

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ

Курс лекций

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие

Раздел 1. Философия религии: самоопределение

- 1.1. Общее понятие философии религии
- 1.2. Цель и принципы философии религии
- 1.3. Философия религии и религиоведение

Раздел 2. Предмет философии религии

- 2.1. Проблема определения религии
- 2.2. Этимология термина «религия»

Раздел 3. Источник религии

- 3.1. Религиозные и нерелигиозные гипотезы
- 3.2. Политическая гипотеза
 - 3.2.1. Теория обмана
 - 3.2.2. Теория эвгемеризма
- 3.3. Натуралистическая гипотеза
 - 3.3.1. Теория страха. Б. Спиноза
 - 3.3.2. Когнитивные теории. Анимизм
 - 3.3.3. Теории адаптации
- 3.4. Антропологическая гипотеза
 - 3.4.1. Социологическая теория. Э. Дюркгейм
 - 3.4.2. Психологическая теория. З. Фрейд
 - 3.4.3. Философско-антропологическая теория. Л. Фейербах

Раздел 4. Природа религии

- 4.1. Религия как чувство. Ф.Д. Шлейермахер
- 4.2. Религия как мораль. И. Кант
- 4.3. Религия как мышление. Г.В.Ф. Гегель
- 4.4. Религия как вера. Русская религиозная философия

Приложение. Проблема типологии религий

Литература

Предисловие

Курс лекций по философии религии предназначен для студентов, обучающихся по специальности «философия». Задачи курса: дать общее понятие о философии религии как специфической философской дисциплине; обозначить главные темы и проблемы философского познания религии; провести систематический анализ наиболее характерных (типичных) философско-теоретических подходов к постижению религии. Курс делится на четыре раздела: первый посвящён теме самоопределения философии религии в качестве отдельной философской дисциплины со своим предметом исследования, целями и принципами, здесь же рассмотрены вопросы демаркации философии религии и других религиоведческих дисциплин; второй заключает в себе рассмотрение проблемы определения религии как предмета философского постижения; третий содержит анализ философских гипотез об объекте религиозного отношения как начале (источнике) религии; четвёртый раскрывает содержание философских концепций природы (или сущности) религии. Каждый из этих разделов заканчивается контрольными вопросами и примерным списком тем рефератов и контрольных работ.

Представленные ниже лекции не могут претендовать на исчерпывающее изложение философии религии во всём её многообразии. Цель автора – дать минимальное *начальное* представление о границах, проблемах и основных концепциях философии религии; это представление при желании может быть продолжено и развито каждым самостоятельно. Указанный характер курса обусловил необходимость отбора автором лишь ключевых, базисных тем (на авторский, конечно, взгляд) и отвлечения от многих иных, в данном контексте необязательных.

Ещё одно предварительное замечание. В лекциях представлен *авторский* взгляд на философское познание религии в целом и *авторская* же оценка основных теоретических выводов, полученных в области данного познания. При этом, поскольку точку зрения на религию самого автора излагать здесь было бы неуместно, постольку момент критики при изложении чужих теорий был сведён к минимуму. Таким образом, курс носит по преимуществу не полемический, а информативный характер.

Раздел 1. ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ: САМООПРЕДЕЛЕНИЕ

1.1. Общее понятие философии религии

Философия религии стоит в ряду главных философских дисциплин, являя собой и особый *регион*, и особый *тип* философствования. Она не должна пониматься только в качестве «философского элемента» религиозного мировоззрения (а в каждой достаточно развитой религиозной системе можно выделить философский «элемент» – то, что часто называют «*религиозной философией*»); её следует понимать прежде всего как ту «часть» философии вообще, которая *обращена* в своих познавательных усилиях к *религии*.

Это обращение может быть двояким. Религия для философии выступает

- а) либо как предмет *отношения*,
- б) либо как предмет *исследования*.

Отсюда и сам термин «философия религии» может пониматься либо в широком, либо в узком (собственном) смысле.

Философия религии в широком смысле

Философия, имеющая и выражающая то или иное *отношение* к религии, есть философия религии в *широком смысле слова*; она представляет собой *совокупность явных и неявных философских установок по отношению к религии*; это общая позиция, занятая философией в отношении религии, сумма (но не система) философских высказываний о религии.¹ Определённая позиция по отношению к религии обнаруживается практически в любой философской доктрине. Философия как таковая всегда проявляла и проявляет интерес к религии; более того, представляется, что философия вообще не может не быть в одном из своих аспектов именно философией религии: философия *неизбежно* содержит в себе отношение к религии. Для такого положения дел (то есть для того факта, что философия всегда так или иначе соотносит себя с религией) существенными являются два условия.²

А. Первое условие может быть названо «*генетическим*». Известно, что на начальном этапе своего становления философская мысль ещё не вполне отделена от мифологии и религии, она функционирует в ситуации недостаточной разделённости мифа и логоса. Философия в этот период (который продолжается в некоторых культурных регионах и в

¹ Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии. М., 1989. С. 4.

² Там же. С. 4–5.

наши дни) несёт на себе очевидный отпечаток генетической связи с религией. Это выражается хотя бы в том, что её темами и вопросами остаются предметы мифологического переживания, а также содержание религиозной мудрости и компоненты культовой практики.³ Философии неоткуда было появиться, кроме как из религиозно-мифологической культуры, поэтому *обособление* философии от религии и явилось первым выражением *отношения* философии к религии. Философия в привычном нам смысле осуществила перенос актов переживания мира из области телесных действий и душевной спонтанности (иррациональности, до-логичности) в область сознания, рациональной рефлексии. Обособляясь от религиозно-мифологического комплекса, философия осмысливает и обозначает этот свой суверенитет, определяя себя и свою самостоятельность *прежде всего*, естественно, в отношении религии. Итак, генетическая связь философии с религией, тематическая преемственность и затем постоянное сосуществование этих форм духовной жизни в границах общечеловеческой культуры, – это первое условие исконного внимания философии к религии (то есть, иначе говоря, первое условие существования философии религии в широком смысле).

Б. Второе условие можно обозначить как *«формальное»*. Осознав себя самостоятельной областью духовной деятельности, философия выдвигает свои притязания на оправдание и санкцию для всякого явления реальности, становится мерой всех вещей. То или иное явление может теперь считаться *действительным* только в том случае, если эту его действительность подтвердит философия (иными словами, философствующий человеческий *разум*). Европейская философия утверждает себя как высшая форма рационального познания, контролирующая все иные теоретические усилия человека. Следовательно, поскольку в сферу внимания и интереса философии попадает *вся* реальность без исключения, то предметом такого критического внимания с необходимостью становится *и* религия.

Таким образом, *философия вообще* всегда является, помимо прочего, *и (в том числе и)* философией *религии*.⁴ Однако, как видим, она является таковой лишь в довольно общем смысле, только в связи со своей «природой», чуть ли не «роковым образом». Философия есть специфическое отношение ко всему сущему, значит – и к религии; следовательно, философия так или иначе с необходимостью является философией религии. Такое

³ Такое положение дел характерно не только для европейской философской традиции; в Индии философия как собственно «теоретическая рефлексия» также опиралась на религиозно-мифологический «дофилософский гносис», который предоставлял философии «поле её функционирования и общую культурно-историческую заданность её интересов» (*Шохин В.К.* Дж. Сантаяна и индийская философия // Вопросы философии. 1992. № 4. С. 123).

рассуждение даёт представление лишь о философии религии в *широком* смысле слова. Конституирование *собственно философии религии* требует перехода от указанного широкого и неопределённого понимания данной дисциплины к её пониманию в более узком и специфическом смысле, как действительно *особого* и *отдельного* типа философствования, обладающего и своим *предметом*, и своими *принципами и методами*. Иначе говоря, необходим логический и методологический переход от философии религии в широком смысле (отношение и высказывание) к философии религии в *узком* смысле (исследование, концепция, теория).

Философия религии в узком смысле

Философия религии в *узком* (собственном, точном) смысле слова – это *особое философское рассуждение о религии, выделенное из философии вообще и обладающее значительной степенью явной* (сознательной и преднамеренной) *автономности*. Это достаточно обособившаяся *философская дисциплина* («отрасль») со своим набором тем и проблем. Это философствование, имеющее своим *предметом* религию, причём *обращение философии к религии* имеет здесь характер не отношения (рефлексии), а систематического исследования (дискурса); тут налицо не просто *речь* о религии, но целенаправленное исследовательское *сосредоточение* на ней.⁵

Разумеется, философия религии в узком смысле не исключает существования философии религии в широком смысле. Философия религии в узком смысле может существовать как специфическая *тема* или специальный *раздел* универсальных философских систем (например, у Гегеля), то есть как «региональная» философия.⁶ С другой стороны, философская система в целом, особенно в главных своих постулатах, может (при определённом взгляде) оказаться «составной частью» философии религии в узком смысле – как её мировоззренческая или методологическая прамбула. Общемировоззренческое, общеполитическое *отношение* к религии может выражаться, использоваться, применяться и подтверждаться в конкретном философском *исследовании*

⁴ «Тема религии не могла не быть перманентно актуальной для всей философии с самого момента рождения философии в древней Греции» (Горан В.П. Критическое отношение к религии в древнегреческой философии VI–V вв. до н.э. // Философия: история и современность. 2002–2003. Новосибирск, 2003. С. 50).

⁵ Всякая философская дисциплина в собственном смысле слова, согласно В.К. Шохину, есть «специализированная область философского дискурса, рассматривающая себя в системе координат философских дисциплин»; эта осознанная специализация и отличает, например, философскую антропологию как философскую дисциплину от «антропологической рефлексии»; первая, в частности, имеет более или менее определённое время возникновения и оформления, вторая присуща философии как таковой на всём протяжении её существования (Шохин В.К. «Проект» персонологической антропологии и философия ценностей // Вопросы философии. 2002. № 6. С. 112–113). То же можно сказать и о философии религии в узком и широком смысле.

религии. Итак, всякая философия уже в силу своей «природы» есть философия религии в широком смысле (как *контекст*); философия религии в узком смысле предстаёт тогда как отчётливая *тематизация* указанного контекста.

В дальнейшем речь будет идти о философии религии в собственном (узком) смысле слова. Так понимаемая философия религии представляет собой и самостоятельный *раздел*, и особый *тип* философствования, то есть она выделена из философии в целом одновременно и «количественно», и «качественно».

А. Количественная определённость философии религии задаётся тем *предметом*, к которому она обращена в своём познавательном усилии. Этот предмет – *религия*. Сама религия как предмет философского исследования может рассматриваться неоднозначно. Во-первых, это религия *вообще*, религия как таковая, религия в своей сущности – то есть в отвлечённом, абстрактном, метафизическом смысле. Во-вторых, это *конкретная* религия (религиозная система, религиозная традиция), то есть *религия вообще, взятая в своём конкретном воплощении*, в своём частном варианте. По степени выражения сущности религии вообще в каждой конкретной религиозной форме (то есть по степени полноты эмпирической конкретизации метафизической сущности) эти варианты могут быть логически систематизированы. Кстати, определение *предмета* философии религии до сих пор остаётся одной из её главных проблем и потому занимает собой содержание отдельного раздела этой дисциплины.

Б. Качественная определённость философии религии задаётся её *методами* и *принципами*. Способы построения и применения философской теории религии (то есть её методология), как правило, определяются общим характером той философской системы, на базе которой такая теория возникает и строится. При этом важно не только качественно обосновать философию религии, но и обеспечить *адекватность* философского познания религии. Если при этом истинность (адекватность) познания определяется как формально-теоретическая непротиворечивость, то адекватной должна считаться такая философско-религиозная теория (концепция), которая, будучи создана на основе конкретной философской системы, не противоречит этой системе (не выпадает из контекста). Однако в таком случае мы можем получить знание в большей мере об этой конкретной философской системе и о её отношении к религии, чем о самой религии как таковой. Как видим, правильно и непротиворечиво построенная философия религии, формально претендуя на статус философии религии именно в узком смысле, оказывается, тем не менее, лишь вариантом философии религии в широком смысле. Иначе говоря, в данном

⁶ Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии. С. 28.

случае философия (в лице конкретного философа) не столько *исследует* религию, сколько *использует* её, дабы выразить своё к ней *отношение*. При этом, естественно, лишь выражается и подтверждается точка зрения на предмет; сам же предмет исследования выступает только как повод для выражения исходных установок исследователя по отношению к указанному предмету; таким образом, в результате описывается не столько сам предмет как он есть, сколько определённое общей философской (мировоззренческой) позицией *отношение* к нему.⁷

Итак, если за истинность знания о религии принимать формальную непротиворечивость, то мы никогда не получим никакой философии религии в узком, действительном смысле. Если же под истинностью понимать как минимум верное отражение (теоретическое воспроизведение) сущности некоторого явления (здесь – религии), то *адекватной* своему предмету должна считаться такая философия религии, которая *компетентна* в религиозных вопросах. Лишь в случае наличия такой очевидной компетентности мы можем ожидать от философии значимых и адекватных результатов *исследования* религии (поскольку адекватность прямо вытекает из компетентности). Это исследование должно преследовать вполне определённую цель и опираться на вполне определённые принципы.

1.2. Цель и принципы философии религии

Цель философии религии

Цель философии религии как философской дисциплины – *познание религии в её сущности*, при этом такое познание, которое сохранило бы религию как религию, не уничтожая её прямо и не превращая её ни во что другое (то есть не уничтожая её и косвенно). Такова цель вообще всякого *конструктивного* исследования.

Целью философии религии не является стремление «пробудить религиозное чувство в отдельном субъекте» – как по той причине, что такое пробуждение не может быть прямой целью *рационального* познания, так и потому, что религиозность может являться не итогом, а именно *предпосылкой* философского исследования религии (Гегель,

⁷ Например, лет двадцать тому назад политическая система США могла быть описана советской политической философией именно по этому варианту, так как главный «результат» такого описания был априорно задан и состоял в *негативном отношении* к капитализму вообще. Политическая система США должна была изучаться только для того, чтобы ещё раз выразить эту заранее взятую установку. Лет десять назад ситуация стала прямо противоположной, ибо радикально сменилась априорная позиция в отношении капитализма, превратившись в однозначно *позитивную*. Ни в первом, ни во втором случае не может быть речи об *адекватном* познании.

например, считал, что религиозное чувство «есть в каждом человеке»⁸). Познание религии не ведёт и не должно вести к религиозной вере; цель познания – «познать религию, которая *есть*, а не пробуждать религию в том или ином отдельном, эмпирическом субъекте»⁹. Религиозное чувство, конечно, может пробудиться в душе человека как результат философского познания, но это вовсе не обязательно: «назидание не входит в намерения философии, так же мало она пригодна к тому, чтобы пробудить веру в том или ином субъекте»¹⁰. Религиоведы, стоящие на конструктивной («трезвой») исследовательской платформе, по словам Ф.Ф. Зелинского, «никого не намерены ни совращать, ни обращать»¹¹. Иначе говоря, неверующего философа занятия философией религии не приведут напрямую к вере; верующий же философ найдёт в результате своих занятий лишь подтверждение той веры, которой он располагал в себе ещё *до* всякого исследования религии.

Принципы философии религии

Указанная выше цель требует определённых принципов познания. Основные *принципы* философского исследования религии таковы.

А. Во-первых, отношение философии религии к своему предмету как к чему-то *реальному* (то есть существующему до и помимо всякого исследования) требует утверждения принципа *объективности*. Указанная объективность состоит в признании того, что предмет философии религии реален, действительно существует. Это первое, начальное, коренное убеждение философии религии (точно так же подобное убеждение явно или неявно лежит в основании всякого познавательного усилия или процесса). Дабы возникло *исследовательское* обращение философии к религии, требуется допустить, что они не одно и то же (то есть допустить дистанцирование философии от религии); но в то же время, чтобы это обращение было реальным, а не иллюзорным актом, надо признать реальность предметной стороны данного обращения, то есть религии. При этом не имеется в виду обязательная вера в истинность *содержания* религии (Бога, таинств и т.д.), подразумевается лишь изначальная убеждённость в наличии религии как специфического культурного феномена (то есть одной из форм организации человеческого существования). За объективность, однако, часто пытаются выдавать отсутствие такого изначального убеждения в реальности религии; объективность представляют как полное

⁸ Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Том 1. М., 1976. С. 207.

⁹ Там же. С. 208.

¹⁰ Там же. С. 207.

¹¹ Зелинский Ф.Ф. Религия эллинизма. Томск, 1996. С. 13.

отсутствие *всяких* убеждений, называя это «непредвзятостью». Такое представление об объективности несёт в себе существенную слабость. Так понимаемый «объективизм» задаёт *отчуждённость* исследователя от своего предмета и вынуждает редуцировать неочевидно-реальную религию к очевидно-реальным фактам частного опыта.¹² «Объективность» как отчуждённость, как отделённость исследователя от своего предмета делает этот предмет совершенно непроницаемым для *внешнего* наблюдателя. Такая непроницаемость «объективного» естественным образом влечёт *субъективистские* выводы (исследователь не в силах понять, как обстоит дело, и потому вынужден говорить то, что ему «кажется»).

Б. Отсюда ясно, что наряду с объективностью, утверждающей *реальность* предмета философско-религиоведческого исследования, требуется, во-вторых, и некоторая *причастность* исследователя своему предмету. «Тот, чья душа не влечёт его за пределы конечного, кто не возвысился до тоски, предчувствия и ощущения вечности, кто не погружал свой взор в чистый эфир души, тот лишён материи, о которой здесь пойдёт речь»¹³. Для того чтобы предмет философско-религиоведческого познания не только был положен как реальный, но и был *понят*, требуется своего рода осознанная «субъективность» как принцип исследования. Этот принцип необходим для *понимания* предмета познания; он выражается как та или иная степень причастности предмету, который в этом случае становится «проницаемым» для философского умозрения и тем самым меньше подвергается «разрушению» в результате познавательного акта.¹⁴ Кроме того, понимание предмета познания выражается и как *заинтересованность* исследователя в этом предмете, что также вытекает из причастности к нему; субъект подлинно

¹² Более того, так называемый «объективистский», чисто фактологический, «беспредпосылочный» подход к духовным реалиям, который считался и до сих пор считается критерием религиоведения, является на деле иллюзорным, ибо изучающий религию индивид, во-первых, *не обязан* мыслить вне какой-либо традиции, а во-вторых, и *не может* быть свободен от того или иного мировоззрения. Таково, например, мнение известного немецкого индолога Пауля Хакера, утверждавшего, между прочим, что «богословская мысль может открыть глаза религиозного учёного на те реальности, которые иначе оказываются скрытыми от него» (*Шохин В.К.* Пауль Хакер и святоотеческая трактовка нехристианской мысли // Альфа и Омега. 1999. № 1. С. 244). Николай Лобковиц, профессор Университета г. Айхштет (Германия), с сочувствием упоминает одно из распространённых в современном религиоведении положений: «для того, чтобы знать и понимать, что такое религия, необходимо сделать свой выбор в пользу одной из них» (*Лобковиц Н.* Предисловие // Классики мирового религиоведения. М., 1996. С. 11); более того, сам Лобковиц предлагает «искать истинное ядро всех наук о религии в некоей теологии», имея в виду именно *христианскую* теологию (Там же. С. 14).

¹³ Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Том 1. С. 207.

¹⁴ Например, один из ведущих религиоведов современной России А. Журавский пишет: «По моему мнению, не обладая религиозной идентичностью, журналист просто не способен дать верной оценки описываемой ситуации. В противном случае журналист будет практиковать либо клинический подход (например, вероисповедный фундаментализм – род истерии, объект для изучения психопатологией и т.д.), либо социальный подход (религиозная организация есть только и исключительно социальная общность), либо религиоведческий и т.д. Во всех этих случаях журналист не найдёт общего языка с верующим человеком и никогда не приблизится к пониманию скрытых причин того или иного поступка. Тем более останутся непонятыми сложные механизмы этноконфессиональных и межконфессиональных процессов» (НГ-Религии. 2001. № 13. С. 4). Сказанное о журналистах относится и к философам.

философского познания в данном случае, говоря словами Гегеля, вступает «во внутреннее отношение с тем, в чём воплощён его наивысший интерес»¹⁵. Как *реальность* предмета исследования требует объективности, так *заинтересованное понимание* этого предмета требует субъективности в указанном смысле.¹⁶ Важно при этом не отдавать предпочтения ни первому, ни второму из указанных принципов, ибо целью философии религии является и не «объективное», и не «субъективное», но *адекватное* теоретическое описание религии.

В. Но такое описание есть в конце концов *выражение* результатов исследования на общепонятном уровне. Следовательно, существенным является ещё и требование *доступности* выводов философско-религиоведческого исследования. Указанное обстоятельство делает необходимым введение третьего принципа философии религии – принципа *интерсубъективности*, то есть (в данном случае) – требования всеобщей доступности и значимости результатов познания. Интерсубъективность предполагает, таким образом, не только понимание предмета, но и *понятность* этого понимания (дабы не получалось, что каждый исследователь говорит о своём и по-своему). Провести на практике этот принцип значительно труднее, чем первые два, ибо единый философский язык вряд ли возможен. Если, тем не менее, в языке, ориентированном преимущественно на европейскую ментальную парадигму, *доступность* выводов ещё как-то можно обеспечить, то *значимость* этих выводов вне той исследовательской программы, в рамках которой они достигнуты, как правило, невелика. Интерсубъективность, проведённая последовательно и до конца, требует особого рода «*конфессиональности*» (возможно,

¹⁵ Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Том 1. С. 237. Ср.: «Вообще говоря, можно теоретически исследовать религию как явление и не высказывать при этом своего личного отношения к вопросу о бытии Божьем, не говорить о своей вере или неверии. Можно, в принципе, прочесть содержательный курс религиоведения или истории религии так, что слушатели не поймут, верит ли лектор в Бога или во что-то совсем другое. Более того, общепринятый, сложившийся научный подход, строго говоря, даже обязывает к ценностной нейтральности. Но философия всё же не наука, она призвана переходить от сущего к должному, иначе она не выполняет своей задачи» (Шердаков В.Н. Философия религии и религиозная философия // Вопросы философии. 1995. № 2. С. 185). Настаивая на исключительном значении в философии религии принципа объективности как невовлечённости, философ тем самым противоречит самой природе философии как *заинтересованного познания*.

¹⁶ Ф.Д. Шлейермахер в своих знаменитых «Речах о религии» вопрошает «образованных людей»: «Чем объяснить, что, тогда как о всяком предмете, как бы мал или ничтожен он ни был, вы охотнее всего ищите поучения у тех, кто посвятили ему свою жизнь и свои духовные силы, и потому ваша любознательность не чуждается даже хижин поселенца и мастерских ремесленников, – вы лишь в вопросах религии считаете особенно подозрительным всё, что исходит от тех, кто не только сами объявляют себя испытанными в них, но и признаются таковыми со стороны государства и народа? Несужли вы, к нашему удивлению, способны доказать, что именно эти лица не обладают опытом в деле религии, а напротив, имеют и восхваляют всё иное, кроме религии? Вряд ли вы это скажете, о лучшие люди!» (Шлейермахер Ф.Д. Речи о религии к образованным людям, её презирающим. Монологи. СПб., 1994. С. 49). «Нет сомнения, – утверждает В. Шмидт, – что лучше всего поймёт сущность религии тот, в чьём сознании сыграет свою роль религиозный опыт. Ведь неверующий говорит о религии, как слепой – о цветах или глухой – о прекрасной музыке» (цит. по: Пунар П. Религии. М., 2003. С. 18).

этим как раз и объясняется «сектантский» характер некоторых философских школ, например, пифагорейской).¹⁷

Итак, в качестве главных принципов философии религии должны быть названы: объективность (признание реальности предмета исследования), субъективность (понимание исследователем реального предмета исследования; причастность), интерсубъективность (понятность результатов понимания исследователем реального предмета исследования). Уточним ещё раз: объективность есть полагание реальности существования предмета исследования независимо и помимо знания о нём. Субъективность есть причастность исследователя предмету исследования, неотстранённость от него. Причастность при этом вовсе не определяет реальности существования предмета познания; последний существует *сам*, как таковой, а не вследствие того, что некто познающий ему причастен. Поэтому принцип субъективности, *формально-логически* противоречит принципу объективности, *методологически* ему не противоречит.¹⁸

Преобладание в конкретной философско-религиоведческой теории (концепции) того или иного из указанных выше принципов влечёт искажение самого предмета исследования и уводит от цели познания. Опора только на объективность влечёт уничтожающую критику религии как следствие непонимания её. Опора только на субъективность лишает гносеологической перспективы, фиксирует в поле зрения лишь какую-то одну религиозную форму, сводя к ней религию вообще. И в первом, и во втором случае имеет место явный или неявный редукционизм, что противоречит цели *адекватного* познания религии. На такую адекватность может претендовать только такая философия религии, которая причастна религии, то есть (пришло время сказать прямо) – *религиозная философия религии*. Философия религии не может быть совершенно внерелигиозной, если она хочет действительно познавать религию.¹⁹ В прямом виде

¹⁷ Ср.: Гоббс Т. Сочинения. Том 2. С. 568–569.

¹⁸ Изложенная точка зрения не является общепринятой в философии религии. Так, например, известный религиовед профессор И.Н. Яблоков пишет: «Нерелигиозный исследователь, используя методы современной науки, имеет возможность успешно познавать и различные феномены религии, и её сущность. Отсутствие религиозной веры восполняется фундаментальной религиоведческой образованностью, научной ответственностью (которые, как, видимо, предполагает автор, обязательно отсутствуют у верующего религиоведа; иначе говоря, И.Н. Яблоков предполагает, что у религиоведа может наличествовать одно из двух: либо фундаментальная религиоведческая образованность и научная ответственность, либо религиозная вера. – С.А.). Конечно, при познании субъективного религиозного опыта верующих может оказаться недейственной сухая формально-логическая рациональность. Но есть и иные виды рациональности, познавательное значение имеют и чувства (вчувствование). Высокопрофессиональный нерелигиозный религиовед такими приёмами постижения объекта обладает» (Введение в общее религиоведение. М., 2001. С. 14).

¹⁹ «Мы знаем, – пишет Дж. Уилсон, – что объективность не может быть полностью оторвана от субъективности, но учёный может попытаться указать, где кончается область фактов и где начинаются его собственные оценки» (Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии.

данное утверждение прослеживается в такой философии, которая добровольно соглашается считать себя «служанкой богословия». В искажённом (извращённом) виде это положение проявляется в тех многочисленных внерелигиозных философских гипотезах, авторы которых прямо или косвенно выступают не только как *исследователи* религии, но и как в своём роде заинтересованные религиозные *реформаторы* (например, Спиноза, Руссо, Кант, Фейербах, Дюркгейм, Фрейд).

1.3. Философия религии и религиоведение

Философия религии, религиозная философия и теология

Прежде чем приступить к рассмотрению собственно философии религии, следует хотя бы в самых принципиальных моментах подчеркнуть специфику философии религии в сравнении с близкими ей религиоведческими дисциплинами.

Как указывалось выше, понятия «философия религии» и «религиозная философия» *не совпадают*. Философия религии представляет собой исследование религии с философской точки зрения и философскими средствами. Религиозная философия может быть определена как такая «разновидность» философии, которая исходит из религиозных предпосылок, опирается на религиозное мировоззрение или даже входит в состав такого мировоззрения на правах его «элемента». Тем не менее, как опять-таки уже говорилось выше, возможно (или даже необходимо) конституирование такой религиоведческой «отрасли», как *религиозная философия религии*, то есть такой религиозной философии, которая «обращена» на свои основания.

Религиозная философия религии возникает на пересечении философии религии и религиозной философии, являясь их произведением. Следовательно, всякая философия религии обязательно (по определению) должна иметь религию своим предметом, но может (в том случае, когда она – *религиозная философия религии*) иметь её и в качестве мировоззренческой предпосылки. Всякая религиозная философия обязательно должна иметь религию своей мировоззренческой предпосылкой, но может (в том случае, когда она – *религиозная философия религии*) иметь её и в качестве предмета исследования.

Религиозная философия религии может быть естественным образом причастной религиозному опыту и в то же время делать этот опыт предметом собственной рефлексии. При этом религиозная философия религии не совпадает с теологией, поскольку последняя

М., 1984. С. 107). В отличие от науки в «классическом» её варианте философия не только и не столько *фактологическое* знание, сколько *аксиологическое*; в ценностном же суждении момент субъективности является неустранимым.

обращена не столько на религию как специфическое взаимоотношение со специфическими объектами, сколько (по преимуществу) на сами эти объекты, представляя собой само это отношение (то есть являясь религией и, следовательно, предметом философии религии). Теология «ориентирована» прежде всего на Бога, философия религии – на религию как специфический человеческий опыт; последнюю ориентацию принимает и научное религиоведение.²⁰

Научное религиоведение

Как видим, можно указать на существование двух типов религиоведения: философского (что мы и называем *философией религии*) и теологического (рассматривающего религию «изнутри» и представляющего собой как бы «часть» собственного предмета). Третий тип образует *научное религиоведение*. Изучение религии научными средствами может осуществляться двояким образом: либо такое исследование выступает в виде составной части той или иной конкретной науки, либо оно оформляется в качестве самостоятельной полидисциплинарной научной программы на основе *единства изучаемого предмета* (в данном случае – религии). Таким образом, с одной стороны, всякая отдельная гуманитарная наука, соблюдая «чистоту» своего *метода* и тем самым обеспечивая однотипный познавательный взгляд на реальность, может включать в себя религиоведческий раздел (исходя из того, что религия есть один из элементов реальности, подлежащей изучению). С другой стороны, религиоведение как комплексная научная дисциплина, скреплённая единством своего специфического *предмета*, состоит из различных разделов, в каждом из которых этот предмет описывается с какой-либо одной стороны (иначе говоря, в процессе познания этого предмета применяются различные частно-научные исследовательские подходы). Так, например, *социология религии* существует и как особый раздел *социологии вообще* (тот раздел, в котором изучаются социально-религиозные явления), и как социологический «раздел» *научного религиоведения*.²¹

Можно выделить следующие разделы научного религиоведения:

- а) история религии;
- б) социология религии;
- в) психология религии;

²⁰ См.: Элбакян Е.С. Религиоведение и теология: к проблеме демаркации объектов исследования // Религиоведение. 2001. № 1. С. 110, 116.

²¹ Введение в общее религиоведение. С. 205.

г) феноменология религии.

История религии изучает изменяющийся во времени комплекс религиозных явлений, исследует процессы возникновения, развития, эволюции и (в некоторых случаях) гибели отдельных религий, а также анализирует характер их взаимодействия с другими культурно-историческими явлениями, их роль в культуре, их влияние на ход исторического процесса. История религии рассматривается как часть истории общества. Историки религии используют накопленный в науке социально-исторический, археологический, этнографический, лингвистический материал, обобщают известные исторические факты, разрабатывают принципы классификации религий.²² Однако сама по себе история религии может удовлетворить лишь самый поверхностный религиоведческий интерес. Так, без связи с философией «чистая» история религии впадает в простое «описание», перечисление фактов.²³ Чтобы видеть за фактами и событиями то, что *проявляется* в этих событиях и фактах, история религии вынуждена постоянно выходить за свои собственные границы и прибегать к помощи других религиоведческих «отраслей».

Социология религии рассматривает религию под углом зрения её места в общественной жизни, её функций в общественной деятельности, её отношений к другим регуляторам человеческого общения. Для социологии религии характерен анализ религиозного комплекса в аспекте его социального значения и соответствия имеющимся общественным потребностям. Социология в целом изучает групповое взаимодействие, социальные отношения, социальные организации, системы социального действия, социальные группы, формы человеческих общностей. Религия, рассмотренная с точки зрения перечисленных аспектов социальности, и является предметом социологии религии. Иначе говоря, социология религии исследует религию как «общественную подсистему», изучает социальные закономерности её функционирования, анализирует структуру, место и функции религии в обществе, её влияние на другие элементы социальной системы и взаимосвязь с ними. Проводятся и конкретно-социологические исследования религии. Социология религии, таким образом, рассматривает религию как на теоретическом (концептуальном), так и на эмпирическом уровне; конкретные методы, применяемые на этих уровнях социологического познания религии, естественно, различаются. В отличие от *общей социологии*, занимающейся изучением и описанием «общества в целом» (общества как такового), социология религии является *отраслевой социологией*,

²² Там же. С. 454–455.

²³ Там же. С. 455.

исследующей религию как одну из сфер общественной жизни. Основателями социологии религии считаются М. Вебер, Э. Дюркгейм, Г. Зиммель, Э. Трёльч.²⁴

Психология религии сосредоточена на «внутренней», «субъективной» стороне религиозной жизни; при таком подходе (сформулированном ещё У. Джеймсом) религия понимается не как «внешнее» учреждение, а как личное переживание и убеждение.²⁵ В поле зрения данной дисциплины, таким образом, попадают религиозные явления, связанные с субъективным миром человека, «психологические особенности религиозных людей»²⁶: переживания, эмоции, восприятия, мотивации, акты мышления и памяти, наконец, содержание бессознательного.²⁷ Конечно, вся религия целиком никак не может быть сведена к исключительно «внутренним» (индивидуально-психическим) явлениям; однако, с точки зрения психологии религии, «внешнее» в религиозной жизни во многом определяется и объясняется «внутренним»²⁸. Правда, при этом необходимо отметить тот очевидный факт, что психическое не исчерпывается индивидуальным. Внутренний мир человека формируется в процессе социализации, во взаимосвязях с обществом; с другой стороны, религиозный опыт индивида реализуется в его социальных отношениях и связях. Иначе говоря, в религии факты внутреннего опыта дополняются значительным числом явлений интересусубъективного характера, а субъективное содержание зачастую выступает как интериоризированное объективное (социальное, культурное)²⁹. Учитывая данный факт, многие психологи-религиоведы не принимают чистого субъективизма в подходе к религиозному опыту и отдают предпочтение не индивидуальной, а социальной психологии³⁰ (хотя провести строгую границу между этими двумя областями достаточно трудно³¹). В самом же общем смысле предмет психологии религии может быть определён как совокупность психологических аспектов религиозных явлений.³² Психология религии, таким образом, имеет дело не с религией в целом, а лишь с одной из её сторон; ясное понимание такой ограниченности данной дисциплины должно удерживать психологов от редукционистских попыток объяснить религиозное целое через один из его аспектов.

Феноменология религии изучает религию как явление (феномен), оставляя открытым (неопределённым) вопрос о её сущности, или, выражаясь словами Гуссерля,

²⁴ Там же. С. 204–212.

²⁵ Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М., 1993. С. 33.

²⁶ Угринович Д.М. Психология религии. М., 1986. С. 7.

²⁷ Введение в общее религиоведение. С. 307–308.

²⁸ Там же. С. 309.

²⁹ Там же. С. 308.

³⁰ См.: Угринович Д.М. Психология религии. С. 12–18.

³¹ Введение в общее религиоведение. С. 312.

³² Там же. С. 309.

заключает этот вопрос в скобки.³³ Феноменология религии возникла как «группировка различных религиозных явлений», как её определяет *Пьер Даниэль Шантети де ля Соссей*³⁴; названный исследователь первым употребил и сам термин «феноменология религии» в своём «Учебнике истории религии» (1887).³⁵ В таком своём первоначальном виде данная дисциплина сводилась к систематическому описанию явлений религиозной жизни и их классификации «на основе сопоставления и сравнения»³⁶; в этом смысле одним из первых феноменологов религии может быть назван *Макс Мюллер* (1823–1900). Указанный характер феноменологии религии базировался на таких принципах, как невовлечённость, объективность, мировоззренческий нейтрализм. В свою очередь, эти принципы выливались в методологическое требование воздержания от истинностных и ценностных суждений (так называемое *эпохе*). Именно данное требование должно было сближать феноменологию религии с чистой наукой, принципиально отличая её от философии религии.

Однако при систематизации каких угодно явлений (фактов) рано или поздно требуется указать *основания* для такой систематизации. Поиск этих оснований заставляет обратить внимание на *внутреннее* родство или различие систематизируемого, то есть на имманентные идеи и смыслы, *выраженные* (проявленные) во внешне многообразных явлениях и фактах. Так в дополнение к дескриптивной (описательной) феноменологии религии появляется и интерпретативная феноменология религии, требующая постижения смысла (эйдоса), лежащего в основании однотипных явлений. Это требование «сущностного видения»³⁷ поколебало первоначальную установку феноменологии на чистую объективность, поскольку *понимание* (постижение смысла) предполагает некоторую (пусть даже только психологическую) *причастность* исследователя тому объекту, который он изучает.³⁸ Основателем интерпретативно-феноменологического подхода в религиоведении является *Макс Шелер* (1874–1928), который видел свою задачу не только в описании «чистых форм» религиозного акта, но и в усмотрении «внутренней жизни» этого акта.³⁹ Среди феноменологов религии указанного направления можно назвать *Рудольфа Отто* («Священное», 1917) и *Герарда ван дер Леу* («Введение в феноменологию религии», 1925; «Феноменология религии», 1933).

³³ Там же. С. 394.

³⁴ Иллюстрированная история религий. Том 1. М., 1992. С. 16.

³⁵ *Кимелев Ю.А.* Современная западная философия религии. С. 161.

³⁶ Основы религиоведения. М., 1994. С. 6.

³⁷ *Шелер М.* Формализм в этике и материальная этика ценностей // Избранные произведения. М., 1994. С. 268.

³⁸ См.: *Кимелев Ю.А.* Современная западная философия религии. С. 161–163.

³⁹ *Ляликов Д.* История учений о религии // Философская энциклопедия. Том 4. М., 1969. С. 494.

Главный недостаток феноменологии религии (в том числе и в её интерпретативной форме) – это её подчеркнутый *аисторизм*. Согласно формуле У. Бьянки, «история религий занимается эволюцией фактов, феноменология религий – структурами»⁴⁰. «Основная слабость феноменологии, – пишет по этому поводу Ю.А. Кимелев, – заключается в принципиальной посылке о том, что человек даже самых отдалённых эпох с самыми диковинными формами выражения своей религиозности обладает той же сущностью, что и современный феноменолог»⁴¹. Такая позиция, имеющая в виду лишь те «смыслы», которые доступны современному учёному, не всегда позволяет уловить подлинное своеобразие и подлинную динамику самих этих смыслов, конституирующих различные религиозные культуры.

Специфика научного религиоведения

Изучение религии силами и средствами науки (в её светском понимании) страдает рядом существенных недостатков, заложенных в самой сущности классической науки. Традиционный научный подход (в том числе и в области религиоведения) требует *объективности*, а значит известной *отстранённости* исследователя от своего предмета. «Независимость», к сожалению, обращается в лучшем случае непониманием, в худшем – отрицанием реальности самого предмета изучения. Кроме того, наука сосредоточена прежде всего на регистрации, описании и систематизации внешних (эмпирически данных) форм религиозной жизни, не задавая вопросов ни о *сущности* религии, ни об *истинности* её существования, а часто даже и не определяя её (обращаясь за этим определением к философии). Тем не менее, *научное* познание религии настойчиво претендует на звание религиоведения в истинном смысле, склоняя к своей исследовательской парадигме даже некоторые философские направления (что видно на примере позитивизма, марксизма, феноменологии).

Наука в её классическом виде избегает метафизических вопросов; она не спрашивает, как возможна религия (или почему она необходима); она рассуждает о природе и происхождении религии только при условии допустимости сведения «сверхъестественного» к «естественному». Эта позиция запрограммирована общим уходом европейской культуры от метафизики и мистики к позитивной науке и феноменологии, вполне утвердившимся в своей очевидности и «необратимости» к

⁴⁰ См.: Пунар П. Религии. М., 2003. С. 11.

⁴¹ Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии. С. 164; ср.: Введение в общее религиоведение. С. 477.

середине XIX века. Примерно в это время, в силу ряда перечисленных ниже условий, религиоведение и начинает оформляться в отдельную научную дисциплину.⁴²

Условия оформления религиоведения в качестве научной дисциплины

1) *Первым условием* такого оформления было свершившееся обособление философии (в том числе и философии религии) от теологии. Долгое время господствовавший чисто теологический подход к описанию религии не предполагал *исследовательского* выхода за пределы конфессиональности и потому делал недоступным понятие о религии *вообще*, которое заслонялось понятием об *истинной* религии. По сути такое религиоведение могло быть только *положительной апологетикой*. Единственным стимулом для развития религиоведческого знания в этих условиях были ереси, которые сигнализировали о недостатках и упущениях церковной доктрины и мотивировали процесс совершенствования догматического учения. «Когда христианское человечество, – писал Н. А. Бердяев, – жило ещё непосредственно в органическом укладе и в традиции, когда не возникало ещё познавательной рефлексии, время для науки о религии ещё не наступило»⁴³. К тому же, существовало не только внутреннее отсутствие потребности в исследовании (как выражение «органичности» существования), но и внешний барьер для такого исследования (каноничность). С наступлением эпохи секуляризации культуры возникла теоретическая база для развития «независимой» науки о религии, и база эта подготавливалась прежде всего философами (Спиноза, Юм, Кант, Гегель, Шлейермахер и др.). К сожалению, указанная независимость от теологии вылилась в независимость от религии, в упоминавшийся уже «дурной» объективизм, в полную отстранённость от предмета исследования. Такая позиция часто порождала, условно говоря, *отрицательную заинтересованность* исследователя. Наука о религии в XIX веке, по словам Н. А. Бердяева, совсем не была беспристрастной, она находилась во власти *отрицательной апологетики*, «апологетики неверия»⁴⁴. Так утверждалось первое условие для возникновения научного религиоведения: философия, накопив значительный опыт *объективистской* критики религии и теологии, заложила основу для полного отстранения науки от религии, для завершения перехода от апологетического религиоведения через критическое к отрицательному.

2) *Второе условие* для возникновения науки о религии – расширение теоретического и культурно-исторического кругозора наук о человеке. Наряду с господствовавшей до

⁴² См.: Иллюстрированная история религий. Т. 1. С. 13; *Ляликов Д.* История учений о религии. С. 492.

⁴³ *Бердяев Н. А.* Наука о религии и христианская апологетика // *Путь*. 1927. № 6. С. 40.

этого *политической* историей появляется *история культуры* (начиная, видимо, ещё с Вольтера), которая, помимо судьбы династий и государств, вводит в область своего внимания и общественные отношения, и прогресс материальных условий жизни народов, и развитие наук и искусств, и историю взглядов, мнений, настроений и убеждений.⁴⁵ Духовная жизнь (и не только европейских народов) становится предметом гуманитарного исследования.

3) Этот свежий теоретический интерес к духовной (культурно-исторической) стороне жизни человечества остался бы во многом неутолённым, если бы не многочисленные географические и этнографические открытия, давшие европейцам огромный познавательный *материал* (сведения о фольклоре, мифологии, суевериях, обычаях и обрядах многочисленных народов). Таково *третье условие* появления науки о религии. Инициатором работы по отбору и систематизации эмпирического материала для научного религиоведения был упоминавшийся выше *Макс Мюллер*, заложивший основы сравнительного метода изучения религии.

Указанные три условия оформления религиоведения как науки можно обозначить как *методологическое, теоретическое и эмпирическое*.

Современная наука о религии

Религиоведение до сего времени так и не оформилось в единую научную дисциплину, существуя как полидисциплинарный исследовательский комплекс. Остаётся невозможным даже более или менее чётко определить религиоведение как специфическую научную «отрасль». Отсутствует единая программа исследований и общая методология. Не определены в достаточной степени вопросы демаркации между религиоведением как наукой и иными гуманитарными дисциплинами. Ослаблены связи между философией религии и научно-религиоведческим комплексом; наука и философия всё больше замыкаются каждая в своей области.⁴⁶

Религиоведческая наука страдает серьёзными недостатками, которые присущи ей генетически. Провозглашая «незаинтересованность» в своём предмете, наука, не способная совершенно избавиться от мировоззренческих корреляций, исходит из некоторых априорных (до-опытных) постулатов и предубеждений, так или иначе задающих конечный результат исследования. Главный из них – изначальная убеждённость

⁴⁴ Там же. С. 41.

⁴⁵ Ср.: Уайтхед А.Н. Избранные работы по философии. М., 1990. С. 351.

⁴⁶ См.: Кимелев Ю. А. Современная западная философия религии. С. 156–159.

в «неистинности» религиозного опыта. Отсюда и задачей религиоведения провозглашается объяснение того, что *на самом деле* скрывается под именем религии. Поэтому наука о религии и превращается в «отрицательную апологетику», вольно или невольно переводя отстранённую незаинтересованность на словах в заинтересованную борьбу на деле. «С научным исследованием религии, – писал Н. А. Бердяев, – произошло удивительное явление. Религиозную жизнь начали научно исследовать после того, как перестали верить в её реальность»⁴⁷. Неверие в реальность религии ведёт к невосприимчивости как религиозных явлений, так и их сути; подобно тому, как слепой не может познавать живопись, а глухой – музыку, так человек, лишённый религиозной восприимчивости, по справедливому замечанию С.Л. Франка, не может понять того, что он стремится изучать в сфере религии, «не в состоянии уловить самого существа дела в этой области»⁴⁸. Такой разрыв между изучаемым явлением и изучающим его человеком, конечно, должен быть преодолен. Один из наиболее известных современных исследователей религии и религиозной философии С. С. Хоружий пишет: «Постмодернистская тяга сравнивать и монтировать всё со всем, не принадлежа ничему, несёт в себе больше пустоты, чем широты, и больше тривиального верхоглядства, чем “объективности” и “научности”. Лишь войдя глубоко внутрь традиции (не усыпляя при этом разума!), сможешь увидеть её истинное соотношение с другими – ибо станешь способен отличать важные, настоящие сходства и различия от внешних, малозначащих или вообще кажущихся»⁴⁹. Становление так ориентированной («причастной») религиоведческой программы остаётся насущной задачей нашего времени.

Контрольные вопросы

1. Чем отношение к религии отличается от исследования религии?
2. Достаточен ли принцип объективности для философского исследования религии? Почему вы так считаете?

⁴⁷ Бердяев Н. А. Наука о религии и христианская апологетика. С. 41. «Объяснять религию, – пишет Н. Лобковиц, – например, генетически выводить её из некоторых до-религиозных данных, или интерпретировать её как выражение определённого менталитета, или толковать её чисто функционально, к примеру, как стабилизатор общественной жизни, – всё это имеет смысл только тогда, когда ей отказывают во всякой объективности» (Лобковиц Н. Предисловие // Классики мирового религиоведения. С. 9–10).

⁴⁸ Франк С.Л. Новокантианская философия мифологии // Путь. 1926. № 4. С. 149–150.

⁴⁹ Хоружий С. С. Аналитический Словарь Исихастской Антропологии // Синергия. М., 1995. С. 47. «Потому что всерьёз определённую традицию можно воспринять только изнутри, причём только в том случае, если она непрерывно сохранилась и продолжает жить. Только если она прекращается, то есть перестаёт жить, мы можем при наличии фактических данных работать с ней как с музейным экспонатом» (Ишчалин Ю.А. О соотношении библейского богословия и античного влияния в христианской антропологии // Учение Церкви о человеке. М., 2002. С. 47). По признанию Ф.Ф. Зелинского, строгая конфессиональная идентификация

3. Какие три типа религиоведения вы можете назвать? В чём состоит их принципиальное различие?

Темы рефератов и контрольных работ

1. Н.А. Бердяев о задачах и принципах философско-религиозного исследования.
2. Возникновение науки о религии: время, условия, предпосылки.
3. Психология религии и религиозная психология.
4. Социология религии и её место в ряду религиоведческих дисциплин.
5. Феноменология религии в XX веке.
6. Современное состояние зарубежной философии религии.

была для него «не помехой, а подспорьем к тому, чтобы понимать умом и чувством религиозную жизнь» людей, принадлежавших к иным исповеданиям (*Зелинский Ф.Ф.* Религия эллинизма. Томск, 1996. С. 14).

Раздел 2. ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ

2.1. Проблема определения религии

Без предварительного определения своего предмета философское исследование религии (как и любое другое исследование) не может начаться и совершаться. Для философии в самом её начале очевидно, что «всякому исследованию предшествует понятие искомого предмета»⁵⁰. При этом важно помнить о специфике предмета *философского* исследования: определение этого предмета не должно включать в себя суждений о способе его бытия, ибо такие суждения могут быть лишь *результатом* указанного исследования. В противном случае, как говорит Гегель, от философии пришлось бы требовать, чтобы она существовала до своего существования.⁵¹ Для философии её предмет изначально выступает в качестве проблемы, а не в качестве некоей «данности»⁵²; иначе говоря, «в философии предмет не предпослан исследованию»⁵³. Таким образом, ясно, что речь должна идти прежде всего о таком определении, которое позволяет *формально ограничить область исследования*, тем самым давая возможность это исследование *начать*. О таком-то определении религии мы и поведём речь.

Теистические и атеистические определения религии

Определение религии остаётся одной из *проблем* философии религии. Современное религиоведение в целом предлагает не менее 250 определений религии.⁵⁴ Эти определения чрезвычайно многообразны, что обусловлено различием мировоззренческих позиций, методологических подходов и конкретных теоретических задач тех, кто эти определения создаёт и предлагает. В отношении общего понятия религии возможны две крайние позиции: *радикальный теизм* (радикальность которого извращает само понятие о теизме)⁵⁵ и *крайний атеизм* (крайности которого превращают его в своеобразную мифологию). Условно говоря, все имеющиеся в наличии и возможные определения религии расположены на одной шкале, «полюсами» которой являются строго атеистические и строго теистические (теологические) определения.

⁵⁰ Секст Эмпирик. Против физиков I, 12.

⁵¹ Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Том 1. С. 245.

⁵² Там же. С. 282.

⁵³ Там же. С. 272.

⁵⁴ Введение в общее религиоведение. С. 172.

⁵⁵ Теизмом именуется представление о Боге как абсолютной Личности, запредельной (трансцендентной) всему налично сущему, но при этом активно проявляющейся в мире. В строгом смысле, теистической религией можно назвать только христианство.

А. На *атеистическом* «полюсе» мы найдём такие определения, которые представляют религию либо иллюзией, либо психической патологией. При этом авторами таких определений провозглашается опора на научное знание.⁵⁶ Самым известным и широко распространённым в атеистической литературе является определение, данное *Фридрихом Энгельсом* в работе «*Анти-Дюринг*» (1878): религия есть «фантастическое отражение в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, – отражение, в котором земные силы принимают форму неземных»⁵⁷. Данное определение не может считаться корректным: *не всякая фантазия*, вызванная господством над человеческой волей внешних сил, *может быть названа религией*.⁵⁸ Кроме того, это определение заранее предвосхищает тот вывод, который ещё только следовало бы сделать в результате исследования того, что определяется как «религия»: здесь *до и помимо* всякого исследования провозглашается, что религия есть фантастическое искажение (извращение) реальности. Такое положение дел возникает как результат попытки рассмотреть сущность религии путём переноса предмета исследования в сферу чуждой ему «секуляризированной культуры»; но тогда данный результат не может претендовать на истинность.⁵⁹ Следовательно, по большому счёту, приведённое выше выражение *Ф. Энгельса* вообще не может считаться определением религии.⁶⁰

Б. На противоположном «полюсе» – *теологические* (религиозные) определения; они, как правило, представляют религию в виде такой *связи* человека и Бога⁶¹, которая

⁵⁶ Критика понятия религии с атеистической позиции ищет для себя «законное» основание; эта критика, пишет Пауль Тиллих, «исходит со стороны наук о человеке – психологии, социологии, антропологии и истории. Они подчёркивают бесконечное разнообразие религиозных идей и практики, мифологический характер всех религиозных понятий, существования множества форм безрелигиозности индивидов и групп. Религия, говорят они вместе с философом Кантом, характеризует определённую, а именно мифологическую стадию человеческого развития. Но для неё нет места на стадии научной, то есть современной. Согласно их мнению, религия – временное создание человеческого духа, но совсем не сущностное его качество» (*Тиллих П. Теология культуры*. М., 1995. С. 238).

⁵⁷ *Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения*. Том 20. С. 328. Это определение генетически восходит к высказыванию Людвига Фейербаха о том, что «религия есть сон человеческого духа; но и во сне мы находимся не на небе, а на земле, в царстве действительности; только мы видим действительные предметы не в реальном свете необходимости, а в чарующем, произвольном блеске воображения и прихоти» (*Фейербах Л. Сущность христианства*. М., 1965. С. 23).

⁵⁸ Например, если человек, находящийся в определённом состоянии, видит на столе перед собой маленьких зелёных человечков, то это говорит только о том, что господствующая над ним сила алкоголя или наркотика особым образом отражается в его голове, но вовсе не о том, что данный человек религиозен.

⁵⁹ *Вишиневский А.Л. Религия как социально-политический институт у Э. Дюркгейма и Г. Спенсера // Вестник МГУ. Серия 12: Политические науки*. 1999. № 4. С. 72, 75.

⁶⁰ «Это не определение, не попытка разобраться – пишет А.Е. Кулаков, – это – приговор» (*Кулаков А.Е. Религии мира*. М., 1997. С. 11).

⁶¹ В атеистической литературе сложилась традиция написания слова «Бог» только со строчной буквы («бог»). Это терминологическая ошибка, ибо «бог» – это один из многих богов, а «Бог» – единственный и личный Бог монотеистических религий и христианства. Такая терминологическая некорректность могла признаваться терпимой во имя одной цели – унижения, умаления значения Бога (хотя бы и на письме); именно *богоборчеством* оправдывалась указанная некорректность. Чтобы быть до конца последовательными в своём богоборчестве, атеистам следовало запретить ставить слово «Бог» в начале предложения, чтобы не приходилось поневоле писать его с заглавной буквы.

понимается и как «завет», и как «союз», и как «жизненное отношение»⁶². Например, религия, по мнению священника *Александра Меня*, есть «сила, связующая миры, мост между тварным духом и Духом Божественным»⁶³. Очевидно, что такого рода определения имеют в виду не религию *вообще* и не *всякую* (какую угодно) религию, а вполне *конкретную* религию, заключающуюся в общении человека с абсолютной личностью, то есть с Богом-Творцом. При этом все те религии, которые базируются на иных основаниях и имеют другое содержание, остаются за рамками определения религии и, следовательно, вне границ предмета исследования. Такая позиция, очевидно, требует определённой коррекции. Религия как союз с личным Богом с полным правом *может* полагаться в качестве образцовой или высшей формы религии; но тем самым (отдадим себе в этом отчёт) подразумевается существование *иных* форм религии, отличных от этой высшей формы; а значит, с необходимостью требуется некое «родовое» понятие *религии вообще*, включающее в себя все её возможные формы – от низшей до высшей. Следовательно, определяя религию как таковую, мы должны иметь в виду прежде всего её *общую сущность*, проявляющуюся в различных частных формах, учитывая и ту её форму, которая выражена в теологических определениях.⁶⁴ В таком случае религию допустимо рассматривать как «стремление человека к некой высшей реальности, заставляющее его <...> стремиться к духовному идеалу» (*А.Е. Кулаков*)⁶⁵. В самом общем смысле религия

⁶² Вот несколько примеров. «Библия, – пишет *С. Глаголев*, – даёт нам определение религии как союза Бога с человеком»; этот союз выражается в том, что «человек стремится исполнить Закон Божий, а Бог даёт человеку силы для осуществления этого стремления» (*Глаголев С.* Из чтений о религии. Сергиев Посад, 1905. С. 167). Религия есть «связь, союз человека с Богом»; точнее, «религия есть взаимоотношение между Богом и человеком» (*В. Рождественский*. Богословие. Томск, 1905. С.1). Религия есть «постоянная и неразрывная жизнь человека с Богом» (*Клитин А., прот.* История религии. Одесса, 1910. С. 78). «Такое взаимное отношение между Богом и человеком, состоящее со стороны Бога в откровении человеку Своих свойств и действий Своей воли, а со стороны человека в восприятии сего откровения и соответствии с ним, или же в познании и почитании Бога, – называется религией» (*Антоний, архим.* Догматическое богословие. СПб., 1862. С. 2). «Религией, – утверждает *Н. Боголюбов*, – называется особая форма человеческой жизни, как индивидуальной, так и общественной, соединённая с сознанием, что истинная или нормальная жизнь человека возможна только в связи с другим бытием, бытием Божественным» (*Боголюбов Н.* Философия религии. Часть 1. Киев, 1915. С. 85).

⁶³ *Мень А., прот.* История религии. Том 1. М., 1991. С. 72.

⁶⁴ Здесь можно привести несколько вариантов такого *общего* понятия религии. По мнению *Александра Меня*, религия есть то, что «вносит в земную жизнь высший смысл, связуя её с Непреходящим» (*Мень А., прот.* История религии. Том 1. С. 13); это «связь человека с самим Источником бытия, которая делает его жизнь полной смысла, вдохновляет его на служение, пронизывает светом всё его существование, определяет его нравственный облик» (там же. С. 73). Рассуждая ещё шире, французский теолог *А. Сабатье* утверждает, что религия «представляет собой те сознательные и добровольные отношения, в которые вступает находящаяся в скорби душа с таинственной силой, от которой она чувствует себя зависящей и которая определяет её участь» (*Джеймс У.* Многообразис религиозного опыта. М., 1993. С. 362). «Религия в своём существе всегда представляла и представляет отрицание мира видимого во имя мира невидимого, отрицание естественных норм во имя сверхъестественного порядка, отрицание настоящего во имя будущего» (*С. Глаголев.* Очерки по истории религий. Часть 1. Сергиев Посад, 1902. С. 1). Религия есть «восприятие супранатурального вместе с действиями этого восприятия на всю психофизическую природу человека» (*Борис, архим.* Общее введение в круг богословских наук. Киев, 1890. С. 32–33).

⁶⁵ *Кулаков А.Е.* Религии мира. С. 12.

представляет собой «духовное устремление к миру сверхчувственному» (*Александр Мень*)⁶⁶.

В качестве религиозно-философского определения религии приведём здесь высказывание *Владимира Соловьёва*: «Религия есть воссоединение человека и мира с безусловным и всецелым Началом. <...> Воссоединение, или религия, состоит в приведении всех стихий человеческого бытия, всех частных начал и сил человечества в правильное отношение к безусловному центральному Началу, а через Него и в Нём к правильному согласному отношению их между собою»⁶⁷. Религия, согласно Владимиру Соловьёву, «есть связь человека и мира с безусловным началом и средоточием всего существующего»⁶⁸.

Условия адекватного определения религии

Важно, чтобы философское определение религии было действительно *общим*, указывающим на существенные универсальные свойства (или свойство) религии в её сути; однако не менее важно, чтобы такое определение, будучи всеобщим, не оказалось «абстрактным» в дурном смысле слова. Ведь можно дать настолько широкое определение религии, что оно окажется по сути пустым, не позволяющим увидеть и выразить религиозную *специфику*. Вот пример. Профессор *И.Н. Яблоков* пишет: «В самой общей форме, на философском уровне, можно сказать: религия не просто вид каких-то связей, взаимоотношений и действий людей, некоторое функционирующее образование, форма общественного или индивидуального сознания; она есть одна из сфер духовной жизни общества, групп, индивида, способ практически-духовного освоения мира, одна из областей духовного производства. В качестве таковой религия представляет собой: 1) необходимо возникающий в процессе становления человека и общества аспект их жизнедеятельности, её активно действующий компонент; 2) способ выражения и преодоления человеческого самоотчуждения; 3) отражение действительности; 4) общественную подсистему; 5) феномен культуры. Названные аспекты задают пятимерный континуум, внутри которого осуществляется синтез различных определений»⁶⁹. Очевидно, что таким образом можно определить *любую* сферу духовно-социальной (культурной) жизни. Следовательно, это не определение религии, а определение всякого «аспекта жизнедеятельности» общества. Религия же *как таковая* здесь вообще не определена. Но

⁶⁶ Мень А., *прот.* История религии. Том 1. С. 177.

⁶⁷ Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве // Сочинения. В 2-х томах. Том 2. М., 1989. С. 14.

⁶⁸ Там же. С. 5.

⁶⁹ Введение в общее религиоведение. С. 175.

если она изначально не определена, о чём тогда мы должны вести речь в дальнейшем? О чём тогда написан весь тот учебник, из которого взята эта цитата?

Ясно одно: если признать религию (пока что не *содержание* религии, а сам *факт* её наличия) чем-то *реальным*, то характеризовать её нужно как *специфическое* отношение человека к *специфическому* объекту (или объектам), такое отношение, которое *определяет* его (человека) мировоззрение и является *основным* регулятором его жизни. Из этого начального положения, если оно принято, проистекают необходимые *условия определения религии*, то есть те принципы, которые мы, конструируя общее понятие религии, не можем обойти или упустить. Эти условия таковы:

- а) избегание психологизации религии (религия есть реальное *отношение*);
- б) рассмотрение религии как целого (религия есть *целостное* отношение);
- в) акцентирование специфического характера религиозного объекта (религия есть отношение к *специфическому* объекту);
- г) учёт специфического характера самого отношения к религиозному объекту (религия есть *специфическое* отношение к своему объекту).

В сумме: религия есть реальное, целостное и специфическое отношение человека к специфическому объекту. Уточним указанные условия определения религии.

а) Если религия есть *реальное отношение* (допустим, что мы пока не знаем, к чему или к кому), то она с необходимостью должна иметь не только субъективную, но и объективную сторону. Реальное отношение имеет своей предпосылкой несовпадение субъекта и объекта этого отношения. Поскольку субъект религиозного отношения – это определён человек, постольку объект этого отношения – определён *не* человек. Этот внечеловеческий объект может (на психологическом уровне) восприниматься и переживаться по-разному (эти субъективные явления и составляют предмет *психологии* религии как *частной* религиоведческой дисциплины), но сам *источник* этого переживания должен всегда полагаться вне самого переживающего: различие субъекта и объекта религиозного отношения имеет *онтологический* характер.⁷⁰

⁷⁰ «Большинство определений религии, – указывает о. Александр Мень, – страдает одним общим недостатком: они говорят почти исключительно о психологических предпосылках веры, о тех свойствах человеческой души, которые формируют мистические переживания. Если бы речь шла только о психологии религии, это было бы оправдано; но нас интересует самая сущность веры, и поэтому подобные определения оказываются недостаточными для нас. Никакой процесс невозможно понять, если не видеть в нём взаимодействия по меньшей мере двух компонентов. Можем ли мы, например, дать удовлетворительную характеристику познания, исходя только из субъективных свойств познающего человека? Если мы не включим в познавательный процесс самого предмета познания, то наша попытка окажется бесплодной. <...> Поэтому, определяя религию, мы должны включать в понятие о ней и начало внечеловеческое, в контакте с которым она возникает» (Мень А., *прот.* История религии. Том 1. С. 32–33).

б) Сущностное (философское) определение религии не должно сводить (редуцировать) религиозное отношение в целом к одному из его аспектов или элементов; наоборот, это определение должно возводить *всё* многообразие религиозных проявлений к единой для всех них основе, к единой сущности этих явлений, полагая последние как различные выражения указанной сущности. Так, религиозное отношение к религиозному объекту может выражаться (выявляться) и как мысль о нём (представление, учение), и как чувство к нему (переживание, эмоция), и как общение с ним (молитва, культ), и как принятие его в качестве идеала для воли (ценности, нравственность, право). Ни к одному из этих явлений нельзя свести сущность религии *вообще*, религии *как таковой*.⁷¹

в) Религия как таковая может быть адекватно определена, если признаётся специфический характер объекта религиозного отношения; это необходимо хотя бы для того, чтобы отличить религию от других типов человеческого отношения, от иных сфер духовной жизни. Объект религиозного отношения представлен в различных религиях по-разному; в самом *общем* смысле он может быть обозначен как «сверхъестественное»⁷², то есть нечто такое, что находится за пределами «человеческого мира» или выходит за эти пределы.

г) Само религиозное отношение к религиозному объекту признаётся специфическим (характерно религиозным), если оно определяется как *позитивное* и *тотальное*. Во-первых, к религиозному объекту можно относиться и равнодушно, и скептически, и критически, и отрицательно; ни один из этих видов отношения не образует религии. Только позитивное, положительное (осознанное и активное) отношение к религиозному объекту (каков бы он ни был) может быть названо религиозным. Во-вторых, тотальность религиозного отношения заключается в захваченности этим отношением всего субъекта, в координации всех его жизненных проявлений с его религиозностью.⁷³ Субъект религиозен в точном смысле слова, если он таков не только в теоретическом, но и в практическом

⁷¹ «Рационализм, – указывает академик Н.Н. Моисеев, – теснейшим образом связан с редукционизмом, который пытается свести изучение сложной системы к анализу совокупности простых моделей. Предполагается, что, зная свойство кирпичиков, можно представить себе и архитектуру дома – такова, грубо говоря, логика и мудрость редукционизма» (Моисеев Н.Н. Мир XXI века и христианская традиция // Вопросы философии. 1993. № 8. С. 4).

⁷² Ср.: Угринович Д.М. Психология религии. С. 11.

⁷³ «Религия, – пишет Н.А. Бердяев, – есть всё, должна быть всем, она не может быть частью, не может быть специальной функцией, подобно науке, политике, искусству. Начало религиозное по существу своему всепроникающее, всеодухотворяющее, ни от чего не отделимое, ничему не противоположимое (кроме начала антирелигиозного)» (Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. М., 1999. С. 261). Религия «имеет дело со всем человеком, а не с одной только его стороной» (Булгаков С.Н. Свет невечерний. М., 1994. С. 77). Религиозное «Начало» (объект религиозного отношения человека) «ничего не исключает, а потому истинное воссоединение с ним, истинная религия не может исключать, или подавлять, или насильственно подчинять себе какой бы то ни было элемент, какую бы то ни было живую силу в человеке и его мире» (Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 14). Ср.: Ильин И.А. О сущности правосознания // Собрание сочинений. В 10-ти томах. Том 4. С. 398–401.

смысле, то есть не только в сфере знания, но и в сфере действия (свободы). Наконец, специфика религиозного отношения состоит ещё и в том, что это отношение включает в себя прямой или косвенный, обязательный или необязательный *ответ* сверхъестественного на обращение к нему. Объект религиозного отношения *человека* выступает в то же время и как активный субъект этих отношений *наряду с человеком*. Иначе говоря, религия как таковая может быть положена только тогда, когда полагается некая *обратная связь*, некое *взаимное* общение (коммуникация) двух субъектов специфически религиозного отношения.⁷⁴

Таким образом, **религия есть коммуникация между человеком и сверхъестественным**. Такая коммуникация должна полагаться как *позитивная* (сознательно принимаемая человеком) и *тотальная* (охватывающая собой все проявления человеческой жизни).

Это – только *номинальное определение* религии в её сути. С помощью этого определения можно «найти», «узнать» религию в качестве предмета познания, «выделить» её из совокупности фактов и обстоятельств человеческого бытия. Только после этой операции можно приступить к *исследованию* религии.⁷⁵ Мы *нечто* называли религией; далее возникает вопрос: *что* есть то, что мы называли религией? Что представляет собой то явление, которое мы номинально обозначили как коммуникацию

⁷⁴ Религия – это всегда взаимное отношение (диалог) *двух* сторон: человеческой и сверхчеловеческой (Божественной). При определении религии надо всегда помнить об этом, не умаляя значения ни одной из сторон. *Пауль Тиллих* по этому поводу пишет (курсив всюду мой. – С.А.): «Как только кто-то заговаривает о религии, ему тут же задают вопросы с двух сторон: *кое-кто* из христианских теологов может спросить, не рассматривается ли здесь религия в качестве творческого элемента *человеческого* духа, а не как дар Божественного откровения. Если мы ответим, что религия есть аспект духовной жизни человека, от нас отвернутся. А кое-кто из секулярных учёных спросит: следует ли рассматривать религию как *устойчивое качество* человеческого духа, вместо того чтобы считать её результатом изменяющихся психологических и социальных условий. И если мы ответим, что религия есть *необходимый* аспект духовной жизни человека, они отвернутся, как и теологи, но в противоположную сторону. <...> Теологи, которые отрицают, что религия есть элемент духовной жизни человека, опираются на серьёзные доводы. По их мнению, смысл религии в том, что человек *получает* нечто, что приходит к нему извне, но дано ему и может выступать против него. Они утверждают, что человек не волен вступить в отношения с Богом и что Бог первым вступает в отношения с человеком. Мысль этих теологов можно свести к одной фразе: религия – не творение человеческого духа <...>, а дар Божественного Духа <...>. По отношению к Богу человек воспринимает и только воспринимает. Он не обладает свободой вступать в отношения с Богом. В этом, могли бы они добавить, смысл классического учения о рабстве воли, которую разработали Павел, Августин, Фома Аквинский, Лютер и Кальвин. Перед лицом этих свидетелей мы должны спросить: правомерно ли тогда говорить о религии как об аспекте *человеческого* духа?» (Тиллих П. Теология культуры. С. 237–238). Религия, по моему мнению, не «творение» человека и не «дар» Бога; религия – то и другое вместе, не «синтез», не нечто «третье», но, повторяю, первое и второе *вместе*. Религия есть *синергия*, само понятие о которой включает и Божественный призыв, и человеческий ответ на него; религиозное многообразие и есть выражение многообразия человеческих ответов на Божественное обращение к человечеству.

⁷⁵ В логике, как указывает *Н.О. Лосский*, выделяют *номинальное* (условное) и *категорическое* (реальное) определения. Первое из них называет «не найденный, а предположенный предмет»; переход от первого ко второму требует «установить, что в мире действительно существуют предметы, подходящие под это определение» (Лосский Н.О. Бог и мировое зло. М., 1994. С. 277).

между человеком и сверхъестественным?⁷⁶ Данный вопрос, который и устанавливает *исследовательское* обращение к религии, в свою очередь, имплицитно заключает в себе три вопроса, требующих последовательного решения (причём переход к каждому следующему вопросу возможен только при *положительном* ответе на предыдущий):

1. Реальна религия или нереальна? Существует ли она как таковая? Иными словами, присутствует ли в общечеловеческом культурном опыте коммуникация, переживаемая как религиозная? Ещё проще говоря: верят ли люди на самом деле в сверхъестественное и в свою коммуникацию с ним, или они просто обманывают друг друга? На этом уровне исследования религии главной проблемой является проблема религиозного *факта*.

2. Действительна религия или недействительна? Насколько религия, установленная как реальный факт (как феномен культуры), есть религия по своей *сущности*? Иными словами, на самом ли деле коммуникация, переживаемая и представленная в культурном опыте как религиозная, является действительно коммуникацией между человеком и *сверхъестественным*? Ещё проще: во что на самом деле верят религиозные люди? Что есть (на самом деле) то, во что они верят? На этом уровне главной проблемой выступает проблема религиозной *идеи*.

3. Совершенна религия или несовершенна? Насколько действительная религия соответствует своему понятию в *абсолютном* измерении? Иными словами: является ли *действительная* коммуникация человека со сверхъестественным *истинной* религиозной коммуникацией, то есть вполне соответствующей самим понятиям «коммуникации» и «сверхъестественного»? Ещё проще: с кем (с чем) должно вступать в коммуникацию, чтобы она оказалась *подлинно религиозной*, а с кем (с чем) не должно? Как надо верить тому, кому (чему) надо верить? Иначе говоря, это «вопрос об истинности верований»⁷⁷. Здесь главная проблема – это проблема религиозного *идеала*.

Итак, основные вопросы, стоящие перед исследователем религии, суть вопросы о реальности религии (это сфера компетенции научного религиоведения)⁷⁸, о действительности религии (сфера компетенции философии религии) и о совершенстве

⁷⁶ Номинальное определение всегда предшествует исследованию определённого. «Мы спрашиваем, что есть это? – пишет Хайдеггер. – Но вопрос "что есть нечто?" остаётся всё-таки многозначным. Мы можем спросить: что это там вдали? И получим ответ: дерево. Ответ заключается в том, что некой (*пока что* некой. – С.А.) вещи, точно нами не распознанной, мы даём имя. И всё же можно спросить далее: что есть то, что мы называем деревом? <...> Это та форма вопрошания, которую развили Сократ, Платон и Аристотель» (Хайдеггер М. Что это такое – философия? // Вопросы философии. 1993. № 8. С. 115); иначе говоря, это уже философский вопрос о пока что *некоем* «что», вопрос, заставляющий от указания перейти к выявлению «идеи», «сущности» указанного.

⁷⁷ Шердаков В.Н. Философия религии и религиозная философия // Вопросы философии. 1995. № 2. С. 185.

религии (сфера компетенции религиозной философии религии).⁷⁹ Понятно, что только *религиозная философия религии* способна задавать все три вопроса и, пытаясь дать на них ответ, стремиться к *полному* познанию религии вообще.

2.2. Этимология термина «религия»

Чтобы разобрать весь комплекс вопросов, связанных с философским определением религии, надо начать с наиболее, на первый взгляд, простого – с этимологии самого термина «религия».

Обозначение религии в древних языках

Слово «религия» (*religio*) – латинского происхождения; в древнем Риме оно употреблялось преимущественно для обозначения *обязанностей человека по отношению к сверхъестественным силам или существам*. Состав этих обязанностей обозначался через богатый спектр значений указанного термина: в качестве *religio* понималось и совестливое отношение к чему-либо, и добросовестность, и аккуратность, и особое отношение к «священному»: благоговение, набожность, мнительность, благочестие, вера, страх, суеверие, долг, священнодействие.⁸⁰ Вот это латинское слово и перешло постепенно во все языки европейских народов как основной термин для обозначения коммуникации между человеком и сверхчеловеческим миром. Иные, близкие по смыслу термины («вера», «благочестие», «исповедание», «культ» и т.д.) оказались гораздо более узкими и частными по отношению к общему базовому термину «религия», указывая лишь на одну какую-либо часть (сторону, признак) религии вообще.⁸¹

Общего исконного индоевропейского слова для именования явления, которое обозначается латинским *religio*, не существует⁸². До повсеместного распространения этого термина взаимоотношения человека со сверхъестественными силами в разных языках обозначались с помощью различных слов. В греческом языке, например, употреблялось слово εὐσεβεία, что значит «благочестие», «набожность», «благоговение», «почтение к богам, родителям и отечеству»; εὐσεβέω значит «быть благочестивым» в смысле

⁷⁸ Если наука о религии заявляет претензии на вынесение сущностных (истинностных) суждений о своём предмете, она в таком случае вступает в противоречие своей природе и свидетельствует тем самым о собственной идеологической ангажированности.

⁷⁹ Ставя вопрос о религиозном *совершенстве*, религиозная философия религии получает в своё распоряжение наиболее адекватный критерий религиозной типологии.

⁸⁰ Петрученко О. Латинско-русский словарь. М., 1994. С. 546.

⁸¹ Буткевич Т. Религия, её сущность и происхождение. Кн. 1. Харьков, 1902. С. 6.

⁸² Введение в общее религиоведение. С. 170.

«исполнять свой долг, свои обязанности по отношению к богам (родителям, отечеству)»⁸³. Слово εὐσέβεια происходит от σέβω – «благоговеть», «почитать», «стыдиться», «бояться» (ср.: σέβας – «благоговейный страх» или даже «предмет страха») ⁸⁴. Указанный термин соединял в себе как собственно религиозные, так и общественно-политические смыслы. Так, например, для Перикла и его учителя Анаксагора (согласно сообщению Плутарха)⁸⁵ εὐσέβεια была связана с рационалистическим этико-политическим мировоззрением (в отличие от понимания данного термина Платоном и Плутархом)⁸⁶; это слово обозначало для них не столько «настроенность» по отношению к богам, сколько набор политических принципов и ориентаций. В этом случае εὐσέβεια противопоставлялась «суеверию», «суеверному страху» (δεισιδαιμονία)⁸⁷, хотя последний термин тоже иногда употребляется со значением «благочестие» или «богобоязненность».

Находится и другой эквивалент латинскому *religio* в греческом языке – ἀλέγω, то есть «заботиться», «обращать внимание», «исполнять долг»; например, ленивые собаки именовались в Греции κύνες οὐκ ἀλέγουσαι, «собаки, не исполняющие свой священный долг», иначе говоря, с учётом латинского эквивалента, «нерелигиозные собаки»⁸⁸.

В древнегреческом языке слову *religio* соответствует также θρησκεία; первоначально оно означало «обряд», «соблюдение культовых предписаний» (θρησκεύω – «тщательно исполнять религиозные обряды», «быть строго религиозным») ⁸⁹; затем это слово стало обозначать *religio* как «единство, совокупность верований и культовой практики»⁹⁰; позже, в Новом Завете указанный термин значит «богопочитание», «служение», «поклонение», «*религия*»⁹¹ (θρησκός – «набожный», «благочестивый», «*религиозный*») ⁹². Итак, древнее греческое наименование религии, зафиксированное в указанных выше терминах, по преимуществу означало *тщательное исполнение обязанностей по отношению к тому, что вызывает благоговейный ужас*.

Фридрих Хайлер (*Heiler F. Die Religionen der Menschheit. Stuttgart. 1982. S. 17*) приводит следующие параллели и эквиваленты для слова «религия» из других языков:

⁸³ Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. М., 1991. Ст. 558.

⁸⁴ Там же. Ст. 1124–1125. Ср.: Буткевич Т. Религия, её сущность и происхождение. С. 14.

⁸⁵ Бергер А.К. Анаксагор и афинская демократия // Вестник древней истории. 1960. № 3. С. 66.

⁸⁶ Там же. С. 67.

⁸⁷ Там же. С. 66.

⁸⁸ Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. Ст. 50; Библихин В.В. Философия и религия // Вопросы философии. 1992. № 7. С. 36–37.

⁸⁹ Дворецкий И.Х. Древнегреческо-русский словарь. Том 1. М., 1958. С. 796; Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. Ст. 612.

⁹⁰ Введение в общее религиоведение. С. 171.

⁹¹ Греческо-русский словарь Нового Завета. М., 1997. С. 104.

⁹² Там же; Дворецкий И.Х. Древнегреческо-русский словарь. Том 1. С. 796.

китайское *chiao* [цзяо], индийское *dharma*, арабское *din*, древнее германское *ê*.⁹³ Так, например, в рамках единой традиции даосизма в Китае различаются даосизм как философская школа (дао *цзя*) и даосизм как совокупность мистических воззрений и магических практик (дао *цзяо*), то есть как религия⁹⁴. Буквальное значение слова *цзяо* – «учение»⁹⁵.

Соответствующий *religio* термин в санскрите – *dharma* (от арийского корня *dhar* – «утверждать», «поддерживать», «защищать»); это слово значит «учение», «доктрина», «добродетель», «долг», «моральное качество», «справедливость», «закон», «образец», «норма», «истина», «порядок» и т.п. (конкретное значение всегда зависит от контекста).⁹⁶ Чаще всего это слово в близком к *religio* смысле употребляется по отношению к народному образу жизни, к сумме обычаев и правил, определяющих этот образ.⁹⁷ Характерно, что в конце IV – начале III века до Р.Х. грек *Деймах* (посол Антиоха I к индийскому царю Биндусаре) написал сочинение о религиозных верованиях индийцев, назвав его *Περὶ εὐσεβείας*. В греческой версии «Эдиктов» индийского царя Ашоки (III в. до Р.Х.) *εὐσεβεία* как раз употребляется в качестве эквивалента санскритского *dharma*.⁹⁸

Употребляемое в мусульманстве слово *din* первоначально (в доисламской Аравии) означало «власть», «подчинение», «обычай»; впоследствии это слово стало употребляться в качестве общего термина для обозначения безусловного подчинения человека власти Аллаха.⁹⁹ В самом общем смысле *din* эквивалентно понятию «религия» (прежде всего – мусульманство), «совокупность религиозных обязанностей».¹⁰⁰ Это общее понятие, в свою очередь, включает в себя «*иман*» (что значит «вера», конкретно – вера в истинность мусульманской религии), «*ислам*» (предание себя Богу, *покорность*, выражающаяся в исполнении религиозных предписаний, так называемых «пяти столпов веры»), «*исхан*» (нравственная добродетель, практическое совершенствование в искренности веры, от арабского «истовость», «совестливость», «чистосердечие»).¹⁰¹

Свои эквиваленты слову *religio* можно обнаружить и в древнееврейской религиозной традиции. В языке ветхозаветного Писания, указывает С. Пилкингтон, «вы не найдёте

⁹³ См.: Винокуров В.В. Феномен сакрального, или Восстание богов // Социо-логос. Вып. 1. М., 1991. С. 447.

⁹⁴ Торчинов Е.А. Даосизм. СПб., 1999. С. 10–11; Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 135.

⁹⁵ Торчинов Е.А. Даосизм. С. 11.

⁹⁶ См.: Буддизм: Словарь. М., 1992. С. 119–120; Топоров В.Н. Дхаммапада и буддийская литература // Дхаммапада. Рига, 1991. С. 84–85; Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М., 1988. С. 362–373.

⁹⁷ Введение в общее религиоведение. С. 171.

⁹⁸ Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Индия в древности. М., 1985. С. 593.

⁹⁹ Яблоков И.Н. Религиоведение. М., 1998. С. 223.

¹⁰⁰ Ислам: Краткий справочник. М., 1986. С. 51.

¹⁰¹ Яблоков И.Н. Религиоведение. С. 223; Ислам: Краткий справочник. С. 51.

слова, которое означало бы религию».¹⁰² В иврите это слово отсутствует. Наиболее близким по смыслу является слово «*даат*» («познание», «знание»), которое, вообще говоря, «относится к области законов или обычаев». Оно употребляется в «раввинистических писаниях», когда речь идёт, например, о требовании, чтобы замужняя женщина, выходя из дому, покрывала голову (Ктубот 7:6); это и есть «даат». Этот традиционный обычай (как и многие другие) связан именно с религией, и в раввинистическом комментарии к книге Есфирь (8:17) слово «даат» чётко трактуется как «вероисповедание» (Мегилла 12 а).¹⁰³ Ещё одним термином, который входил в древний словарь иврита и в иудейскую религиозную терминологию, является «*эмуна*» (вера). Под «верой» в еврейской Библии подразумевается не столько набор догм, которые можно описать без необходимости верить в них, сколько «установка, которая, будучи однажды принятой, служит основанием для действия».¹⁰⁴ Вера включает в себя доверие человека Богу, моральные обязательства и послушание. Это слово означает, прежде всего, «быть преданным».¹⁰⁵ Кроме того, в Ветхом Завете религия описана как *хождение перед Богом* (Быт 5:24, 6:9), *хождение в Истине* (Пс 25:3), *путь Божий* (Пс 24:4, 26:11, 50:15 и др.), *страх Божий* (Исх 1:17, Пс 110:10 и др.), *богопознание* (Ос 4:1, 6:6), *устав Закона Божия* (Чис 19:2), *служение Господу* (Исх 12:25–27 и др.) или *Завет* (Быт 9:8–17).

В христианском Новом Завете используются понятия «благочестие» (Деян 3:12, Иак 1:26–27, 1 Тим 3:16 и др.), «вероисповедание» (Деян 26:5), «служение Богу» (Ин 16:2) и, в своеобразной сумме у апостола Павла, – «усыновление и слава, и заветы, и законоположение, и богослужение, и обетования» (Рим 9:4). При переводе Библии на латинский язык (т.н. «Вульгата», то есть «Общедоступная») бл. *Иероним Стридонский* (V век) все те слова, которые имели отношение к описанию сферы богообщения, стремился передавать привычным ему латинским *religio*. Так данный термин становится общеупотребительным сначала среди западных христиан, а затем и во всём христианском мире.¹⁰⁶ В русском языке слово «религия» известно с XVIII века; ранее указанного времени употреблялось слова «вера» и производные от него.¹⁰⁷

Почему же термин, первоначально обозначавший языческий, политеистический способ общения со сверхъестественным, был принят противниками язычества и получил всеобщее распространение в теистической культуре? Почему ради него христианские

¹⁰² Пилкингтон С.М. Иудаизм. М., 1998. С. 5.

¹⁰³ Там же. С. 12–13.

¹⁰⁴ Там же. С. 13.

¹⁰⁵ Там же. С. 14.

¹⁰⁶ Буткевич Т. Религия, её сущность и происхождение. С. 5.

¹⁰⁷ Яблоков И.Н. Религиоведение. С. 223.

писатели и богословы пожертвовали библейскими обозначениями религиозного отношения? Нельзя ли в самом этом слове (как в таком термине, который, видимо, способен указать на некую инвариантную сущность обозначаемого им рода явлений) найти подход к пониманию сути религии? Попробуем рассмотреть *основные* гипотезы относительно его происхождения.

Гипотеза Цицерона

Первая гипотеза принадлежит римскому философу и общественному деятелю *Цицерону* (106–43 гг. до Р.Х.). Тот факт, что Цицерон занимался исследованием происхождения слова *religio*, свидетельствует о том, что для представителей поздней античности происхождение и первоначальное значение этого слова уже было неясным, что и порождало многочисленные противоречивые гипотезы. Согласно Цицерону, *religio* происходит от *relegere* – «перечитывать», «передумывать», «вспоминать», «пересматривать», «возвращаться», «идти назад», «созерцать», а также «отлагать в сторону», «откладывать для особого употребления», «выделять из числа обыкновенных вещей», «относиться к чему-либо с особым вниманием и почтением»¹⁰⁸. *Relegere* в свою очередь происходит от *legere*, то есть «читать», «рассматривать», «проходить»¹⁰⁹ (ср. русские слова «читать» и «почитать»).

Выстраивая свою гипотезу, Цицерон обращает особое внимание на *специфику* термина *religio*, на его *интегральный* характер. Во-первых, он отделяет понятие «религия» от таких смежных терминов, как «благочестие», «вера», «культ» и т.п. «Есть и были ранее философы, – пишет Цицерон, – которые считают, что боги совершенно не пекутся о человеческих делах. Если их мнение истинно, то какое может быть благочестие (*pietas*)? Какая набожность (*sanctitas*)? Какая религия (*religio*)?» Здесь же упоминается и «поклонение» (*cultus*). «А если не будет благочестия, то вместе с тем неизбежно исчезнут и набожность, и религия. Если же и эти исчезнут, то последует великий переворот всей жизни и великое смятение, и, пожалуй, с исчезновением благочестивого отношения к богам не устранился ли также вера (*fides*) и человеческое сообщество и самая совершенная из всех добродетелей – справедливость?» (О природе богов I 3-4). Цицерон высказывает пожелание, чтобы «философы, собравшись вместе, рассмотрели бы и обсудили, что должно думать о религии, благочестии, набожности, обрядах, вере, клятве, что о храмах, святилищах, торжественных жертвоприношениях» (О природе богов I 14). Как видим,

¹⁰⁸ См.: Петрученко О. Латинско-русский словарь. С. 546; Буткевич Т. Религия, её сущность и происхождение. С. 7.

подчёркивая значительную роль религии в жизни римского общества, Цицерон не смешивает термин *religio* со словами, близкими к нему по значению.

Во-вторых, Цицерон отделяет религию от суеверия и именно в этой связи высказывает свою гипотезу об образовании слова *religio*. «Не только философы, – пишет он, – но и предки наши делали различие между религией и суеверием» (О природе богов II 71). Религия «состоит в благочестивом поклонении богам» (О природе богов I 118), суеверие же основано «лишь на догадках» (О дивинации II 147). Значит, «если суеверие следует отбросить, то при этом вовсе не отбрасывается религия. Ведь мудрому свойственно сохранять и соблюдать установления предков и священные обряды. А красота мира и порядок, который царит на небесах, побуждают род человеческий признать существование некоей вечной превосходной природы и преклоняться перед ней» (О дивинации II 148). «Поэтому, – продолжает Цицерон, – так же как следует распространять и поддерживать религию, которая сочетается с познанием природы, так суеверие следует вырывать со всеми его корнями» (О дивинации II 149). Таким образом, следует принципиально различать суеверие и религию. «Ибо те, которые целыми днями молились и приносили жертвы, чтобы их дети пережили их, те были названы суеверными (*superstitiosi*) <...> А те, которые над всем, что относится к почитанию богов, усердно размышляли и как бы перечитывали (*relegerent*), были названы религиозными (*religiosi*) от *relegere* <...> Итак, из двух слов “суеверно” и “религиозно” первое стало обозначать порицание, а второе – похвалу» (О природе богов II 72).¹¹⁰

Традиция словообразования в латинском языке вполне допускает производство *religio* от *relegere*¹¹¹; поэтому гипотеза Цицерона представляется вполне обоснованной.

¹⁰⁹ Петрученко О. Латинско-русский словарь. С. 360.

¹¹⁰ Современник и друг Цицерона пифагореец Нигидий Фигул (98–45 гг. до Р.Х.), известный своей широкой учёностью, считал, напротив, что религиозность есть то же самое суеверие, только «чрезмерное»; тем самым он отличал «религию» от «набожности», считая первую «пороком» (Авл Геллий. Аттические ночи IV 9, 1–2). Авл Геллий (II в. по Р.Х.) возражает Нигидию Фигулу, указывая на то, что религиозным называют не только человека, погрязшего «в суеверных обрядах», но и человека «с безупречной репутацией», не пренебрегающего законами и уважающего их (Аттические ночи IV 9, 3). Подобным же образом противоположное значение имеют фразы «религиозный день» и «религиозное место»: первая означает «день дурных предзнаменований», в который «следует воздерживаться от жертвоприношений и не начинать никакого нового дела», а вторая – «священное место». Знаменательно, что и Цицерон имел в виду оба эти значения термина «религиозный»: в письмах к Аттику (IX 5, 2) он говорит об одном из дней дурного предзнаменования, а в речи «О назначении обвинителя» употребляет фразу «*religiosa delubra*» для обозначения не зловещих или роковых мест, а преисполненных святости и глубокого почитания (Аттические ночи IV 9, 4–7). Термин «религиозный» оказывается, таким образом, амбивалентным, включающим в себя (или подразумевающим) как позитивные, так и негативные смысловые коннотации. В этом нет ничего исключительного: термин «этический», например, подразумевает всё относящееся к добру и злу, термин «эстетический» – всё относящееся к прекрасному и безобразному, термин «логический» – всё относящееся к истине и лжи.

¹¹¹ Буткевич Т. Религия, её сущность и происхождение. С. 9.

Гипотеза Лактанция

Автором другой известной гипотезы происхождения слова *religio* считается христианский писатель и богослов-апологет IV века *Лактанций*. Согласно его мнению, *religio* происходит от *religare* – «воссоединять», «прикреплять»; последнее, в свою очередь, произведено от *ligare* («вязать», «соединять») путём присоединения приставки *re*, означающей возобновление, повторение, восстановление (в данном случае – восстановление связи). Не соглашаясь с мнением Цицерона (а Лактанций сам был прозван «христианским Цицероном»), он пишет: «Мы произведены на свет с тем условием, чтобы воздавать подобающую честь Богу, нас создавшему. К сему мы должны всегда стремиться и прибегать, и сими узами благочестия связаны мы (*religati sumus*) с Богом. Отсюда происходит и самое имя "религия", а не от слова *relegere*, как то истолковал Цицерон. Имя религии происходит от уз, соединяющих нас с Богом: чрез благочестие Он привязал (*religaverit*) нас к Себе с тем, чтобы мы служили Ему как Господу и повиновались Ему как Отцу».¹¹² Данную точку зрения в той или иной степени поддерживали бл. Иероним Стридонский, бл. Августин, Фома Аквинский, а также *Баумгартен* (1714–1762). С точки зрения латинской этимологии мнение Лактанция выглядит не менее безупречным, чем гипотеза Цицерона.¹¹³

Сравнение гипотез Цицерона и Лактанция

Обе изложенные выше гипотезы представляются в равной степени этимологически обоснованными. «Тем не менее, – признаёт один из православных богословов XIX века, – историческая очевидность, кажется, на стороне цицероновского взгляда»¹¹⁴. По мнению современного французского лингвиста Э. Бенвениста, слово *religio* как по семантике, так и по морфологии связано именно с *relegere* и точно отражает содержание языческого благочестия, изначально являвшегося «рефлексивным действием, связанным с религиозным страхом»¹¹⁵. Если сравнивать указанные гипотезы только на основании историко-этимологического критерия, то преимущество надо отдать, безусловно, мнению Цицерона. Слово *religio* вошло в употребление в дохристианской культуре, и потому оно выражало собой языческое понимание смысла коммуникации людей со сверхчеловеческим миром. На мнении же Лактанция отразилось чисто христианское

¹¹² *Лактанций*. Творения. СПб., 1848. С. 327.

¹¹³ Буткевич Т. Религия, её сущность и происхождение. С. 12.

¹¹⁴ Борис, архим. Общее введение в круг богословских наук. Киев, 1890. С. 26.

¹¹⁵ Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995. С. 394. Цит. по: Введение в общее религиоведение. С. 171.

понимание религии как союза (со-узничества) человека с Богом; однако такого представления о религии древние римляне не имели и не могли иметь.¹¹⁶ Религиозность римлян проявлялась в особенно тщательном соблюдении всех подробностей, относящихся к культу богов, что объясняется чувством *страха* перед ними¹¹⁷, боязнью оскорбить их неисполнением хотя бы самой мельчайшей детали обрядности и тем самым вызвать их гнев.¹¹⁸

Древние римляне вообще приписывали существенное значение религии именно как осторожности, опасению, страху, боязни богов, откуда проистекала и неременная аккуратность в исполнении религиозных обязанностей (что заметно ещё у греков). Римский язычник не столько верил в богов и духов, сколько стремился разобраться в устройстве потустороннего мира¹¹⁹, дабы не нарушить правила общения с ним и тем самым обезопасить себя от негативного воздействия с его стороны. Достаточно было подробно соблюсти технику ритуала¹²⁰, чтобы добиться расположения обитателей сверхчеловеческого мира¹²¹. Религиозное чувство римлян, как пишет *А.Ф. Лосев* (ссылаясь на Г. Буассье), «очень осторожное, малодоверчивое». Римлянин не столько верит своим богам, сколько не доверяет им. Он стремится держаться подальше от богов¹²². Настроение, душевное состояние, вера играли малозначительную роль в римской религии. Надо было уметь выполнить *форму* культа, – бог при этом не мог не оказать помощи.¹²³ Религия для римлянина оказывалась «вдумчивой добросовестностью»¹²⁴, то есть сочетала в себе пунктуальность с созерцательностью, формальную тщательность («технологичность») с отстранённостью. На такой характер религии и указывает гипотеза Цицерона. Однако создаётся впечатление, что религиоведение так и не осуществило

¹¹⁶ См.: *Буткевич Т.* Религия, её сущность и происхождение. С. 13.

¹¹⁷ О связи религии и страха свидетельствует и сам Цицерон, утверждавший, что «религия заставляет бояться и чтить некое высшее существо, которое называют божественным», что «религию, состоящую в страхе (*in metu*) и почитании богов, называют благочестием» (цит. по: *Буткевич Т.* Религия, её сущность и происхождение. С. 14).

¹¹⁸ *Буткевич Т.* Религия, её сущность и происхождение. С. 13.

¹¹⁹ *Кураев А.* О вере и знании – без антиномий // Вопросы философии. 1992. № 7. С. 46.

¹²⁰ А.Ф. Лосев называет это «мелочной регламентацией обрядности»; римляне «думали, что неимоверной детализацией и буквальностью исполнения в области обряда можно гарантировать себя от несчастий и страданий» (*Лосев А.Ф.* Эллинистически-римская эстетика I–II вв. н.э. М., 1979. С. 37).

¹²¹ «Римлянин понимал под религией, – утверждает известный историк *В.В. Болотов*, – не внутреннее убеждение, которое не доказуемо, а факт внешнего, обрядового почитания. <...> Даже греки с понятием атеизма соединяли понятие римское (то есть формально-юридическое. – *С.А.*) и понимали атеизм как отказ от принесения жертвы. Известно, что Сократа обвиняли в безбожии, но из защитительной его речи ясно, что он чтит богов; следовательно, безбожниками признавали тех, кто отказывался приносить жертвы богам» (*Болотов В.В.* Лекции по истории древней Церкви. Том 2. М., 1994. С. 31–32).

¹²² Если выразить одним словом тот инвариант, который объединяет все значения глагола *relegere*, то это будет, видимо, слово «отступать» (ср. *relegare* – «отсылать», «удалять»). Для римлянина *быть религиозным* значило *соблюдать дистанцию*, «держаться подальше от богов».

¹²³ *Лосев А.Ф.* Эллинистически-римская эстетика I–II вв. н.э. М., 1979. С. 37.

¹²⁴ *Бибихин В.В.* Философия и религия. С. 37.

окончательный выбор между двумя указанными гипотезами. В одном из современных религиоведческих словарей (Учебный словарь-минимум по религиоведению под редакцией профессора И.Н. Яблокова) приведены как равноценные обе версии происхождения этого слова¹²⁵. Гипотеза Лактанция иногда упоминается в научной литературе вообще как единственная. Так, Т. Ворожейкина, Е. Рашковский и А. Умнов пишут: «Сама этимология слова “религия” указывает на процесс непрерывного возобновления, восстановления коммуникации», ибо этот термин происходит от латинского *religare* – «восстанавливать связь, воссоединять»¹²⁶.

Всё же надо признать, что слово *religio* исторически произошло именно от глагола *relegere*, как и полагал Цицерон. Возникнув в языческой культуре, это слово и не могло означать ничего другого, кроме языческого же понимания смысла отношений между человеком и потусторонним. Эти отношения заключались, с одной стороны, в страхе как их порождающем начале, а с другой – в тщательности исполнения обрядов внешнего богопочитания¹²⁷. Следовательно, термин *religio* мог изначально возникнуть только как выражение разрыва, расстояния, дистанции между человеком и божественным миром; такое *наличное* состояние богооставленности и отчуждения как раз и характерно для язычества. Поэтому-то в историко-этимологическом смысле верна гипотеза язычника Цицерона, а не христианина Лактанция. Последний смотрел на религию с точки зрения её совершенства, её *должного* содержания, поэтому и возводил происхождение самого слова не к «отступанию», а к движению навстречу, к «возобновлению связи». Объяснение Лактанция свидетельствует о том, что при переходе от язычества к христианству изменилось само понимание религии и религиозности: страх, вызывающий отчуждение, перестал быть доминантой религиозного отношения и, сохранившись в комплексе религиозных чувств, уступил ведущее место любви (которая в язычестве всегда оттесняется страхом)¹²⁸. Понятие страха Божия присутствует в христианстве как необходимый, но не определяющий элемент религии; можно сказать, что здесь *не страх есть источник религии, а религия есть источник страха*; иначе говоря, согласно христианскому мировоззрению, религиозный страх *свидетельствует о религиозной реальности, а не порождает её*. Христианин боится не мести богов, как язычник, но

¹²⁵ «Лат. *religio* – совестливое отношение, совестливость, благочестие, набожность, страх Божий, святость, почитание, культ, предмет культа: *relegere* – идти назад, возвращаться, снова читать, обдумывать, собирать, созерцать, бояться или *religare* – вязать, связывать, привязывать, сковывать» (Яблоков И.Н. Религиоведение. С. 461).

¹²⁶ Диа-Логос. Религия и общество. Альманах. 1997. М., 1997. С. 61.

¹²⁷ Буткевич Т. Религия, её сущность и происхождение. С. 15.

¹²⁸ По словам Э. Тайлора, «у примитивных людей религиозное почитание обуславливается скорее страхом, чем любовью» (Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989. С. 437).

боится быть недостойным Божественной любви¹²⁹. Но поскольку страх в том или ином виде всё же входит в содержание религиозного опыта как в язычестве, так и в христианстве¹³⁰, то понятно, почему латинское *religio* получило в христианстве такое широкое распространение.

Итак, слово «религия» у римлян обозначало культурно-психологическое явление, связанное со страхом перед потусторонним миром. Это слово могло быть заимствовано христианством только в том случае, если бы в самом христианстве нашлось нечто такое, что так или иначе соответствовало бы языческому религиозному чувству. Присутствие страха в комплексе христианских религиозных переживаний обусловило возможность переноса термина (правда, с изменением его *конкретного* смысла)¹³¹.

Переход к вопросам об «источнике» и «природе» религии

Обращение к этимологии слова «религия» помогло выявить некоторые аспекты понимания происхождения данного слова и трансформации его первоначального смысла. Однако это лишь *предварительный шаг* к познанию сути религиозной коммуникации. Опыт философии религии показывает, что эта суть может быть познаваема двумя способами: а) путём сосредоточения на вопросе об *источнике* религии; б) путём

¹²⁹ Буткевич Т. Религия, её сущность и происхождение. С. 16.

¹³⁰ О страхе Божиим см.: Рим 3:18; 2 Кор 5:11, 7:1; Еф 5:21; Флп 2:12; Кол 3:22; Евр 12:28–29; Откр 14:7, 15:4.

¹³¹ Для большей полноты картины надо упомянуть ещё две известные в истории гипотезы о происхождении слова *religio*, по одной с языческой и христианской стороны. Так, *religio* можно было пытаться произвести от *relinquere* («оставлять», «удаляться» и т.п.), откуда также «реликт» и «реликвия» (см.: Буткевич Т. Религия, её сущность и происхождение. С. 7; Петрученко О. Латинско-русский словарь. С. 547). Авторство этого предположения установить трудно. Римский грамматик V века по Р.Х. Макробий указывает на знаменитого римского оратора и юриста *Сервия Сульпиция Руфа*, современника Цицерона (Буткевич Т. Религия, её сущность и происхождение. С. 10); Авл Геллий – на римского юриста *Мазурия Сабина* (первая половина I в. по Р.Х.), который в своих «Записках об исконном» якобы писал о том, что религиозным «является то, что по причине некоей святости изъято и скрыто от нас; само слово произошло от *relinquendo* (“оставления”), подобно тому как *caeremoniae* (“священнодействие”) – от слова *carendo* (“воздержание”, “отказ”)); по толкованию Мазурия Сабина получается, что «религиозное» – это храмы и святилища, «куда нужно ходить не часто и не просто так <...> и более страшиться и уважать, нежели превратить это в обычное для себя занятие» (Аттические ночи IV, 9, 8–9). Некоторые исследователи приписывают авторство этой гипотезы *Вергилию* (см., напр.: Хрисанф, архим. Религии древнего мира в их отношении к христианству. Том 2. СПб., 1873. С. 573). Впрочем, кому бы ни принадлежало это предположение, оно не может быть принято, потому что невозможно указать никаких оснований для производства *religio* от *relinquere* (Буткевич Т. Религия, её сущность и происхождение. С. 10). Далее, у бл. *Августина* (О Граде Божиим X 3) встречается версия о происхождении *religio* от *reeligere* («снова избирать»): «Избирая (*eligentes*), или лучше (так как мы теряли Его по небрежению) – вторично избирая (*reeligentes*) Его (откуда, говорят, происходит и слово “религия”), мы стремимся к Нему с любовью, чтобы, достигши, успокоиться». Однако это мненис *Августина* имсст невысокое значенис: хотя глагол *reeligere* в латинском языке и возможен, но в действительности он не встречается ни у одного из древнеримских писателей; да и сам *Августин*, видимо, не придавал серьёзного значения своему предположению; как известно, он долго колебался между версиями Цицерона и Лактанция, а своё мнение высказал только случайно (Буткевич Т. Религия, её сущность и происхождение. С. 12). По сути дела, это искусственное словопроизводство лишь

интерпретации специфического характера (*природы*) религиозного отношения к этому источнику. Источником религии здесь назван *объект религиозного отношения человека*, источник религиозного отношения есть то, что *вызывает* это отношение, то, без чего не к чему было бы религиозно относиться. Природой религии здесь называется *сущность отношений между человеком и источником религии* как именно религиозных, *специфически религиозных* отношений. Философское исследование требует внимания к обоим этим способам познания религии; тем не менее, мы видим, что в той или иной конкретной философской концепции, как правило, преимущественное внимание уделяется какому-то одному из этих двух способов (то есть интерпретируется либо *в основном* источник религии, либо *в основном* её природа). Это в некотором смысле даже удобно в дидактическом плане: у нас появляется возможность выстроить некую логическую последовательность рассмотрения основных доктрин в области философии религии. Вначале это рассмотрение будет касаться основных гипотез об источнике религии (иначе говоря, об объекте религиозного отношения человека), затем – о её природе. В основу указанной последовательности полагается не хронологический, а логический принцип, помогающий эксплицировать (насколько это возможно) «развёртывание», «восхождение» *философской идеи религии* к наибольшему её совершенству (или, если угодно, к наибольшей «полноте»). Будет рассмотрена, конечно, не личная религиозность тех или иных философов (об этом дано судить не нам), но те идеи, которые они высказали о сути религии, и те следствия (теоретические и практические), которые вытекают из этих идей.

Контрольные вопросы

1. Каковы, с точки зрения философии, недостатки атеистических и теологических определений религии?
2. В чём состоит значение этимологического исследования термина «религия»?

Темы рефератов и контрольных работ

1. Определения религии: классификация.
2. Происхождение термина «религия»: гипотеза Цицерона и её критики.
3. Гипотеза Лактанция о происхождении слова «религия»

конкретизирует содержание гипотезы Лактанция, к которой склонялся бл. Августин и которую он, видимо, желал усилить.

4. «Religio» Вульгаты и библейские соответствия.

Раздел 3. ИСТОЧНИК РЕЛИГИИ

3.1. Религиозные и нерелигиозные гипотезы

Гипотезы, так или иначе отвечающие на вопрос об источнике религии (объекте религиозного отношения) можно разделить на а) *религиозные* (религиозно-философские, теологические) и б) *нерелигиозные* (философские, научно-философские).

А. Религиозные воззрения на объект религиозного отношения, оформленные в виде доктрины (не оформленные таким образом воззрения мы не можем учитывать в курсе философии религии), подразделяются на три вида в зависимости от господствующей точки зрения относительно сути сверхъестественного. Во-первых, это *пантеистическая* точка зрения, согласно которой божество имманентно эмпирическому миру (природе) как его мистическая сущность. Объектом религиозного отношения здесь выступает безличное универсальное начало, производящее из себя и заключающее в себе всё существующее. Целью общения с таким религиозным началом провозглашается слияние с ним. Во-вторых, это *деистическая* позиция, согласно которой Бог трансцендентен природе и, по сути, является для человека только высшей идеей, содержанием его исповедания. В-третьих, это *теистическая* точка зрения, в соответствии с которой Бог одновременно и трансцендентен, и имманентен миру. Объект религиозного отношения в теизме – это личное абсолютное Существо, обладающее бесконечной свободой, совершенным знанием и безграничными возможностями. Целью религиозной активности здесь объявляется святость (преображение) как уподобление Богу, как достижение человеком такого онтологического статуса, который позволяет ему находиться в состоянии прямой коммуникации (сопричастности) с Богом. В зависимости от того, как понимается религиозное начало (помещается ли оно в имманентном, в трансцендентном или в трансцендентном и имманентном сразу), выстраивается обоснование культовой практики, этической программы и социальной организации в той или иной религиозной (религиозно-философской) доктрине.

Б. Многочисленные и разнообразные нерелигиозные способы понимания источника религии можно сгруппировать по трём основным типам гипотез. Это а) *политическая*, б) *натуралистическая* и в) *антропологическая* гипотезы. Каждый из этих типов основан на некотором базовом принципе интерпретации объекта религиозного отношения; так, для политической гипотезы характерно стремление истолковать этот объект в качестве выдумки, натуралистическая гипотеза называет в качестве подлинного объекта религии природу, антропологическая гипотеза стремится обнаружить такой объект, условно

говоря, в самом человеке. Названные принципы могут раскрываться в нескольких основных вариантах, поэтому каждый из указанных типов гипотез включает в себя некоторое число видов религиоведческих теорий, полагающих в свою основу эти варианты. Видами политической гипотезы являются *теория обмана* и *теория эвгемеризма*; видами натуралистической гипотезы являются *теория страха*, *когнитивная теория* и *теория адаптации*; виды антропологической гипотезы суть *социологическая*, *психологическая* и *философско-антропологическая* теории. Такая классификация философско-религиоведческих теорий предлагается в качестве авторской модели.

3.2. Политическая гипотеза

Политическая гипотеза выдвигает и отстаивает тезис, согласно которому *объект религиозного отношения является абсолютно иллюзорным*, не основанным ни на каком реальном субстрате. Представление о сверхъестественном, согласно этой гипотезе, есть не следствие ошибки или невольного заблуждения, но результат преднамеренной лжи, исторический продукт «алчности и властолюбия»¹³². Все варианты названной гипотезы объединяет общее убеждение во «внешнем» происхождении религии, не имеющей собственных внутренних предпосылок и потому возникающей в обществе путём искусственного насаждения, привнесения. Один из современных философов религии пишет: «Если я придерживаюсь убеждения, что трансцендентная реальность не может существовать, поскольку всё действительное пребывает в пределах мира <...>, то для объяснения существования, точнее – происхождения и конкретных форм религии, а потом и религии вообще, придётся искать такие причины, которые сами по себе не имеют ничего общего с религиозностью. Такими причинами могут считаться, например, страх или неприспособленность к действительности,¹³³ а также потребность общества, точнее, его властителей, в том, чтобы привить людям ценностные представления, оказывающие стабилизирующее воздействие на систему»¹³⁴. Такой *политический интерес* и признаётся некоторыми философами в качестве главного мотива «изобретения» и распространения религии. Гипотеза, опирающаяся на этот тезис, вполне обоснованно может быть названа политической. Её главными разновидностями можно признать теорию обмана (вымысла) и теорию эвгемеризма.

¹³² Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Том 1. С. 245.

¹³³ Теория страха и теории адаптации будут рассмотрены позднее.

¹³⁴ Лобковиц Н. Предисловие // Классики мирового религиоведения. С. 7.

3.2.1. Теория обмана

Религия как вымысел законодателей

Корни политической гипотезы лежат в античном рационализме. Время возникновения первого из вариантов данной гипотезы – теории обмана – характеризуется широким распространением софистики в древней Греции. В это время «некоторые утверждали, что вожди среди людей, обдумывавшие то, что полезно для жизни, будучи [к тому же] весьма разумными, впервые сочинили предположение о богах и мнение о преисподней». Поскольку жизнь древних людей была якобы «звероподобна и беспорядочна», то «упомянутые вожди, намереваясь сдержать неправомерно живущих, сначала установили законы для наказания явно неправедных, а затем они сочинили и богов, надзирающих за всеми человеческими прегрешениями и за хорошими поступками, чтобы никто не дерзал и тайно поступать неправедно»¹³⁵.

Основоположником теории обмана признаётся *Критий*, древнегреческий философ и поэт, один из тридцати афинских тиранов (умер в 403 г. до Р.Х.). Критий видел в религии лишь орудие управления государством, а её происхождение связывал с деятельностью неких древних законодателей.¹³⁶ Согласно его теории (кратко изложенной у Секста Эмпирика), первоначально люди жили подобно животным, без всяких законов и норм общественного устройства. Правилom жизни было исключительно насилие, отсутствовало справедливое общественное воздаяние за проступки и добродетели. С течением времени из ряда обыкновенных людей стали выделяться более умные, дальновидные и энергичные; для обеспечения социальной стабильности эти люди стали придумывать и вводить «карательные законы», направленные на поддержание порядка и справедливости в обществе. Однако вскоре обнаружились недостатки такого нововведения: закон мог преследовать и карать только явное злодейство, поэтому теперь люди стали совершать злодеяния более скрытно и более изощрённо. Авторитета самих законодателей оказалось совершенно недостаточно для придания законам статуса абсолютного социального регулятива. По этой-то причине некий древний изобретательный политик («муж разумный»), как считает Критий, высказал идею о наличии такой контролирующей инстанции, которая способна следить не только за каждым преступлением, но даже за каждой преступной мыслью. Этот политик придумал богов, которые не умирают, повсюду присутствуют, проникают в сокровенное и обладают властью наказывать или поощрять человека. Распространяя в обществе эту свою «лживую» идею о высших силах, древний

¹³⁵ Секст Эмпирик. Против физиков I, 14–16.

¹³⁶ Ляликов Д. История учений о религии. С. 492.

политик, дабы поразить воображение народных масс, назвал местом обитания этих существ небо и такие явления природы, которые производят на человека наибольшее впечатление (грозу и т.п.). «Такие страхи пред людьми он выставил и через них на место надлежащее поставил божество он речью мудрою, законом угасивши беззаконие»¹³⁷. Итак, согласно Сексту Эмпирику, Критий утверждает, что «древние законодатели сочинили бога в качестве некоего надсмотрщика за хорошими поступками и за прегрешениями людей, чтобы никто тайно не обижал ближнего, остерегаясь наказания от богов»¹³⁸.

Теорию Крития высоко ценили софисты. В европейской философии и культуре Нового времени эта теория была снова подхвачена и развита. В XV–XVI веках её разделял Никколо Макиавелли¹³⁹. *Томас Гоббс* (1588–1679) использовал её в своём сочинении «Левиафан» (1651 г.). По его мнению, религия (прежде всего примитивная) есть «часть человеческой политики».¹⁴⁰ Некоторые люди в древности насаждали представления о богах с намерением «превратить доверяющих им в наиболее приспособленных к повиновению, к подчинению законам, к миру, к милосердию и гражданскому общежитию».¹⁴¹ Первые законодатели и основатели государств, главной своей целью считавшие удержание народных масс «в повиновении и мире», заботились о том, чтобы, во-первых, «внушить народу веру, будто те наставления, которые они дали ему в отношении религии, не являются их собственным изобретением, а продиктованы каким-нибудь богом или духом»; во-вторых, утвердить представление о том, «будто те самые вещи, которые запрещены законами, неуютны также и богам»; в-третьих, убедить всех в том, что человеческие несчастья «происходят от гнева богов, а этот гнев происходит от пренебрежительного отношения к их культу».¹⁴² «Этими и другими подобными установлениями, – пишет Гоббс, – языческие законодатели в согласии с их задачей (которая заключалась в поддержании мира в государстве) достигли того, что простой народ винил в своих несчастьях самого себя – за нарушение или неправильное исполнение религиозных церемоний или за неповиновение законам – и был менее всего склонен бунтовать против своих правителей».¹⁴³

¹³⁷ *Секст Эмпирик. Против физиков* I 54. См. также: *Буткевич Т.* Религия, её сущность и происхождение. С. 83–86.

¹³⁸ *Секст Эмпирик. Против физиков* I 54.

¹³⁹ См.: *Макиавелли Н.* Рассуждения о первой декаде Тита Ливия I 11–13.

¹⁴⁰ *Гоббс Т.* *Левиафан* // *Сочинения*. Том 2. М., 1991. С. 85, 89.

¹⁴¹ Там же. С. 85.

¹⁴² Там же. С. 88–89.

¹⁴³ Там же. С. 89.

Жан Жак Руссо (1712–1778) изложил подобную же теорию в своей книге «Об общественном договоре» (1762). Согласно этой теории, всякий мудрый законодатель, не имея возможности воспользоваться в своей деятельности ни силой, ни разумными доводами, вынужден апеллировать к власти иного рода, которая «может увлекать за собой, не прибегая к насилию, и склонять на свою сторону, не прибегая к убеждению». Все «отцы наций» были вынуждены призывать на помощь небо и наделять свою собственной мудростью вымышленных богов, чтобы их народы покорялись законам государства как объективным (установленным богами) законам природы, чтобы «увлечь божественною властью тех, кого не смогло бы поколебать в их упорстве человеческое благоразумие».¹⁴⁴ Следовательно, религия является лишь «орудием» становящейся политики.¹⁴⁵ Для того, чтобы «открыть наилучшие правила общежития», требовался не только «высокий ум» законодателя, но и боги, призванные «дать законы людям».¹⁴⁶ Все древние законодатели «искали таких уз, которые бы привязали граждан к отечеству и друг к другу; и они нашли эти узы в особых обычаях и религиозных церемониях».¹⁴⁷ Поэтому, считает Руссо, «у людей сначала не было ни иных царей, кроме богов, ни иного правления, кроме теократического».¹⁴⁸

При этом Руссо утверждает, что понятие Бога (или богов) обеспечивает жизнеспособность государства, незыблемость общественной морали и неотвратимость правосудия; эту идею о существовании высшей сверхъестественной инстанции сам Руссо считает политически необходимой. Для государства, пишет Руссо, весьма важно, чтобы каждый гражданин имел такие религиозные убеждения, которые заставляли бы его любить свои общественные обязанности. Частности религиозных убеждений граждан должны интересовать государство лишь постольку, поскольку эти «догматы» относятся к морали и гражданским обязанностям. Количество и содержание этих «догматов» гражданской религии определяются государством и устанавливаются путём общественного договора;¹⁴⁹ тем самым Руссо, во-первых, ограничивает религию одной лишь рациональной сферой, а во-вторых, невольно стремится практически «модернизировать» теорию вымысла, предлагая сменить негласный обман многих немногими на согласный обман всеми друг друга. Предполагаемые догматы государственной религии суть следующие: «существование Божества могущественного, предусмотрительного и заботливого»; «загробная жизнь»; «счастье праведных и

¹⁴⁴ *Руссо Ж.Ж.* Трактаты. М., 1969. С. 181.

¹⁴⁵ Там же. С. 182.

¹⁴⁶ Там же. С. 179.

¹⁴⁷ Там же. С. 463.

¹⁴⁸ Там же. С. 247.

¹⁴⁹ Там же. С. 254.

наказание злых»; наконец, «святость общественного договора и законов».¹⁵⁰ Те лица, которые не верят в эти гражданские «догматы» или исповедуют какие-либо иные религиозные идеи, должны быть изгнаны из государства.¹⁵¹

Идея о том, что начало религии носит чисто политический характер, стала к концу XVIII века фактически общепринятой; она нашла своё отражение и непосредственно в самой политической реальности. Например, знаменитый декрет французского революционного правительства от 20 брюмера (10 ноября) 1793 г., отменяющий существующую религию и устанавливающий культ разума, провозглашал: «Как известно, все религии введены различными законодателями, чтобы посредством их управлять народами; религии необходимы только тогда, когда основания правительственного искусства ещё недостаточно тверды; наше правительство не нуждается в подобной опоре».¹⁵²

Итак, теория обмана утверждает, что религия возникает от недостатка политического умения, как восполнение этого недостатка. Такое «компенсаторное» понимание религии (когда религия воспринимается как постепенно изживаемая форма неадекватного отношения к реальности) мы обнаружим практически во всех философско-религиоведческих концепциях.

Разбор аргументов в пользу теории обмана

Рассмотрим те аргументы, которые приводятся сторонниками теории обмана в подтверждение своего тезиса об источнике религии:

1. Разнообразие богов указывает на различные способности и способы их измышления.
2. Религия имеет важное значение для стабильности государственной власти.
3. Известны исторические факты использования религии государственной властью.
4. Имеются указания самих древних законодателей на божественное происхождение их законов.

Первый аргумент. Ещё софисты утверждали, что если бы вера в сверхъестественные силы коренилась в духовной природе человека, то все должны были бы почитать одних и

¹⁵⁰ Там же. С. 255.

¹⁵¹ Там же. С. 254–255.

¹⁵² Ляликов Д. История учений о религии. С. 492; Буткевич Т. Религия, её сущность и происхождение. С. 90; Кудрявцев-Платонов В.Д. Сочинения. Том 2. Вып. 1. Сергиев Посад, 1892. С. 93. О культе разума в революционной Франции см.: Атеистические чтения. Вып. 18. М., 1989.

тех же богов. Поскольку же представления о богах *различаются*, постольку ясно, что их происхождение связано с вымыслом *различных* лиц, прежде всего тех, которым указанные представления были наиболее выгодны.¹⁵³ Однако данный тезис не устраивал уже самих древних мыслителей. Так, Платон в «Законах» настаивает на пагубности этого представления.¹⁵⁴ У Цицерона можно обнаружить радикальное отвержение идеи о политическом фундаменте религии: «А те, которые утверждали, что все эти представления о бессмертных богах были измышлены мудрыми людьми в интересах государства с той целью, чтобы религия приводила к выполнению своих обязанностей по отношению к государству тех, на кого не могут подействовать доводы рассудка? Разве они не разрушили религию до основания?»¹⁵⁵ Секст Эмпирик указывает, что этот аргумент оставляет невыясненным происхождение самой *идеи* богов¹⁵⁶; хотя разные народы имеют различные представления о богах, эти различия касаются только облика и свойств конкретных божеств, а не общей идеи сверхъестественного, которая в одинаковой степени лежит в основании всех религиозных верований.¹⁵⁷

Второй аргумент. Очевидно, что та или иная конкретная религия может играть стабилизирующую роль в государственной жизни. Этот тезис признают как верующие,¹⁵⁸ так и атеисты (Вольтер и Робеспьер заявляли, что если бы Бога не было, то для пользы государства Его следовало бы выдумать¹⁵⁹). Однако важное значение религии для гражданской жизни не даёт никаких оснований для вывода о том, что сама религия придумана политиками. Во-первых, нельзя сводить всю «полезность» религии только к политической области, оставляя без внимания её влияние на другие сферы общественной и индивидуальной жизни. Во-вторых, из признания полезности чего-либо прямо не следует никакого суждения о *происхождении* того, что полезно.

Третий аргумент. История подтверждает теоретическое положение о важности религии для государственной стабильности; примеры такой стабильности можно видеть в существовании теократий или таких государственных режимов, в которых силен теократический элемент. Однако здесь важно зафиксировать следующий принципиальный момент: государство, которое старается *использовать* религию в своих целях, как правило, довольно быстро терпит крах; ещё в большей степени это относится к такому

¹⁵³ Буткевич Т. Религия, её сущность и происхождение. С. 86.

¹⁵⁴ Платон. Законы 889 с – 891 в.

¹⁵⁵ Цицерон. О природе богов I 118.

¹⁵⁶ Секст Эмпирик. Против физиков I 30–33.

¹⁵⁷ Там же. I 61.

¹⁵⁸ Например, Лактанций утверждает, что религия – главный фактор государственной стабильности: «Один только страх Божий сохраняет гражданское общество и человеческую жизнь» (О гневе Божиим 12. См.: Лактанций. Творения. СПб., 1848. С. 239).

¹⁵⁹ Вольтер. Философские сочинения. М., 1989. С. 57.

государству, которое *изобретает* религию. Прочность приобретает такое государство, которое в той или иной степени *подчиняет* себя религии.¹⁶⁰ В этой связи можно сравнить длительность существования Византийской империи, основанной на христианской религии, и германского третьего рейха, пытавшегося опереться на модернизированный оккультизм (или диктатуры якобинцев, придумавших культ Верховного Существа).

Четвёртый аргумент. Действительно, многие древние правители ссылались на божественное (сверхъестественное) участие в их законодательной деятельности.¹⁶¹ Не было ни одного древнего законодателя, заявляет Макиавелли, который в своей деятельности не ссылался бы на богов.¹⁶² Но эти факты говорят только о том, что законодатели *отирались* на религию как на решающую силу для поддержки их законодательства; а это было бы невозможно, не будь религия уже вполне сложившимся явлением и реальной силой.¹⁶³ При опоре политики на религию сама религия, естественно, не измышляется (даже если при этом придумываются новые божества или церемонии); просто новые законы вводятся под покровительством той силы, которая в обществе уже известна и пользуется значительным авторитетом.

Рассмотрев аргументы сторонников политической теории обмана, можно сделать вывод, что эта теория, собственно говоря, совсем не проясняет вопрос об источнике религии. Речь идёт скорее об *использовании* религии в политических целях, чем о её *начале*. Указанная теория лишь показывает, почему и каким образом идея божества могла быть *присоединена* политиками к идее законодательства. Поскольку же само божественное (сверхъестественное) при этом не могло быть *изобретено* политиками, постольку приходится признать, что вопрос о сути этого сверхъестественного теория обмана решает лишь иллюзорно. Вопрос об объекте религиозного отношения эта теория оставляет без ответа.

Религия как вымысел жрецов

Религия может быть представлена и как выдумка жрецов, заинтересованных в доходах и власти. На таком тезисе настаивали многие представители просветительской философии XVIII века. Например, *Кондорсе* (1743–1794) утверждал, что появление

¹⁶⁰ Буткевич Т. Религия, её сущность и происхождение. С. 92–93. Ср.: Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Том 1. С. 282–284, где разводятся понятия «полезности» и «необходимости» религии для государства.

¹⁶¹ См., напр.: Гомер. Одиссея XIX 178 сл.; Платон. Законы 624 ab, 634 e, 662 c, 696 a, 921 c; Гоббс Т. Левиафан. С. 88.

¹⁶² Макиавелли Н. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия I 11.

¹⁶³ Буткевич Т. Религия, её сущность и происхождение. С. 93–95.

религии вызвано хитростью священнослужителей и легковерием народных масс.¹⁶⁴ Сторонники такой «крайней» позиции, по словам Гегеля, «со всей серьёзностью утверждают, что священники просто обманщики, которые, внушая людям религиозные представления, стремятся лишь подчинить их своей власти»¹⁶⁵. В современных исследованиях можно встретить высказывания о том, что «религия возникает на основе образования специализированных групп священнослужителей (жрецов), занимающихся производством религиозной идеологии профессионально»¹⁶⁶. Эта идея, очевидно, была спровоцирована многочисленными фактами корысти и обмана в сфере религиозной жизни. Посмотрим, насколько *теоретически* обоснованной и продуктивной является данная идея для решения вопроса об источнике религии.

Злоупотребления служителей того или иного культа, действительно, имеют место. Однако от существования злоупотреблений в религиозной области ещё нельзя заключать к тому, что сама религия обязана своим происхождением именно злоупотреблениям (как, например, нельзя утверждать, что все юристы берут взятки и что сама правоохранительная система придумана и создана взяточниками для удовлетворения своих корыстных желаний). Наоборот, здесь напрашивается совершенно противоположное заключение: всякое злоупотребление, всякое искажение, всякий факт паразитирования на чём-либо сами по себе достаточно ясно свидетельствуют о *предварительном* существовании того, на чём *в дальнейшем* паразитируют, чем злоупотребляют и что искажают. Значит, указание на корыстное использование религии жрецами равнозначно признанию существования религии *до* всякого корыстного её использования.

Действительно, религия древнее жречества; ранние формы религии не знают института священников (это касается и ветхозаветной религии до Моисея). Таким образом, не священники выдумывают для себя религию, а религия постепенно создаёт для себя священников. Вопрос о жречестве уместно рассматривать не в связи с проблемой определения объекта религиозной коммуникации, а в связи с проблемой исторического оформления социального института, «монополизирующего» связь с этим объектом.

Можно, конечно, предположить, что священнослужители придумывали некоторые сюжетные повествования, содержание которых призвано было оправдать их интересы или их существование. Но тогда надо признать, что сам институт священнослужителей при этом *уже* существует, как существует и религия, «производящая» этот институт. Более

¹⁶⁴ Зельманова Г. Кондорсе // Философская энциклопедия. Том 3. С. 42.

¹⁶⁵ Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Том 1. С. 282.

того, чтобы повествование воспринималось как *религиозное*, должен предварительно существовать хоть какой-то религиозный опыт, позволяющий воспринять данное повествование именно так. Иначе трудно было бы объяснить странную доверчивость людей по отношению к жреческим вымыслам.

К тому же, от самого священнослужителя религия требует гораздо большего религиозного усердия и гораздо больших жертв, чем от верующего-мирянина. Поэтому, если религия есть обман, то обманутой стороной оказываются как раз священнослужители. Как видим, и данный вариант теории обмана позволяет объяснить не начало религии, но, в лучшем случае, некоторые возможные пути её распространения и изменения.

Выводы

Итак, проблема *объекта* религиозного отношения в рамках теории обмана решается через объяснение вопроса о *происхождении* религии. Вывод здесь таков: религия возникла как обман, следовательно, её объект иллюзорен. Но, как выяснилось, теория обмана (в обоих своих вариантах) фактически объясняет *не происхождение религии, но её использование*. Так и не решив вопроса о происхождении религии, данная теория, естественно, не объясняет и проблему религиозного объекта. К тому же, очевидно, что «ложные мнения и случайные высказывания не распространяются на продолжительное время, но оканчиваются вместе с теми, ради которых они сохранялись»¹⁶⁷. Если бы объект религиозного отношения был выдуман, религия не распространилась бы столь широко и не сохранилась бы столь долго. Поставленная проблема, таким образом, остаётся нерешённой.

¹⁶⁶ Лосева И.Н. Миф и религия в отношении к рациональному познанию // Вопросы философии. 1992. № 7. С. 73.

¹⁶⁷ Секст Эмпирик. Против физиков I 62.

3.2.2. Теория эвгемеризма

Эвгемеризмом называется учение о происхождении религии из почитания обожествлённых царей и героев. Своё название это учение получило по имени Эвгемера из Мессены, философа киренейской школы (ум. ок. 260 г. до н.э.), прозванного «безбожником»¹⁶⁸. Эвгемер является автором книги «Священная запись», дошедшей до нас в кратком пересказе Диодора Сицилийского. Сочинение Эвгемера было переведено на латинский язык римским поэтом Эннием и получило широкую известность в античном мире.

В указанной книге повествование ведётся от лица некоего путешественника, который в плавании по дальним морям встретил на своём пути остров Панхея. На этом острове он обнаружил могильную плиту с именем Зевса (то есть, согласно традиционным представлениям древних греков, могилу *бессмертного* бога). Из надписи на плите и из разговоров с местными жителями герой повествования выяснил, что Зевс был местным царём, а все прочие греческие боги (Уран, Хронос и другие) суть знаменитые и заслуженные люди отдалённого прошлого. Эти люди были известны как политики, военачальники и мудрецы, которым их сограждане стали воздавать посмертные почести; скульпторы изваяли их статуи для народного поклонения; поэты воспевали их в своих гимнах как богов. Человек, который первым догадался приручить диких животных, стал почитаться как бог скотоводства; человек, впервые построивший лодку и научивший людей плавать по морю, превратился в бога морей. (Цицерон добавляет, что вслед за изобретателями полезных вещей стали признаваться божественными и сами эти вещи.¹⁶⁹)

Таким образом, согласно рассказу Эвгемера, по истечении немалого времени земная жизнь древних героев была почти совершенно забыта, а благодарные потомки привыкли считать их богами. Упомянутый же выше царь по имени Зевс при этом ещё и сам поспособствовал распространению собственного культа. При жизни он воздвигал себе храмы и жертвенники; бывая с визитами в сопредельных странах, он распространял опыт почитания обожествлённых предков и брал с принимавших его правителей слово, что те в знак установившейся между ними дружбы соорудят в своих землях святилища, посвящённые Зевсу. Так возникло почитание Зевса разными народами под различными именами, став образцом религиозного почитания вообще. О таком *самообожествлении* как начале религии Эвгемер говорит следующее: «Когда жизнь людей была неустроена, то те, кто превосходил других силою и разумом, так что они принуждали всех повиноваться

¹⁶⁸ Секст Эмпирик. Против физиков I 17; I 50.

¹⁶⁹ Цицерон. О природе богов I 15.

их приказанием, стараясь достигнуть в отношении себя большего поклонения и почитания, сочинили, будто они владеют некоторой изобильной божественной силою, почему многими и были сочтены за богов»¹⁷⁰.

Суть эвгемеризма состоит в признании объектом религиозного отношения умерших предков, царей и героев древности, которые (в том числе и из политического интереса) были превращены потомками в богов.¹⁷¹ Надо сказать, что древние культуры дают достаточно обширный материал для подтверждения этой теории. Происхождение богов из людей демонстрируют традиции обожествления фараона в древнем Египте, почитание китайского императора в качестве «сына Неба», культ императоров в древнем Риме. Известны примеры обожествления великих мудрецов и в греческой истории, как это было, например, в случае с почитанием Эпименида Критского в Афинах. Примером из истории религий, в какой-то степени подтверждающим правоту теории эвгемеризма, может служить и механизм образования пантеона в даосизме. В вавилонском «Эпосе о Гильгамеше» рассказывается, как царь Гильгамеш устанавливает культ своего умершего друга и побратима Энкиду в знак любви к нему.¹⁷² Библия включает рассказ о подобном же мотиве обожествления умерших.¹⁷³

С другой стороны, теория Эвгемера содержит ряд недостатков, за которые она была подвергнута критике ещё в древности. У Цицерона высказано убеждение в том, что указанная теория является «бессмысленной», ибо неразумно «причислять к богам уничтоженных смертью людей», а тем более «наделять божеским достоинством грязные и безобразные вещи»¹⁷⁴; эвгемеризм не укрепляет и не объясняет религию, но «целиком уничтожает» её.¹⁷⁵ Секст Эмпирик указывает на главное слабое место данной теории: она реконструирует механизм обожествления, но не объясняет происхождение самой идеи божества. «Те же, кто утверждает, что первые вожди людей, ставшие правителями общественных дел, приобретя себе большую власть и почести <...>, по своей смерти были сочтены богами, <...> не понимают предмета исследования. Как же сами-то те, кто возводил их к богам, получили понятие о богах, под которое они их подводили?»¹⁷⁶

Идея божества, как это показывает эвгемеризм, просто *переносится* на умерших знаменитостей, как бы *прибавляется* к памяти о них, но никак не может *произойти* из уважения к ним, которого достаточно самого по себе. Всё, что может объяснить

¹⁷⁰ Секст Эмпирик. Против физиков I 17.

¹⁷¹ Там же. I 51.

¹⁷² Поэзия и проза древнего Востока. М., 1973. С. 199.

¹⁷³ Прем 14:11–24.

¹⁷⁴ Цицерон. О природе богов I 15.

¹⁷⁵ Там же. I 42.

эвгемеризм (да и то лишь отчасти), – это принцип антропоморфизма в религии, далеко не общепринятый даже и в античной философии. Итак, данная теория может быть рассмотрена лишь как одна из гипотез, объясняющих происхождение антропоморфных божеств политеизма и мифов о древних героях. Проблему религиозного начала (объекта религиозного отношения) эта теория никак не решает.

3.3. Натуралистическая гипотеза

Содержание натуралистической гипотезы во всех её вариантах заключается в таком теоретическом положении, согласно которому источником религии (объектом религиозного отношения человека) является *природа* в самом широком смысле: как внешняя среда, как сумма *естественных* условий существования. В рамках этой гипотезы проблема *подлинного* начала религии решается, как правило, через рассмотрение вопроса о её *историческом* начале (с таким подходом мы уже знакомы на примере политической гипотезы). Вопрос же о возникновении религии здесь выясняется через отношение человека к природе. Это отношение может быть трактовано либо как страх перед природой (негативно-аффективное отношение), либо как познавательное усилие сознания, направленное на природу как свой объект (когнитивное отношение), либо как спонтанное, непосредственное приспособление к природному окружению, не связанное с каким-то особым страхом перед ним и помимо всяких попыток логически его осмыслить (адаптивное отношение). В зависимости от того, какой вид отношения к природе полагается в качестве принципа, объясняющего возникновение религии, все теории, которые можно отнести к разряду «натуралистических», разделяются на три вида. Это, соответственно, *теории страха*, *когнитивные теории* и *теории адаптации*. Во всех этих теориях в качестве объекта религиозного отношения полагается природа, а мотивом, побуждающим человека вступить в религиозное (неадекватное) отношение к ней, признаётся бессилие человека перед окружающей и подавляющей его естественной средой. Натуралистическая гипотеза в целом, в отличие от политической, не объявляет религию следствием массового обмана или результатом интриги заинтересованных лиц (что и позволяет признать эту гипотезу менее вульгарной и фантастической); она ориентирует на поиск *реального* источника религии. Этим реальным источником оказывается, согласно натуралистической гипотезе, именно та реальность, которая находится вне человека, вне человеческого (социального) мира и даже противостоит этому миру как внешняя сила.

¹⁷⁶ Секст Эмпирик. Против физиков I 34.

3.3.1. Теория страха. Б. Спиноза

Представление о том, что источником религии (объектом религиозного отношения) является природа, выступающая в качестве такого источника на основании негативно-аффективного отношения к ней человека, составляет основное содержание так называемой *теории страха*. Согласно этой теории, религия является результатом страха человека перед природными силами, извне воздействующими на него и приобретающими в его глазах облик сверхъестественных существ, угрожающих (а иногда и покровительствующих) людям. О том, что именно *ужас* перед естественными явлениями внешнего мира привёл древних людей к поклонению этим явлениям под видом богов или демонов, говорил ещё *Демокрит* (460–361 гг. до н.э.): «Древние люди, наблюдая небесные явления, как, например, гром и молнию, перуны и соединения звёзд, затмения солнца и луны, были поражены ужасом, полагая, что боги суть виновники этих явлений»¹⁷⁷. Того же мнения придерживались *Лукреций* (ок. 99–55 гг. до н.э.) и *Петроний* (ум. в 64 г.); последнему принадлежит знаменитая фраза о том, что *primos deos fecit timor* («страх создал первых богов»). *Лукиан Самосатский* (II в.) утверждал, что человеческая жизнь «находится во власти двух величайших владык – надежды и страха» (аффекты страха и надежды позже объединяли Спиноза и Юм); боящийся и надеющийся человек испытывает жгучее желание узнать будущее и обращается к гаданиям и жертвам. «Благодаря надежде и страху, – пишет Лукиан, – этим двум тиранам, люди постоянно идут в святилища и, стремясь узнать будущее, приносят гекатомбы и жертвуют кирпичи из золота»¹⁷⁸.

На этой же точке зрения стоит известный философ Нового времени *Барух (Бенедикт) Спиноза* (1632–1677). Он был выходцем из амстердамского еврейского гетто и получил первоначальное образование на основе Талмуда, изучив затем и каббалу; в зрелом возрасте он отошёл от иудаизма на позицию рационального пантеизма. После многочисленных диспутов с раввинами 27 июля 1656 года в амстердамской синагоге Спиноза был отлучён от общины и предан проклятию: «Будь проклят он днём и будь проклят он ночью, будь проклят, когда ложится спать, и будь проклят, когда встаёт, будь проклят, когда выходит, и будь проклят, когда входит»¹⁷⁹. Среди тех, кто оказал влияние на формирование философской позиции Спинозы, могут быть названы Моисей Маймонид, Марсилио Фичино, Джордано Бруно, Томас Гоббс и, конечно, Рене Декарт. Главная идея Спинозы состоит в том, что Бог как объект религиозного отношения есть природа (*Deus sive natura*); религия, господствующая в культуре (Спиноза называет её

¹⁷⁷ *Секст Эмпирик. Против физиков* I 24.

¹⁷⁸ *Лукиан. Избранное*. М., 1987. С. 120.

«суеверием»), есть отношение к природе на основании прежде всего *страха* и других связанных с ним аффектов; истинная же (должная) религия есть интеллектуальное *познание* Бога вплоть до полного отождествления с Ним.

Согласно Спинозе, Бог и природный мир «*субстанциально идентичны*»¹⁸⁰; субстанция есть причина самой себя (*causa sui*). Понятия Бога и природы для Спинозы тождественны. Природа, согласно Спинозе, есть «вечное единство»; она «существует сама через себя, бесконечна, всемогуща и т.д.»; всё существующее «заключено» в природе¹⁸¹. Пантеизм Спинозы является «акосмическим» (мир есть лишь «атрибут» или «продукт» божества)¹⁸². Мир в его подлинной сущности (то есть в его божественности) вполне статичен; это неспособное к развитию «вечное бытие», которое может быть познано и описано сугубо математически. При этом всё «содержание мира» следует *с вечной необходимостью* из сущности Бога по образцу логического отношения «основание-следствие»¹⁸³. То вечное и бесконечное существо, которое именуется «Богом или природой», действует по той же необходимости, по которой оно существует¹⁸⁴. При рассмотрении эмпирического мира Спиноза выступает как один из наиболее радикальных представителей тотального детерминизма; выдвигая механистическое истолкование причинности (отождествляя её с необходимостью), Спиноза оказывается на позиции механистического фатализма: природный мир, в который включён и человек, представляет собой математическую систему и может быть до конца познан «геометрическим способом». Поэтому даже этика превращается у Спинозы в натурфилософское учение о субстанции и её модусах.

Своё представление о начале религии Спиноза излагает в «Богословско-политическом трактате» (1670). Если бы люди, пишет он, имели возможность во всех своих делах поступать по заранее определённом плану, учитывающему естественные законы, никакое «суеверие» не могло бы овладеть ими. Однако люди часто оказываются в затруднительном положении, желая достичь «сомнительных благ фортуны», и потому находятся «в жалком колебании между надеждою и страхом», испытывая склонность «верить чему угодно»¹⁸⁵. Дух человека легко приходит в смятение, когда он, даже от воздействия самой незначительной причины, взволнован страхом; «ведь люди, находясь в страхе, если замечают какой-нибудь случай, напоминающий им о каком-либо прежнем

¹⁷⁹ Шелер М. Спиноза // Шелер М. Избранные произведения. М., 1994. С. 58.

¹⁸⁰ Там же. С. 60.

¹⁸¹ Спиноза Б. Письмо Генриху Ольденбургу. Цит. по: Введение в общее религиоведение. С. 59.

¹⁸² Шелер М. Спиноза. С. 60.

¹⁸³ Там же. С. 63.

¹⁸⁴ Спиноза Б. Этика. Ростов-на-Дону, 1998. С. 493.

¹⁸⁵ Спиноза Б. Богословско-политический трактат. Минск, 1998. С. 30.

благие или злые, думают, что он предвещает или счастливый, или дурной исход, и поэтому называют его благоприятным или неблагоприятным предзнаменованием»¹⁸⁶. Люди, охваченные страхом перед природными явлениями, «создают бесконечное множество выдумок и толкуют природу столь удивительно, как будто и она заодно с ними безумствует»¹⁸⁷. Суеверные люди, согласно мнению Спинозы, обращаются к помощи Бога (богов) именно тогда, когда они находятся в опасности и не могут сами себе помочь; «страх заставляет людей безумствовать»; так и возникает историческая религия – «бред воображения, сны, детский вздор»¹⁸⁸. Итак, *«страх есть причина, благодаря которой суеверие возникает, сохраняется и поддерживается»*¹⁸⁹. Суеверие (как Спиноза именует историческую религию) «порождается не разумом, но только аффектом, и притом самым сильным», каковым и является страх; поддерживается же это суеверие «только надеждою, ненавистью, гневом и хитростью»¹⁹⁰.

Люди подвержены «суеверию» лишь до тех пор, считает Спиноза, «пока продолжается страх»¹⁹¹. Это суеверие «разнообразно и непостоянно»¹⁹², выражаясь в различных исторических формах и во всех случаях прикрываясь «громким именем религии»¹⁹³, которого эти суеверия недостойны. К сожалению, пишет Спиноза, «избавить толпу от суеверия так же невозможно, как и от страха»¹⁹⁴. Настоящая же религия, не имеющая в своём основании никакого страха, но целиком опирающаяся на рациональное постижение природы (то есть субстанции, то есть Бога), есть удел немногих мудрецов; такая подлинная религия не имеет ничего общего с традиционной (исторической) религией, как подлинная философия, основанная на «свободном разуме», не имеет ничего общего с теологией, опирающейся на Священное Писание¹⁹⁵.

Детальное исследование аффектов (страстей человеческой души) Спиноза осуществляет в своей книге «Этика» (издана в 1677 г.). В этом сочинении он хочет показать, в чём должна заключаться правильная жизнь человека, если исходить из его собственной (*естественной* или, что то же самое, *божественной*) природы. Многие, в том числе и ключевые, аффекты имеют отношение к объяснению исторической религии, которая, по мнению Спинозы, основана именно на смятении души.

¹⁸⁶ Там же. С. 30-31.

¹⁸⁷ Там же. С. 31.

¹⁸⁸ Там же.

¹⁸⁹ Там же.

¹⁹⁰ Там же. С. 33.

¹⁹¹ Там же. С. 32.

¹⁹² Там же.

¹⁹³ Там же. С. 33.

¹⁹⁴ Там же. С. 42.

¹⁹⁵ Там же. С. 39.

Аффект, называемый также «страстью души», есть «смутная идея», в которой душа утверждает большую или меньшую, чем прежде, силу существования своего тела или какой-либо его части (то есть оказывается в состоянии перехода от большого удовольствия к меньшему или наоборот) и которой сама душа определяется к мышлению одного преимущественно перед другим (то есть оказывается охваченной желанием)¹⁹⁶. Именно аффекты желания, удовольствия и неудовольствия Спиноза считает основными¹⁹⁷.

Как следует из определений аффектов, «самую сущность» человека составляет *желание*, поскольку эта сущность в её настоящем состоянии оказывается побуждаемой к какому-либо действию (как правило к такому, которое направлено на её сохранение). Желание Спиноза определяет как «влечение, соединённое с его сознанием»¹⁹⁸. *Удовольствие* есть переход человека от меньшего совершенства к большему; *неудовольствие*, наоборот, есть переход от большего совершенства к меньшему¹⁹⁹. Переход кого-либо к большему или меньшему совершенству означает, что его «способность к действию», сообразному с его природой (а для души сообразность с природой есть её способность к мышлению²⁰⁰), увеличивается или уменьшается²⁰¹. Речь идёт именно о переходе, а не о состоянии; поэтому удовольствие не является самим совершенством. Совершенством, как считает Спиноза, человек обладает без всяких аффектов²⁰². Через указанные базовые аффекты Спиноза определяет все остальные.

Среди этих аффектов наибольшее отношение к определению религии имеют *надежда* и *страх*. Надежда, согласно Спинозе, есть «непостоянное удовольствие, возникающее из идеи будущей или прошедшей вещи, в исходе которой мы до некоторой степени сомневаемся»; страх – это «непостоянное неудовольствие, возникшее из идеи будущей или прошедшей вещи, в исходе которой мы до некоторой степени сомневаемся». Таким образом, страх и надежда связаны друг с другом, являются двумя сторонами одного и того же аффективного состояния: «нет ни надежды без страха, ни страха без надежды». Надеющийся *боится*, что его надежда не осуществится, а боящийся *надеется*, что причина его страха окажется ложной²⁰³. Если же в указанных аффектах исчезает такой

¹⁹⁶ Спиноза Б. *Этика*. С. 490–491.

¹⁹⁷ Там же. С. 475, 490.

¹⁹⁸ Там же. С. 477–478.

¹⁹⁹ Там же. С. 478.

²⁰⁰ Там же. С. 475.

²⁰¹ Там же. С. 495.

²⁰² Там же. С. 478.

²⁰³ Там же. С. 481. Ср. у Платона: каждый человек «имеет в себе двух противоположных и неразумных советчиков: удовольствие и страдание»; к ним присоединяются «мнения относительно будущего, общее имя которым “надежда”»; кроме того, «ожидание скорби называется страхом» (Законы 644 cd).

элемент, как сомнение, то надежда оборачивается уверенностью, а страх – отчаянием²⁰⁴. Аффекты страха и надежды, пишет Спиноза, ни в каком смысле не могут положительно оцениваться, ибо эти аффекты неизбежно (по определению) сопряжены с неудовольствием²⁰⁵. Они «указывают на недостаток познания и бессилие души»; даже уверенность и радость, представляющие собой аффекты удовольствия, предполагают, что им предшествует неудовольствие в виде страха и надежды²⁰⁶.

Что касается познания добра и зла, то оно связано, по Спинозе, с теми же базовыми аффектами удовольствия и неудовольствия, поскольку человек может их осознать²⁰⁷; разумный же человек, поскольку он свободен от аффектов, «не имеет никакого понятия о зле, а следовательно, также и о добре (ибо понятия добра и зла соотносительны)»²⁰⁸. Люди, не руководствующиеся разумом, делают добро лишь для того, чтобы избежать зла; они в такой своей деятельности руководимы только страхом²⁰⁹. Сострадание «дурно и бесполезно», поскольку связано с аффектом неудовольствия (страдания) и отражает незнание страдающим человеком действительных (необходимых) причин происходящего²¹⁰; такой человек, который «обладает правильным знанием того, что всё вытекает из необходимости божественной природы и совершается по вечным законам», не будет никому сострадать, но, напротив, будет стремиться «поступать хорошо и получать удовольствие»²¹¹. Смирение и раскаяние также порицаются Спинозой как аффекты, выражающие бессилие и неудовольствие²¹²; однако они, как и страх с надеждой, приносят и некоторую пользу, сдерживая деструктивные стремления необразованной, не живущей «по руководству разума» толпы²¹³.

Тело и его аффекты, по Спинозе, ведут к заблуждениям разума относительно истины, связывают и ограничивают божественный разум в человеке²¹⁴. Метод освобождения от аффектов есть познание всего происходящего в его *вечной необходимости*, в качестве звена всей мировой взаимосвязи²¹⁵. «Мир, успокоение, тишина, блаженство раскрывают свои источники в нас, когда мы всё, что существует и происходит, соотносим с Богом и рассматриваем как звено *его* вечного и необходимого

²⁰⁴ Спиноза Б. *Этика*. С. 481–482.

²⁰⁵ Там же. С. 532.

²⁰⁶ Там же. С. 533.

²⁰⁷ Там же. С. 502.

²⁰⁸ Там же. С. 548.

²⁰⁹ Там же. С. 545.

²¹⁰ Там же. С. 533–534.

²¹¹ Там же. С. 534.

²¹² Там же. С. 536.

²¹³ Там же. С. 537.

²¹⁴ Шелер М. Спиноза. С. 64.

²¹⁵ Там же. С. 67.

порядка»; такая картина освобождает, успокаивает, «делает счастливым»²¹⁶. Таким образом, заявляет Спиноза, чем более мы будем стремиться жить по руководству разума, тем менее будем зависеть от надежды и страха, по мере возможности управлять своей судьбой и направлять свои действия по определённому совету разума²¹⁷. Таков, согласно Спинозе, путь конечного существа к свободе; абсолютной же свободой обладает лишь субстанция, ибо она существует в силу собственной *необходимости*²¹⁸.

Наша душа, пишет Спиноза, «объективно содержит в себе природу Бога»²¹⁹. Познание открывает человеку эту его истинную природу. Следовательно, самое полезное в жизни – совершенствовать своё познание природы, в чём и состоит высшее счастье (блаженство) человека²²⁰. Совершенствовать же своё познание означает не что иное, как познавать Бога и его действия, «вытекающие из необходимости его природы»²²¹. Всякому, кто познал законы природы, «дозволено делать всё, что он считает для себя полезным»²²². Для такого человека «хороши те вещи, которые способствуют частям тела совершать их отправления»; и вообще, «всё, что приносит удовольствие, – хорошо»²²³. Однако конечный человек весьма ограничен в своих возможностях достижения удовольствий; их «бесконечно превосходит могущество внешних причин». Мудрец находит такой выход из этой ситуации: «мы будем равнодушно переносить всё, что выпадает на нашу долю», поскольку ясно, что «мы составляем часть целой природы, порядку которой и следуем». До тех пор, пока человек разумно познаёт природу, он стремится лишь к тому, что необходимо, лишь к тому, что «согласуется с порядком всей природы»²²⁴.

Итак, согласно теории Спинозы, *страх* перед природой рождает историческую религию, то есть «суеверие»; истинная религия должна рождаться из *познавательного отношения* к природе, которое приведёт к сознательному («свободному») подчинению ей, к успокоению в разумно познанной необходимости.

Последователем Спинозы в объективном смысле выступает *Давид Юм* (1711–1776). Он выдвигает и отстаивает мнение о том, что первобытный человек, представлявший собой «дикое животное»²²⁵, под влиянием сильного аффекта создал в своём воображении

²¹⁶ Там же.

²¹⁷ Спиноза Б. *Этика*. С. 533.

²¹⁸ Каримский А.М. *Философия истории* Гегеля. М., 1988. С. 102.

²¹⁹ Спиноза Б. *Богословско-политический трактат*. С. 45–46.

²²⁰ Спиноза Б. *Этика*. С. 553–554.

²²¹ Там же. С. 554.

²²² Там же. С. 555.

²²³ Там же. С. 559.

²²⁴ Там же. С. 560.

²²⁵ Юм Д. *Малые произведения*. М., 1996. С. 221.

богов как олицетворение воздействующей на него «невидимой разумной силы»²²⁶. При этом решающим фактором явилось не стремление дикаря к познанию скрытых механизмов природы, не его любознательность, а влияние сильных аффектов (тревоги, страха, боязни и т.п.). «Обуреваемые подобного рода надеждами и страхами, в особенности же последними, люди с трепетным любопытством исследуют направление будущих причин и рассматривают разнообразные противоречивые происшествия человеческой жизни. И в этом беспорядочном зрелище их смущённый и изумлённый взор усматривает первые смутные проявления божества»²²⁷. Мир природы, в котором обитает примитивный человек, скрывает от него подлинные причины происходящего; поэтому он не может понять, что происходит в этом мире сейчас, и предугадать, что произойдёт в будущем. Природные явления представляются такому человеку по преимуществу угрожающими, несущими разрушение и смерть. Неведомые причины происходящего оказываются предметом страха и надежды; «и если наши аффекты находятся в постоянном возбуждении благодаря тревожному ожиданию грядущих событий, то и воображение наше также действует, создавая представления об указанных силах, от которых мы находимся в столь полной зависимости»²²⁸.

Теория страха имела достаточно широкое распространение; в современном религиоведении она часто критикуется. «Максима, согласно которой страх породил богов, – пишет Б. Малиновский, – не является истиной в свете антропологии»²²⁹. Явления природы производят впечатление на человека совсем не потому, что он не может их объяснить; ведь никакое объяснение не делает эти явления менее впечатляющими.²³⁰ Можно подумать, замечает Л. Витгенштейн, что в наше время молния является более повседневным и менее впечатляющим явлением, чем тысячи лет назад.²³¹ Мнение о том, что примитивные люди должны были бояться сил природы (тогда как нам, само собой, не нужно их бояться) или каким-то особенным образом удивляться им, есть «примитивный предрассудок» современных учёных.²³²

Религия не есть результат страха перед природными явлениями. Такой страх, конечно, присущ всякому человеку, в том числе и «примитивному». Но этот страх не порождает никакой религии. *Религиозный* страх может возникнуть лишь как следствие

²²⁶ Там же. С. 226.

²²⁷ Там же. С. 227.

²²⁸ Там же. С. 227–228.

²²⁹ Малиновский Б. Магия, наука и религия // Мистика. Религия. Наука. М., 1998. С. 378.

²³⁰ Витгенштейн Л. Заметки о «Золотой ветви» Дж. Фрэзера // Историко-философский ежегодник. 1989. С. 255.

²³¹ Там же. С. 263.

²³² Там же.

(или проявление) религиозного отношения к природе, но не наоборот. К тому же отношение человека к природе в реальности связано не только с ужасом, но и с удовлетворением. Страх удаляет боящегося от предмета его страха; но религия (особенно в своих развитых формах) не удаляет, а сближает человека и сверхъестественное. Таковы могут быть возражения, адресованные теории страха.

3.3.2. Когнитивные теории. Анимизм

Второй вид натуралистической гипотезы, направленной на объяснение источника (начала) религии, представляют когнитивные теории. Эти теории (как и теории страха) признают таким источником *природу*, а способом отношения, переводящим природное в разряд сакрального, объявляют *рациональное познание*. Религия здесь рассматривается преимущественно как теоретическая система, возникающая вследствие несовершенных попыток объяснения явлений внешнего (природного) мира. Известными примерами такого гносеологического объяснения происхождения религии являются астрально-мифологическая и анимистическая концепции.

Астрально-мифологическая концепция

Астрально-мифологическая концепция (иногда именуемая просто «мифологизмом») состоит в обосновании положения о том, что, во-первых, объектом религиозного отношения является природа, а во-вторых, религия возникает как олицетворение и обожествление небесных тел (астральных объектов) в результате наблюдения за их взаимным расположением и движением.

Ещё в античной Греции некоторые философы предполагали, что человек пришёл к мысли о богах, наблюдая происходящие в природе явления²³³; те философы, которые придерживались этой идеи, «опираясь на неизменное и стройное движение небесных тел», утверждали, что «начало мыслей о богах прежде всего возникло из этого движения». Действительно, указывает Секст Эмпирик, всякий человек, наблюдающий стройное движение войска, естественно приходит к мысли о том, что есть командующий этим строем²³⁴. «И, как знаток корабельного дела, видя издали корабль, гонимый попутным ветром и хорошо оснащённый, понимает, что кто-то управляет им и ведёт его в находящуюся перед ним гавань, так впервые взглянувшие на небо и увидавшие, что

²³³ Секст Эмпирик. Против физиков I 24.

²³⁴ Там же. I 26.

солнце совершает свой бег с востока на запад, а звёзды движутся стройно, искали творца этого прекрасного устройства, догадываясь, что оно происходит не самопроизвольно, но под воздействием какой-либо сильной и нетленной сущности, какой и был бог»²³⁵. Поэтому и Аристотель предполагал, что «мысль о богах возникла у людей от двух начал – от того, что происходит с душой, и от небесных явлений»²³⁶. Действительно, пересказывает мнение Аристотеля Секст Эмпирик, «видя каждый день, как солнце обходит небесный свод, а ночью стройно движутся другие светила, они сочли, что существует некий бог, виновник этого движения и стройности»²³⁷.

Астрально-мифологическая концепция как таковая оформилась в Европе лишь в XVIII веке, в период обострения борьбы с религией, прежде всего – с христианством. Её появление было подготовлено такими критиками христианства, как Ж. Мелье и Вольтер. Своим утверждением эта концепция обязана отнюдь не учёным-гуманитариям, а публицистам, выступавшим с пропагандой атеистической идеологии. «Отцом» мифологической концепции можно считать астронома и адвоката *Шарля Дюпюи* (умер в 1807 г.), деятеля Французской революции. Он считал, что всякая религия базируется на мифологии, имеющей астральное происхождение. Дюпюи был уверен, что изучение религии возможно лишь как борьба с ней; он ненавидел христианство и, как член Конвента, принимал активное участие в преследовании христиан. В своей книге «Происхождение всех культов, или Всеобщая религия» Дюпюи утверждал, что Христос – это солнечное божество, а все события Его жизни нужно понимать как астральные аллегории, возникшие в результате наблюдения звёздного неба. Концепцию Ш. Дюпюи поддерживал К.Ф. Вольней, в своей книге «Руины» утверждавший, что «все богословские учения о происхождении мира, о природе Бога, об откровении Его законов, о явлениях самого Бога являются простыми рассказами о движении созвездий»²³⁸. В середине XIX века мифологизм поддерживал немецкий философ-гегельянец *Бруно Бауэр* (1809–1882) и некоторые другие исследователи. На рубеже XIX и XX веков мифологизм получил новый импульс. Самым активным его пропагандистом в это время был *Артур Древе* (умер в 1936 г.), преподаватель философии из немецкого города Карлсруэ.

Астрально-мифологическая концепция подвергалась вполне обоснованной критике. Так, например, Э.Б. Тайлор (речь о котором пойдёт далее) предупреждает: «К поспешным выводам, которые вследствие видимого сходства выводят эпизоды мифа из эпизодов природы, следует относиться с крайним недоверием, так как учёный, не имеющий

²³⁵ Там же. I 27.

²³⁶ Там же. I 20.

²³⁷ Там же. I 22.

другого, более строгого критерия для своих мифов о солнце, небе и рассвете, найдёт их везде, где только вздумает искать»²³⁹. Для демонстрации такой предвзятости сторонников указанной концепции некоторые её противники, используя метод астрального мифологизма, доказывали, что известные исторические лица (например, Цезарь или Наполеон) в действительности никогда не существовали, являясь олицетворением небесных светил. В настоящее время астрально-мифологическая концепция не пользуется поддержкой среди подавляющего большинства религиоведов.

Концепция анимизма. Э.Б. Тайлор

Остановимся подробнее на анимистической концепции. Её основателем считается английский антрополог, этнограф и религиовед, сторонник эволюционизма Эдуард Бернетт Тайлор (1832–1917). Его главная работа в области религиоведения – «Примитивная [первобытная] культура» (Primitive Culture), изданная впервые в Лондоне в 1871 году. Именно в этой книге Тайлор вводит в широкий исследовательский оборот термин «анимизм», выдвигая его в качестве ключевого понятия для решения проблемы религиозного объекта и происхождения религии.

Анимизмом (от латинского *ánima* – «душа» или *ánimus* – «дух») Тайлор называет веру в существование духовных существ; эта вера, по его убеждению, составляет ядро примитивной религии, её первоначальный «минимум». Первобытные люди, по его мнению, задумываясь о таких явлениях, как сновидения или смерть, заключали, что в каждом человеке имеется некая особая субстанция, душа, которая отличается от тела и может временно или навсегда покинуть свою телесную оболочку. Для них было очевидным, что душа продолжает существовать и после смерти, ибо она является в снах, возникает в памяти живущих, в их видениях и, вероятно, оказывает на них влияние. Из представлений о душе, связанной с человеком, развились представления об отдельно существующих духах, ставших олицетворением природных стихий, растений и животных: поскольку животные, растения и объекты окружающего мира движутся, действуют, помогают человеку или вредят ему, они также должны быть наделены душами или духами. Отсюда идёт прямая линия развития к политеистическим представлениям о пантеоне богов, олицетворяющих силы природы, и, наконец, к монотеистической вере в единого Бога. Таково общее содержание концепции Тайлора.²⁴⁰

²³⁸ Волней К.Ф. Руины, или Размышления о расцвете и упадке империй. М., 1928. С. 141.

²³⁹ Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989. С. 152.

²⁴⁰ См.: Першиц А.И. Предисловие // Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989. С. 14; Малиновский Б. Магия, наука и религия // Мистика. Религия. Наука. М., 1998. С. 360–361.

Методология Тайлора

Приступая к построению своей концепции, Тайлор особо определяет предмет своего исследования. Для того чтобы вести речь о религии как таковой, он призывает понять суть *низших* ступеней религии. Исследователь, обращающийся к изучению таких религий, вполне сознаёт те «нелепости», которые служат в них предметом веры, и те «ужасы», которые совершаются в них во имя этих верований; однако исследователь должен смотреть с участием на все эти дикости, усматривая в них признаки серьёзного стремления найти истину при помощи тех ограниченных возможностей, которыми располагают примитивные люди. Такой учёный будет стараться отыскать смысл «в самых грубых и ребяческих учениях»; он, по убеждению Тайлора, будет искать разумную мысль, породившую обряды, кажущиеся теперь безумием или грубым суеверием²⁴¹. Примитивные обряды, пишет Тайлор, далеко не являются жалким смешением различных нелепостей; напротив, они по-своему последовательны и *логичны*. Основания религиозной жизни примитивных народов оказываются, при ближайшем рассмотрении, *глубоко рациональными*.²⁴²

Поняв примитивную религию, считает Тайлор, можно понять и любую другую, вплоть до христианства, ибо, по его мнению, «мысли и принципы современного христианства имеют умственные нити далеко позади, за пределами дохристианских времён, в самых первых начатках человеческой цивилизации и, может быть, даже самого существования человека»²⁴³. Анимизм, как лежащий в основании религиозный «минимум», непрерывной линией преемственности связывает дикого поклонника фетишей с цивилизованным христианином²⁴⁴. Поэтому Тайлор стремится не только «представить со всевозможной ясностью анимизм примитивных обществ», но и «проследить в общих чертах его развитие до высших ступеней цивилизации»²⁴⁵. Результатом изучения примитивной религии будет, как утверждает Тайлор, более *рациональное* понимание современных верований²⁴⁶, особенно если признать, что в культуре цивилизованного мира «отчётливо просвечивает наследие первобытных времён»²⁴⁷.

²⁴¹ Тайлор Э.Б. Первобытная культура. С. 208.

²⁴² Там же. С. 32.

²⁴³ Там же. С. 208.

²⁴⁴ Там же. С. 252.

²⁴⁵ Там же. С. 212.

²⁴⁶ Там же. С. 208.

²⁴⁷ Там же. С. 213–214.

Определив предмет своего внимания, Тайлор устанавливает некоторые исследовательские принципы, которые обусловлены этим определением. Так, он отказывается принимать во внимание нравственный аспект религии, который играет важную роль в развитых религиозных системах. Дело в том, что этот аспект весьма слабо выражен в религии примитивных народов; во всяком случае, нравственность тут не закреплена в форме определённых учений, но присутствует в виде «традиционного сознания» (общественного мнения)²⁴⁸. Примитивный анимизм, считает Тайлор, почти совершенно лишён нравственного элемента; он не безнравственен, он просто не нравственен (находится совершенно в другой плоскости, чем традиционная мораль примитивного общества)²⁴⁹. Для Тайлора, понимающего религию как «теорию», важна не нравственность, а её теоретическое обоснование; если нравственность присутствует в изучаемой им культурной традиции, но не оформлена в виде «доктрины», то она оказывается вне рамок предмета исследования. Поэтому Тайлор заявляет: «Я почти не намерен касаться чисто морального характера религии. Я имею в виду изучить анимизм на земном шаре, насколько он составляет древнюю и новую философию, которая в теории выражается в форме веры, а на практике в форме почитания»²⁵⁰.

Кроме того, Тайлор, обращая преимущественное внимание на «умственную» сторону религии, оставляет без внимания её эмоциональную сторону. Между тем, он понимает, что именно эмоциональная сторона религии является для примитивного человека чрезвычайно важной. Однако тот «план», который Тайлор принял для своего исследования, диктует ему необходимость придерживаться *частичного* подхода к исследованию религии. «В настоящем труде, – пишет Тайлор, – я не ставил своей задачей изучение религии во всех её аспектах»²⁵¹.

Ещё один принцип, которым руководствуется Тайлор, состоит в том, что религиозные системы («учения» и «обряды») рассматриваются как созданные человеческим *умом* независимо от сверхъестественной помощи или откровения; эти системы, отличающиеся друг от друга, в совокупности представляют собой различные ступени развития «естественной религии»²⁵². В этой связи Тайлор считает своей задачей приведение «многообразных частных» примитивных религий «к немногим и простым идеям первобытной философии, составляющей общую основу их»²⁵³.

²⁴⁸ Там же. С. 212.

²⁴⁹ Там же. С. 455.

²⁵⁰ Там же. С. 212.

²⁵¹ Там же. С. 455.

²⁵² Там же. С. 212; ср. с. 452.

²⁵³ Там же. С. 454.

Подобно другим эволюционистам, Тайлор считает, что все явления культуры составляют такие же виды, как виды растений или животных, и так же, как они, развиваются одни из других. Значит, исследователь культуры должен применять ту же методику, что и естествоиспытатель: систематизировать культурные явления по их видам, располагать эволюционными рядами (от более простых видов к более сложным) и проследить их прогресс, то есть процесс постепенного вытеснения менее совершенных видов более совершенными²⁵⁴. Следовательно, всегда можно установить преемственность между примитивным верованием и развитой религиозной системой, выявить «связь между сходными понятиями и обрядами в религиях дикарей и цивилизованных народов»²⁵⁵. С такой – эволюционистской – точки зрения все различия между религиями представляются несущественными, а сами эти религии выглядят как этапы непрерывной эволюции *одной «естественной» религии*. «Я попытался, – пишет Тайлор, – исследовать анимизм в том виде, в каком он, на мой взгляд, выступает в своих первоначальных формах у примитивных человеческих обществ, и показать его превращения на разных этапах развития религии»²⁵⁶.

Религия как примитивная философия

Для Тайлора характерно априорное и фундаментальное представление о примитивном человеке как о первобытном философе²⁵⁷, дикаре-мыслителе²⁵⁸. Такой философ-дикарь не может оставить без рационального объяснения различные явления окружающей его жизни; из попыток такого объяснения и возникает религия. Примитивная (первоначальная) религия, с его точки зрения, есть «детская философия человеческого рода»²⁵⁹, «примитивная философия»²⁶⁰, «низшая философия»²⁶¹, «грубая философия»²⁶². В основе религиозных верований и обрядов, считает он, лежат «логические выводы»²⁶³.

В процессе понимания окружающего мира большую роль играет *суждение по аналогии*; на ранних же стадиях развития культуры применение аналогии почти

²⁵⁴ Першиц А.И. Предисловие // Тайлор Э.Б. Первобытная культура. С. 13.

²⁵⁵ Тайлор Э.Б. Первобытная культура. С. 212. Тайлор при этом заявляет, что готов говорить о таких сходствах и совпадениях лишь «в общих выражениях» или в виде «легких намёков», притом «без всяких замечаний». Образованные читатели, считает Тайлор, и по этим намёкам догадаются, о чём идёт речь.

²⁵⁶ Тайлор Э.Б. Первобытная культура. С. 455.

²⁵⁷ Там же. С. 213.

²⁵⁸ Там же. С. 252.

²⁵⁹ Там же. С. 240.

²⁶⁰ Там же. С. 131, 229.

²⁶¹ Там же. С. 228.

²⁶² Там же. С. 252.

²⁶³ Там же. С. 229.

безгранично²⁶⁴. Объяснение «процессов природы и её изменений» по аналогии с жизненными проявлениями, характерными для мыслящего человека, созерцающего эту природу, есть для дикаря единственный способ познания мира²⁶⁵. Такой способ постижения реальности присущ первобытному человеку как мыслителю, находящемуся на *детской* стадии развития мышления. Мы должны признать дикаря, говорит Тайлор, «представителем человеческой расы в периоде её детства»²⁶⁶. Наше понимание низших ступеней культуры зависит от точности, с которой мы сможем реконструировать эти «первобытные детские представления»; в этом отношении лучшим руководством может служить воспоминание о собственном детстве. «Кто припомнит, что и для него палки, стулья и игрушки были живыми, тот легко поймёт, как детская философия человеческого рода могла оживотворять вещи, которые современная наука признаёт безжизненными предметами»²⁶⁷. Ребёнок же, по мнению Тайлора, относится к вещам *по аналогии с собой*, то есть как к живым²⁶⁸. Здесь уместны два вопроса: *играет* ли дикарь с окружающими его вещами, как играет с вещами ребёнок? возникает ли у ребёнка, играющего с вещами, *представление о душе*? Тайлор не ставит этих вопросов и, соответственно, ответов на них мы у него не найдём.

Анимизм как первоначальный «минимум» религии

Первое, что, согласно Тайлору, представляется необходимым при систематическом изучении религии примитивных обществ, – это определение самой религии. Если в это определение включать понятие о верховном Божестве, о посмертном суде, о жертвоприношении и т.п., то многие традиции и этнические общности придётся признать нерелигиозными. Подобного рода определение имело бы тот недостаток, что оно отождествляло бы религию скорее с частными аспектами исторически сложившихся верований, чем с более глубокой *мыслью*, которая лежит в их основе. «Целесообразнее всего, – пишет Тайлор, – просто принять за определение минимума религии верование в духовных существ»²⁶⁹. Это верование Тайлор и именует *анимизмом*.

Примитивные люди исповедуют анимизм на основании показаний своих собственных чувств, истолковывая эти показания «наиболее разумным для них

²⁶⁴ Там же. С. 137.

²⁶⁵ Там же. С. 136.

²⁶⁶ Там же. С. 129.

²⁶⁷ Там же. С. 240.

²⁶⁸ Там же. С. 130.

²⁶⁹ Там же. С. 210.

способом»²⁷⁰. Тайлор предпринимает попытку реконструировать процесс происхождения анимистических верований. По-видимому, считает он, «мыслящих людей», стоящих на низкой ступени культуры, более всего занимали два вопроса. Во-первых, они стремились понять, в чём причина различных состояний человека: жизни, смерти, бодрствования, сна, экстаза, болезни и т.п. Во-вторых, они хотели выяснить, какова природа образов, являющихся в снах и видениях²⁷¹. «Видя эти две группы явлений, древние дикари-философы, вероятно, прежде всего сделали само собой напрашивавшееся заключение, что у каждого человека есть жизнь и есть призрак. То и другое, видимо, находится в тесной связи с телом: жизнь даёт ему возможность чувствовать, мыслить и действовать, а призрак составляет его образ». Как жизнь, так и призрак можно представить и отдельно от тела: «жизнь может уйти из него и оставить его бесчувственным или мёртвым, а призрак показывается людям вдали от него»²⁷².

Дикарям-философам нетрудно было сделать следующий шаг в своём рассуждении. Надо было просто «соединить жизнь и призрак». Если то и другое присуще телу, то их можно понимать как две стороны одной сущности, обитающей в этом теле. Такая сущность может быть названа «призрачной душой» или «духом-душой». Душа представляется как «тонкий, невещественный человеческий образ», нечто вроде тени, воздуха или пара. Эта душа является причиной жизни и мышления того существа, в котором она обитает; она нераздельно владеет сознанием и волей человека. Она способна покидать тело и менять своё расположение в пространстве. При этом душа может обнаруживать физическую силу и являться людям в виде призрака. Она обладает способностью входить в тела других людей, животных и даже в вещи, овладевать ими и влиять на них²⁷³. Нет ничего удивительного в том, говорит Тайлор, что дикари наделяют душой даже вещи. Если предмет (точнее, его призрак) можно видеть во сне или в бреду, значит, этот предмет обладает душой наравне с человеком и животными. Призраки почти всегда являются одетыми или вооружёнными. «Как же можем мы обвинять дикаря в

²⁷⁰ Там же. С. 251.

²⁷¹ Ещё *Аристотель* предполагал, что «мысль о богах возникла у людей от двух начал – от того, что происходит с душой, и от небесных явлений» (*Секст Эмпирик. Против физиков* I 20). «От происходящего с душой, – передаёт мнение Аристотеля Секст Эмпирик, – упомянутая мысль возникает через вдохновения, нисходящие на неё во сне, и через пророчества». Именно во сне душа «становится сама собою»; таковой же она становится и при отделении от тела, то есть в момент смерти. «Отсюда, говорит он (то есть Аристотель. – С.А.), и предположили люди существование чего-то божественного, что само по себе похоже на душу и всего более исполнено ума» (Там же. I 20–21). *Эпикур* также полагал, что «люди извлекли мысль о божестве из представлений, полученных во сне»; а именно, «на основании возникающих во сне огромных и человекообразных видений они предположили, что и на самом деле существуют некие подобные человекообразные боги» (Там же. I 25).

²⁷² *Тайлор Э.Б. Первобытная культура*. С. 213.

²⁷³ Там же.

безумии, когда он кладёт в основу своих философских и религиозных представлений свидетельство своих собственных чувств?»²⁷⁴.

Так возникает и оформляется анимизм – «глубоко присущее человеку учение о духовных существах, которое служит воплощением сущности спиритуалистической философии в противоположность материалистической»²⁷⁵. Анимизм, как уже было сказано, есть «учение о духовных существах». Такое учение характерно прежде всего для племён, стоящих на весьма низких ступенях развития культуры. Отсюда, с этого низшего уровня, анимизм «поднимается», видоизменяясь, до самых развитых форм культуры. Таким образом, именно анимизм является «основным религиозным состоянием человечества». Он составляет «основу философии» как у дикарей, так и у цивилизованных народов. Поэтому анимизм и есть вполне достаточное определение «минимума религии»²⁷⁶.

Основные концепты анимизма

Обыкновенно считают, что теория анимизма базируется на двух главных «догматах», составляющих части одного «цельного учения». Первый из этих «догматов» касается души отдельных существ, способной продолжать существование после смерти или уничтожения тела. Другой «догмат» касается остальных духов, поднимаясь в своём развитии до высоты могущественных богов. Анимист признаёт, что духовные существа управляют явлениями материального мира и жизнью человека или влияют на них в земной жизни и после смерти²⁷⁷. «Для примитивных человеческих племён, – пишет Тайлор, – солнце и звёзды, деревья и реки, облака и ветры становятся личными одушевлёнными существами, которые живут наподобие людей или животных и исполняют предназначенные им в мире функции с помощью членов, как животные, или искусственных орудий, как человек»²⁷⁸. Анимизм постепенно включает в себя «верования в управляющие божества и подчинённых им духов, в душу и в будущую жизнь»²⁷⁹.

Из первоначального простейшего анимизма постепенно возникает обширная мифология. Причина превращения фактов ежедневного опыта в миф есть, по мнению Тайлора, верование в одушевление всей *природы*, доходящее до её олицетворения²⁸⁰.

²⁷⁴ Там же. С. 240.

²⁷⁵ Там же. С. 211.

²⁷⁶ Там же.

²⁷⁷ Там же.

²⁷⁸ Там же. С. 129.

²⁷⁹ Там же. С. 212.

²⁸⁰ Там же. С. 129.

Происхождение и первоначальное развитие мифа должны быть поняты в качестве *продукта человеческого ума* в его раннем (детском) состоянии²⁸¹. Из анимистических представлений, считает Тайлор, развивается и религиозный культ. Поскольку «анимисты» считают, что духи общаются с людьми и что поступки последних доставляют им либо радость, либо неудовольствие, постольку рано или поздно вера в их существование должна естественно и неизбежно привести к их почитанию или желанию их умиловить. Таким образом, анимистические верования «переходят на практике в действительное поклонение»²⁸².

Объектом религиозного (анимистического) отношения примитивного человека является *природа*. Именно в окружающей природе «дикарь» встречает загадочные явления, которые пытается объяснить. Это объяснение получается неадекватным, поскольку «детская философия» даёт в распоряжение человека лишь суждение по аналогии с собой, выражающееся в переносе признаков человека на природные явления. Такой перенос осуществляется без всякой рефлексии над самим актом переноса; в противном случае анимизм представлял бы собой не религию, а род метафорической поэзии. Основа, на которой возникают и утверждаются анимистические идеи, не может быть сведена к поэтическому вымыслу или простой метафоре. «Идеи эти опираются на широкую *философию природы*, правда примитивную и грубую, но полную мысли и понимаемую вполне реально и серьёзно»²⁸³. При этом человек сначала находит не себя, сначала он находит мир; и только желая объяснить его устройство, он обращается к себе самому. Сам же он – только несовершенный инструмент для познания природы.

Проблема происхождения религии

Стремление к рациональному познанию природы есть, по мнению Тайлора, сущностная черта человека; это стремление проявляется у дикаря так же, как и у современного европейца. «Стремление человека узнать причины, двигающие каждым событием, происходящим перед его глазами, причины, почему такое-то положение вещей, которое он наблюдает, является таким-то, а не иным, не продукт высшей цивилизации, а характерная черта человеческого рода, проявляющаяся уже на самых низких ступенях культуры. Уже у грубых дикарей наблюдается эта умственная жажда», – утверждает Тайлор²⁸⁴. Однако, если согласиться с этим рассуждением Тайлора, то никак нельзя будет

²⁸¹ Там же. С. 129.

²⁸² Там же. С. 212.

²⁸³ Там же. С. 129–130.

²⁸⁴ Там же. С. 178.

поставить вопрос об *историческом начале* религии (то есть о её возникновении). Если стремление к рациональному познанию природы есть родовая характеристика человека как такового, а религия есть первый (несовершенный, фантастический) способ такого познания, то религия *изначально и органически* присуща человеку. Можно ставить вопрос лишь о *конце* религии, то есть о таком историческом моменте, когда рациональное познание природы перестанет быть фантастическим и станет полностью адекватным. Тем не менее, Тайлор упорно возвращается к проблеме *происхождения* религии, стремясь таким путём решить вопрос об объекте религиозного отношения.

Эту проблему можно было бы решить, если бы нашёлся хотя бы один народ, остающийся на дорелигиозной стадии культуры. Однако такие народы не известны. Сообщения же о существовании людей, не знающих никакой религии, основаны на непонимании, невнимательности или предвзятости исследователей²⁸⁵. Следует ли из сказанного вывод о том, что религия изначально и органически присуща человеческому роду? Тайлор ни в коем случае не хочет делать такого заключения. «Нельзя положительно утверждать, – пишет он, – что каждое из живущих племён признаёт существование духовных существ»; ещё менее основательным было бы считать всякое племя, упомянутое в истории, безусловно обладающим такими верованиями; следовательно, в связи с отсутствием полной и достоверной информации, религиозное состояние невозможно приписать всем людям во все времена. Значит, рассуждает Тайлор, у нас нет никаких фактов, подтверждающих мнение, будто человек (по своей природе способный к значительному умственному развитию) *не мог* «возвыситься» из нерелигиозного состояния к религиозному. Правда, у нас нет и фактических данных в пользу противоположной точки зрения, которую разделяет сам Тайлор и согласно которой человек *мог* перейти от безрелигиозного состояния к религиозному. «Желательно было бы, впрочем, взять за основание наших исследований наблюдение, а не умозрительное заключение»; однако, с сожалением отмечает Тайлор, насколько можно судить на основании громадной массы фактов, «верование в духовных существ обнаруживается у всех примитивных обществ»²⁸⁶.

Итак, «если бы было ясно доказано, что безрелигиозные дикари существуют или существовали, эти последние могли бы служить, по крайней мере, представителями того состояния человека, которое предшествовало достижению религиозной фазы культуры». Но такие люди не обнаружены. Впрочем, доводы в пользу «естественного и постепенного развития религиозных идей в человеческом роде», заявляет Тайлор, не теряют своей силы

²⁸⁵ Там же. С. 206–209.

и при таком положении дел. Если в наши дни не существуют (или не обнаружены) безрелигиозные общества, это ещё не означает, что их не было и в прошлом²⁸⁷; заметим, что это не означает и обратного.

Недостатки анимистической концепции

Видимо, главной ошибкой Тайлора (именно за неё он подвергался наибольшей критике) было распространение им современного способа мышления на примитивное сознание. Необычное явление природы, по его мнению, должно было вызывать потребность *рационально* объяснить его причины, недостаточный же уровень развития логического мышления неизбежно должен был приводить к фантастическому объяснению, каковым и был анимизм как первобытная философия. Современному человеку, конечно, может казаться, что представление о вездесущих духах связано с интеллектуальной немощью дикарей. «Нам кажется, – пишет один из оппонентов Тайлора, – что люди могли смириться со столь смущающими современный разум понятиями только вследствие неспособности найти такие, которые были бы более рациональными. В действительности, однако, эти удивляющие нас объяснения представляются первобытному человеку простейшими в мире. Он не видит в них нечто вроде *ultima ratio*, которому ум подчиняется лишь за неимением лучшего, но наиболее непосредственный способ, которым он представляет себе и понимает то, что наблюдает вокруг себя. Для него нет ничего странного в том, что можно голосом или жестами управлять стихиями, останавливать или замедлять движение звёзд, вызывать или прекращать дождь и т.д. Обряды, используемые им для обеспечения плодородия почвы или плодovitости животных, которыми он питается, не более иррациональны в его глазах, чем в наших глазах технические приёмы, используемые нашими агрономами для тех же целей. Силы, которые он приводит в действие этими разнообразными средствами, ему представляются не содержащими ничего особенно таинственного. Это силы, которые, несомненно, отличаются от тех, которые изучает и учит нас использовать современный учёный: они иначе ведут себя и требуют иных способов воздействия. Но для того, кто в них верит, они не менее понятны, чем сила тяжести или электричество для нынешнего физика»²⁸⁸. Поэтому было бы ошибкой полагать, что примитивный человек, будучи не в состоянии объяснить многие явления природы с точки зрения естественных причин, только поэтому наделяет указанные явления фантастическими свойствами. Примитивное

²⁸⁶ Там же. С. 210.

²⁸⁷ Там же. С. 211.

²⁸⁸ Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни // Мистика. Религия. Наука. М., 1998. С. 203.

сознание по преимуществу мифологично, оно основано на внушении, а не на объяснении.²⁸⁹ Тайлору же примитивный человек представляется «излишне созерцательным и разумным»²⁹⁰.

Религия у Тайлора преднамеренно редуцируется лишь к одному её элементу – представлению (которое характеризуется как знание, основанное на логических выводах); не принимаются во внимание эмоциональная и моральная сферы религии, то есть области переживания и волевого действия.

Тайлор был «кабинетным» антропологом, он получал сведения о культуре примитивных народов, так сказать, из вторых рук. «Воззрения Тайлора на примитивную религию, как бы важны они ни были, основывались на достаточно ограниченном количестве фактов».²⁹¹

Русский философ Л.П. Карсавин называл анимизм «сомнительным понятием»²⁹². Анимизм, согласно мнению известного советского этнографа, не мог быть первоначальной формой религии, так как представления о душе и духах предполагают известный уровень абстрактного мышления. Такой уровень недоступен древним и современным «дикарям»²⁹³.

Последний вопрос, который можно было бы адресовать Тайлору, таков: почему дикарь особым образом (религиозно) относится к духам окружающей природы, но не относится таким же образом к душам окружающих его людей, послужившим, наряду с его собственной душой, прототипом всех этих природных духов? Почему он поклоняется одним, но не поклоняется другим? Как и в силу каких причин он способен отличить объекты религиозного отношения от объектов нерелигиозного отношения, если они осознаются как тождественные по сути? Поскольку ответа на этот вопрос, обращаясь к анимистической концепции, получить невозможно, остаётся признать, что эта концепция, как, впрочем, и все возможные когнитивные теории, не способны удовлетворительно решить проблему объекта религиозного отношения.

3.3.3. Теории адаптации

Общее понятие о теории адаптации

Наряду с теориями страха и когнитивными теориями натуралистическая гипотеза включает в себя ещё один вид теорий, в которых *началом* религии выступает также

²⁸⁹ Лосева И.Н. Миф и религия в отношении к рациональному познанию. С. 70.

²⁹⁰ Малиновский Б. Магия, наука и религия. С. 361.

²⁹¹ Там же.

²⁹² Карсавин Л.П. Об опасностях и преодолении отвлечённого христианства // Путь. 1927. № 6. С. 35.

природа, а тем «материалом», на примере которого обосновывается указанный характер религиозного начала, является всё та же «примитивная» культура. Однако эти теории отличаются от двух ранее рассмотренных видов «натурализма». Согласно данным теориям, сверхъестественное в качестве объекта религиозного отношения присутствует в сознании «примитивного» человека не как вывод, полученный путём рационального объяснения природных условий бытия, и не как следствие страха перед враждебной природной стихией; это сверхъестественное не «помещается» человеком в природу, но «обнаруживается» в ней как *её собственное свойство*, не вызывающее никакого особого недоумения или испуга. Религия (как отношение) имеет своим подлинным объектом природу, но при этом природа выступает для человека объектом религиозного поклонения не в силу познавательного или негативно-эмоционального к ней отношения, но в силу отношения прямого, непосредственного *приспособления* к ней. Таким образом, религия объясняется преимущественно не как средство компенсации, а как средство адаптации. Поскольку основным способом отношения человека к природе, порождающим религию, признаётся не аффективное и не когнитивное, но *адаптивное* отношение, постольку теории, отстаивающие этот тезис, могут быть наименованы *теориями адаптации*.

Концепция Р. Маретта

Указанные теории возникают прежде всего в противовес когнитивным теориям, как реакция на недостатки этих теорий. Так, ещё современник Э.Б. Тайлора английский философ и антрополог-эволюционист *Роберт Маретт* (умер в 1943 г.) выступил против концепции анимизма.²⁹⁴ В своих работах Р. Маретт выдвинул гипотезу о существовании первоначальной стадии религиозного развития человека, на которой ещё не сложились анимистические представления. Человек на этой стадии развития, по мысли Маретта, верит в безличную сверхъестественную силу, но он скорее чувствует, чем осознаёт её, скорее *реагирует* на неё, чем имеет о ней *понятие*.²⁹⁵

Акцентируя внимание на эмоциональной стороне религиозного опыта примитивных людей, Маретт пытался отойти от излишне рационалистической трактовки религиозных верований, которая была присуща концепции Э.Б. Тайлора. Сверхъестественное, согласно Маретту, выступает для примитивного человека как природная (стихийная) сила, которая извне воздействует на всю его жизнь и, при определённых условиях, сама может быть

²⁹³ *Периц А.И.* Предисловие // Тайлор Э.Б. Первобытная культура. С. 15.

²⁹⁴ Основные религиозные работы Р. Маретта: «Начало религии» (1909), «Антропология» (1912), «Психология и фольклор» (1920), «Вера, надежда и милосердие в первобытной религии» (1932), «Таинства простого народа» (1933), «Тайлор» (1936).

подвергнута воздействию.²⁹⁶ Это сверхъестественное, по мысли Маретта, обладает двумя «экзистенциальными модусами» – негативным и позитивным. Его негативным модусом является «табу» – запрет на «нечестивые» отношения к объекту религиозного культа.²⁹⁷ Позитивной стороной сверхъестественного является «мана», или, как объясняет Маретт, некое «инстинктивное чувство чудодейственной силы».²⁹⁸ Эта мистическая сила «присутствует во всём». Само представление о такой силе является, с точки зрения Маретта, фундаментом первоначальной религии.²⁹⁹ «Мана» есть особое *переживание* сверхъестественного; в то же время она является сверхъестественной *силой*, способной причинять добро или зло, призываемой для благословения и проклятия, используемой для исцеления или насылания порчи.³⁰⁰ Иначе говоря, «мана» сама по себе нейтральна в ценностном отношении; это просто сила, которая *есть* и которая *проявляет себя* как через природу, так и через человеческие действия. Таким образом, формулу «табу-мана» можно, по мнению Маретта, считать пригодной для исчерпывающего выражения *универсальной сущности сверхъестественного*, если вопрос о его *сущности* (противопоставляемой его *ценности*) встаёт перед исследователями. Термины, предназначенные для выражения ценностного *отношения* к объекту религии, лишь производны от указанных двух.³⁰¹

Чтобы отмежеваться от концепции анимизма, Р. Маретт ввёл термин «аниматизм».³⁰² Этим термином Маретт обозначил такие явления в религиозной жизни примитивных народов, которые он назвал «преанимистическими» (до-анимистическими). Эти явления состоят в признании существования и действия анонимной силы, которая может проявлять себя «без посредничества каких-либо духов».³⁰³ Само представление о духах является вторичным, производным от первоначального и непосредственного религиозного впечатления, вызываемого безличной природной силой. Ответом на это впечатление явились первые религиозные (магические) действия, и лишь позднее возник «идеационный компонент религиозности»³⁰⁴, то есть мифология и доктрина.³⁰⁵

²⁹⁵ Ляликов Д. История учений о религии. С. 493.

²⁹⁶ Першиц А.И. Предисловие // Тайлор Э.Б. Первобытная культура. С. 15–16.

²⁹⁷ Маретт Р. Формула табу-мана как минимум определения религии. С. 101.

²⁹⁸ Там же. С. 102. Термины «табу» и «мана» взяты из языков жителей Океании.

²⁹⁹ Маретт Р. Формула табу-мана как минимум определения религии. С. 102.

³⁰⁰ Там же. С. 102–103.

³⁰¹ Там же. С. 102.

³⁰² Там же. С. 103.

³⁰³ Там же. С. 104.

³⁰⁴ Ляликов Д. История учений о религии. С. 493.

³⁰⁵ Ср. с традиционным выведением на первый план именно *идеационного компонента* в отечественном марксистском религиоведении. «Главным элементом религиозной надстройки, через который осуществляется социальная детерминация других её элементов, является *религиозное сознание*. Культовые действия, религиозные обряды становятся таковыми, поскольку они воплощают в символической форме религиозные верования и представления. <...> Поэтому религию справедливо считать прежде всего формой общественного сознания» (Общественное сознание и его формы. М., 1986. С. 242).

Концепция У. Робертсона Смита

Ещё ранее эту идею выдвинул английский религиовед *Уильям Робертсон Смит* (умер в 1894 г.)³⁰⁶. В своих работах он подчёркивал первичность религиозных обрядов и ритуалов по отношению к мифологии и догматике.³⁰⁷ Рассматривая культ как первооснову, первоэлемент любой религии, он считал, что ритуал складывается в результате импульсивного, стихийного перехода впечатлений в действие, и лишь затем на базе этих действий (как их идейное обоснование) возникают религиозные представления и мифы.³⁰⁸

В религиоведении, указывал Робертсон Смит, стало привычным смотреть на религию скорее с точки зрения веры, чем с точки зрения религиозной практики, так как долгое время почти единственной религией, серьёзно изучаемой в Европе, была христианская религия, а во всех разновидностях христианства считается, что обряд важен лишь потому, что в него *вложен определённый смысл*.³⁰⁹ Но древние религии в большинстве случаев не имели вероучений, они полностью состояли из институтов и обрядов. *Значение* обрядов, приписанное им позже, было чрезвычайно неопределённым; один и тот же ритуал объяснялся по-разному, однако при этом не возникало никакого вопроса о правоверности или ереси, поскольку обряд был связан «не с догмой, а с мифом».³¹⁰ Древняя мифология по-разному объясняла происхождение и значение одних и тех же обрядов, что считалось вполне допустимым; более того, если человек исполнял обряды с точностью, то никого не заботило, что он действительно думает об их происхождении, какого варианта их объяснения он придерживается. Содержание личной веры, пишет Робертсон Смит, не являлось канонически установленным; «что было обязательным, так это точно исполнять определённые священнодействия, предписанные религиозной традицией».³¹¹ Миф был призван только *так или иначе* объяснять *неизменный* обряд.

Поскольку мифы представляют собой *объяснения обрядов*, постольку значение этих мифов лишь второстепенно. Можно с уверенностью утверждать, заявляет Робертсон Смит, что почти в каждом случае *миф произошёл из обряда*, а не наоборот. Так как обряд оставался неизменным, а миф мог измениться, то именно обряд был обязательным, а

³⁰⁶ Основные труды: статья «Библия» в 9-ом издании энциклопедии «Британника» (1875), «Ветхий Завет в религиозной организации евреев. Курс лекций по критике Библии» (1881), «Пророки Израиля и их место в истории конца VIII в. до н.э.» (1882), «Родственные отношения и брак в древней Аравии» (1885), «Лекции о религии семитов» (1889).

³⁰⁷ Классики мирового религиоведения. М., 1996. С. 303.

³⁰⁸ Попова М.А. Фрейдизм и религия. М., 1985. С. 107.

³⁰⁹ Робертсон Смит У. Лекции о религии семитов // Классики мирового религиоведения. М., 1996. С. 316.

³¹⁰ Там же. С. 317.

мифологическое объяснение обряда было предоставлено на усмотрение исполнителей культа. Поэтому в религиоведении надо объяснять миф через обряд.³¹² «Для того чтобы мы могли с уверенностью трактовать мифы, мы должны будем понять идеи, выраженные в ритуальной традиции, которые воплощают строго установленные и непреходящие элементы религии», - пишет Робертсон Смит.³¹³

Обряды и обычаи, согласно Робертсону Смиту, были сущностью древних религий. Изначальная религия была не системой верований и практических приложений к ним; это была совокупность строго фиксированных традиционных обрядов, которые каждый член общины считал обязательными для себя. Основанием религиозности изначально была не доктрина, а практика, предшествующая доктрине. «Люди, – пишет Робертсон Смит, – вырабатывают общие правила поведения до того, как они начинают выражать общие принципы в словах; политические институты древнее политических теорий, и, подобно этому, религиозные институты древнее религиозных теорий».³¹⁴ Институт, закрепляющим принципы религиозной жизни, изначально был коллективный культ. Все действия этого культа имели «материальные воплощения», форма которых определялась тем убеждением, что и боги, и люди одинаково состоят в некоторых постоянных отношениях с отдельными частями или сторонами *физического мира*.³¹⁵ История религиозных (культовых) институтов, согласно Робертсону Смиту, – это и есть история древней религии «как реальной движущей силы развития человеческого рода». Попытки же древнего интеллекта понять значение религии, природу богов и принципы, на которых основаны их отношения с людьми, берут своё начало от невысказанных идей, заключённых в традиционных формах ритуальной практики. И если осознанные попытки древних религиозных мыслителей и принимали форму мифотворчества или умозрительных конструкций, то исходный материал, с которым они оперировали, брался ими всё-таки из традиционного источника религиозных представлений, которые передавались из поколения в поколение, будучи выраженными не в словах, а в форме религиозных обычаев.³¹⁶

Итак, по мнению Робертсона Смита, религия была частью организованной общественной жизни, которая навязывалась человеку с рождения и к которой он *приспосабливался* на протяжении всей жизни так же *неосознанно*, как он соблюдал обычаи, принятые в обществе. Человек принимал богов и поклонение им «как само собой

³¹¹ Там же. С. 318.

³¹² Там же.

³¹³ Там же. С. 320.

³¹⁴ Там же.

³¹⁵ Там же. С. 324.

разумеющееся». Иначе говоря, для древних людей религия была просто частью жизни, *не требующей объяснений*.³¹⁷ Поэтому, указывает Робертсон Смит, «все метафизические вопросы, касающиеся природы богов, не должны рассматриваться до тех пор, пока мы детально не изучим религиозную практику»;³¹⁸ лишь подробно анализируя обряды, исследователь может надеяться глубоко понять *соотношение богов и физического мира*.³¹⁹

Концепция Л. Леви-Брюля

Ещё один исследователь, который объяснял религию как адаптационное отношение человека к природе, – это *Люсьен Леви-Брюль* (1857–1939), французский философ, психолог-позитивист и этнолог.³²⁰ Выступая против концепции Э. Тайлора и других эволюционистов, согласно которой примитивный человек мыслит так же, как и современные люди, Леви-Брюль выдвинул положение о том, что разным уровням развития культуры соответствуют различные типы мышления. По отношению к мышлению примитивного человека он употребляет понятие «коллективные представления» (понятие, разработанное социологической школой Эмиля Дюркгейма); эти представления, транслируемые из поколения в поколение, игнорируют элементарные логические законы, заменяя их «законом партиципации» (сопричастия). Подчёркивая мистическую ориентацию примитивного мышления, его нечувствительность к логическим противоречиям, Леви-Брюль характеризует его как «пралогическое».³²¹ На основании перечисленных тезисов французский исследователь выстраивает свою оригинальную теорию.

Философы, являющиеся сторонниками теории страха и когнитивной теории, допустили, по мнению Леви-Брюля, один ложный постулат. Они взяли в качестве отправной точки своих изысканий человеческое сознание, всегда и всюду одинаковое, т.е. один-единственный тип мыслящего субъекта, подчинённого в своих умственных операциях повсюду тождественным психологическим и логическим законам. При таком подходе все мыслящие субъекты предполагаются тождественными по своему внутреннему строению. Однако этот постулат несовместим с фактами, которые

³¹⁶ Там же. С. 325.

³¹⁷ Там же. С. 321.

³¹⁸ Там же. С. 323.

³¹⁹ Там же. С. 324.

³²⁰ Л. Леви-Брюль имеет философское образование (Высшая Нормальная Школа). С 1904 г. – профессор Сорбонны. С 1917 г. – редактор журнала «Философское обозрение». В 1925 г. основал Институт этнологии (совместно с Марселем Моссом). Автор работ «Примитивное мышление» (1922), «Сверхъестественное и естественное в примитивном мышлении» (1931), «Примитивная мифология» (1935), «Мистический опыт и символы примитивных людей» (1938).

обнаруживаются при сравнительном изучении мышления разных человеческих обществ. Это сравнительное исследование показывает, что мышление представителей «низших обществ» имеет мистический и пралогический характер.³²² С другой стороны, указывает Леви-Брюль, сугубая логическая правильность современного мышления есть только недостижимый идеал; в действительности «наша умственная деятельность является одновременно рациональной и иррациональной; пралогический и мистический элементы сосуществуют в ней с логическим».³²³

Объект религиозного отношения есть природа; однако природа становится таким объектом не в силу человеческой боязни и не в результате логического вывода. Сверхъестественное в примитивном мышлении, согласно Л. Леви-Брюлю, представляет собой «аффективную категорию».³²⁴ Аффективность значит здесь то простое *впечатление*, путём которого примитивный человек воспринимает всё окружающее *как оно есть*. Весь опыт примитивных народов является по преимуществу аффективным; этот опыт служит тому, чтобы осведомлять примитивных людей (*les primitifs*)³²⁵ о *среде*, к которой они под угрозой вымирания должны постоянно *приспосабливаться*. «Это необходимое условие жизни для людей, как и для других живых существ», - пишет Леви-Брюль. Именно такой опыт «примитивных» людей открывает им присутствие и деятельность окружающих их со всех сторон сверхъестественных сил, от которых в любую минуту зависит благополучие и жизнь этих людей.³²⁶ Этот опыт говорит им, что «существует огромное количество сверхъестественных существ и любое из них может появиться совсем рядом».³²⁷ Для примитивного человека мифологичен весь облик *окружающей природы*.³²⁸

В примитивном сознании природное и «сверхприродное», воспринимающиеся как качественно различные миры, оказываются тем не менее заключёнными в рамки единой реальности. Это приводит к тому, что религиозный (мистический) опыт проникает во все другие виды опыта и начинает определять собой опыт вообще. Архаическое мышление, согласно Леви-Брюлю, и не заботится о том, чтобы распознать, где заканчивается

³²¹ Мистика. Религия. Наука. М., 1998. С. 333.

³²² Леви-Брюль Л. Социальная обусловленность религиозных представлений и институтов. С. 258.

³²³ Там же. С. 259.

³²⁴ Леви-Брюль Л. Мистический опыт и символы первобытных людей // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. М., 1998. С. 334, 349.

³²⁵ По-французски *primitif* означает и «простой», и «примитивный», и «первобытный»; в переводах на русский язык, сделанных в пору господства эволюционизма и атеизма, этот термин Леви-Брюля передан исключительно как «первобытный»; однако уже в комментариях к изданию 1994 года название книги «Первобытное мышление» (*La mentalité primitive*) переведено как «Мышление примитивов» (Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994. С. 587).

³²⁶ Там же. С. 336.

³²⁷ Там же. С. 338.

³²⁸ Там же. С. 342.

мистическое и начинается иное.³²⁹ Одно может переходить в другое, как, например, одушевлённое легко может становиться неодушевлённым и наоборот.³³⁰ «Вообще говоря, – пишет Леви-Брюль, – примитивные люди (*les primitifs*) никогда не чувствуют уверенности в том, что невидимые силы не пожелают вдруг проявить себя и вмешаться в течение жизни. Не задумываясь, бессознательно они всегда ожидают увидеть, как опыт, казавшийся вначале вполне обыкновенным, внезапно принимает мистический характер».³³¹

Мистический опыт примитивных народов имеет в целом «диффузный» характер. Он состоит из постоянного ощущения (без ясного осознания) реального присутствия сверхъестественных существ. Ведь для примитивных людей невидимый мир есть действительно иной мир, но совсем не в том смысле, который вкладывает в это выражение современный человек. Иной мир не является недоступным или менее реальным; «он мыслится как расположенный всего лишь за линией горизонта».³³² Одним словом, видимый и невидимый миры едины, и события видимого мира в каждый момент зависят от сил невидимого. Поэтому примитивное мышление, если оно интересуется причинами происходящего, ищет их в совершенно особом направлении. Ведь его обладатели живут в мире, где всегда действуют или готовы к действию бесчисленные и вездесущие тайные силы. Этим и объясняется привычка примитивных людей пренебрегать тем, что мы называем естественными причинами, и устремлять всё внимание на мистическую причину, которая одна будто бы и является действительной.³³³

Для таким образом ориентированного сознания *не существует чисто физического акта*. Никакой вопрос, относящийся к явлениям природы, не ставится для него так, как для современного сознания, которому достаточно установить *физическую* причину природного явления. Для примитивного мышления поиск такой причины не является обязательным, а если она и очевидна, она, тем не менее, не воспринимается как единственная и исключительная.³³⁴ Любой «факт природы» (в том числе рождение и смерть) может быть вызван одновременно и естественными, и сверхъестественными причинами.³³⁵ Всё дело в пралогическом характере примитивного мышления. Если логическое мышление не терпит противоречия, то пралогическое и мистическое

³²⁹ Там же. С. 338.

³³⁰ Там же. С. 339.

³³¹ Там же. С. 339–340.

³³² Там же. С. 341–342.

³³³ *Леви-Брюль Л.* Социальная обусловленность религиозных представлений и институтов. С. 253.

³³⁴ Там же. С. 254.

³³⁵ Там же. С. 255.

мышление, напротив, безразлично к логической дисциплине. Оно не выискивает противоречие, но и не избегает его.³³⁶

Для «примитивного» сознания, утверждает Леви-Брюль, нет чисто *физического* факта в том смысле, какой мы придаём этому слову.³³⁷ Собственно физическое действие не мыслится без мистического. Можно сказать, что для примитивных людей не существует физического действия в собственном смысле слова: существуют только *мистические действия*, выраженные *через природные явления*.³³⁸ Ни одно явление природы, ни одно существо и ни один предмет не выступают в коллективных представлениях вне их мистического измерения.³³⁹ Всё, что воспринимается человеком, уже включено в комплекс коллективных представлений, в котором преобладают мистические элементы.³⁴⁰ Таким образом, согласно Леви-Брюлю, мы можем утверждать, что примитивное мышление «гораздо более отлично от нашего, чем позволяет думать терминология сторонников теории анимизма». Вопреки мнению сторонников этой теории, между указанными двумя типами мышления существует не только количественное различие. В примитивном сознании нет представления о двух мирах – физическом и мистическом. Для примитивного человека «существует только один мир». В этом мире «всякая действительность мистична».³⁴¹ Примитивное сознание не стремится логически *объяснить* то или иное естественное явление; причина этого в том, что для примитивного мышления нет явлений природы в том смысле, какой мы придаём этому термину. Примитивному человеку нет нужды искать объяснения чего бы то ни было, ибо оно уже содержится в мистических элементах его коллективных представлений.³⁴² «Мышление примитивных людей, – пишет Леви-Брюль, – в основе своей мистическое: причина этого – коллективные представления, мистические по существу, составляющие неотъемлемый элемент всякого восприятия примитивного человека»³⁴³.

Религиозная жизнь такого человека аккумулирована, как уже сказано, в так называемых «коллективных представлениях». Эти представления заменяют собой общие понятия или категории.³⁴⁴ Коллективные *представления* не являются лишь способом интеллектуального познания; они не существуют независимо от *переживаний*, то есть от состояний «эмоционального или волевого порядка». Объект таких представлений не

³³⁶ Там же. С. 257.

³³⁷ Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994. С. 35.

³³⁸ Там же. С. 54.

³³⁹ Там же. С. 29–30.

³⁴⁰ Там же. С. 162.

³⁴¹ Там же. С. 55.

³⁴² Там же. С. 36.

³⁴³ Там же. С. 35.

³⁴⁴ Там же. С. 108–109.

просто воспринимается сознанием в форме идеи или образа; в коллективных представлениях всегда присутствует сильная эмоциональная составляющая.³⁴⁵ Можно сказать, что в представлении примитивного человека неразрывно слиты интеллектуальный и эмоциональный элементы.³⁴⁶ Коллективные представления, указывает Леви-Брюль, «не являются, подобно нашим понятиям, продуктом интеллектуальной обработки в собственном смысле слова. Они заключают в себе в качестве составных частей эмоциональные и моторные элементы, и, что особенно важно, они вместо логических отношений (включений и исключений) подразумевают живо ощущаемые партиципации (сопричастия)»³⁴⁷.

Закон партиципации регулирует процесс сочетания представлений в сознании примитивного человека.³⁴⁸ Примитивное сознание часто совершенно безразлично к «объективной связи явлений», зато оно обнаруживает особую внимательность к очевидным или скрытым мистическим связям между этими явлениями.³⁴⁹ Все эти связи предполагают наличие партиципации (сопричастности) между существами или предметами, ассоциированными в коллективных представлениях.³⁵⁰ Законом партиципации можно назвать «характерный принцип примитивного мышления, который управляет ассоциацией и связями представлений в примитивном сознании»³⁵¹. Согласно этому принципу, в коллективных представлениях примитивного мышления предметы, существа и явления (то есть элементы окружающей природы) могут непостижимым для нас образом быть одновременно и самими собой, и чем-то иным. Не менее непостижимо они излучают и воспринимают силы, способности, качества, мистические действия, которые ощущаются вне их, не переставая пребывать в них самих.³⁵² Предметы или существа могут становиться видимыми или оставаться невидимыми в зависимости от обстановки.³⁵³ Всякое изображение сопричастно природе, свойствам и жизни оригинала; более того, изображение в определённом смысле и есть *сам* оригинал.³⁵⁴ «То, что мы называем естественной причинной зависимостью между событиями и явлениями, – пишет Леви-Брюль, – либо вовсе не улавливается примитивным сознанием, либо имеет для него

³⁴⁵ Там же. С. 28.

³⁴⁶ Там же. С. 29.

³⁴⁷ Там же. С. 65.

³⁴⁸ Там же. С. 56.

³⁴⁹ Там же. С. 62.

³⁵⁰ Там же.

³⁵¹ Там же.

³⁵² Там же.

³⁵³ Там же. С. 51.

³⁵⁴ Там же. С. 65.

минимальное значение. Первое место в нём, а часто и всё сознание, занимают различные виды мистической партиципации».³⁵⁵

Итак, мышление примитивных людей может быть названо одновременно и *пралогическим*, и *мистическим*. Мистический и пралогический характер примитивного мышления суть два аспекта этого мышления. Если рассматривать его с точки зрения содержания представлений, то оно должно быть названо мистическим; если рассматривать его с точки зрения ассоциаций, то оно должно быть названо пралогическим. Термин «пралогическое» отнюдь не указывает на то, что примитивное мышление представляет собой какую-то стадию, предшествующую появлению логического мышления. Примитивное мышление не антилогично и не алогично. Просто оно не стремится избегать противоречий. Оно в первую очередь подчинено закону партиципации. Ориентированное таким образом, оно отнюдь не демонстрирует склонности без всякого основания впадать в противоречия, однако оно и не избегает их. Чаще всего оно относится к ним с безразличием.³⁵⁶ Так, очень часто невозможно определить, является ли то или иное действие внутренне присущим предмету (имманентным) или «переходным», то есть сообщённым этому предмету извне; действие может восприниматься в двух этих значениях сразу.³⁵⁷

Природа, окружающая определённую группу, фигурирует в коллективных представлениях не как система объектов или явлений, управляемых неизменными законами, согласно правилам логического мышления, а как подвижная совокупность мистических взаимодействий.³⁵⁸ Мистически ориентированное сознание примитивных народов совершенно по-особому воспринимает то, что мы называем *природой*. Это сознание, пишет Леви-Брюль, «повсюду видит самые разнообразные формы передачи свойств путём переноса, соприкосновения, трансляции на расстояние, путём заражения, осквернения, овладения, словом, при помощи множества действий, которые приобщают мгновенно или по истечении более или менее долгого времени какой-нибудь предмет или какое-нибудь существо к данному свойству»³⁵⁹. Итак, «*пралогическое мышление отнюдь не объективирует природу. Оно, скорее, воспринимает её в конкретном переживании, чувствуя свою сопричастность с ней*»³⁶⁰.

³⁵⁵ Там же. С. 63.

³⁵⁶ Там же. С. 64.

³⁵⁷ Там же. С. 80.

³⁵⁸ Там же. С. 81.

³⁵⁹ Там же. С. 82.

³⁶⁰ Там же. С. 108.

Описанные Леви-Брюлем свойства примитивного мышления относятся, по его утверждению, только к коллективным представлениям и их ассоциациям. Рассматриваемый индивидуально, в той мере, в какой он мыслит и действует независимо, если это возможно, от коллективных представлений, примитивный человек будет чаще всего чувствовать, рассуждать и вести себя так, как мы от него ожидаем. Заключение и выводы, которые он станет делать, будут такими, какие и нам кажутся вполне разумными для данной обстановки.³⁶¹

Концепция Б. Малиновского

Последняя мысль присутствует и в теории другого известного религиоведа XX века – Б. Малиновского. *Бронислав Каспар Малиновский* (1884–1942) – английский этнограф польского происхождения, «полевой» исследователь и в то же время религиовед-теоретик, систематизатор этнологических подходов к религии.³⁶² Разрабатывал проблемы социальной антропологии в *функциональном* аспекте; считается основателем функциональной школы в этнографии и антропологии. Исходное понятие в теории Малиновского – «*культура*», которая, с одной стороны, есть *продолжение природы* («биологически обусловленный продукт человека»), с другой – условие контроля над природой (прежде всего над инстинктами как «*природой* человека»); в своём втором аспекте культура обращена «против природы»³⁶³. Культура, таким образом, представляет собой органическую совокупность взаимосвязанных элементов, служащих для удовлетворения как первичных (биологических), так и вторичных (порождённых самой культурой) потребностей людей.³⁶⁴

Каждый из образующих культуру институтов («инструментальных аппаратов») выполняет определённую *функцию*, то есть удовлетворяет ту или иную социальную *потребность*. Задачи удовлетворения этих потребностей решаются в формах, приспособленных к окружающему миру³⁶⁵; иначе говоря, культура есть способ *адаптации* человеческих сообществ к наличным условиям существования. Всякая «технология» реализации основных («первичных») потребностей продуцирует новые («вторичные»)

³⁶¹ Там же. С. 64. Ср. с ошибочным мнением Б. Малиновского: «Леви-Брюль утверждает, что у примитивного человека нет вообще нормального состояния духа, что он безнадежно и всецело находится в плену мистических настроений» (*Малиновский Б. Магия, наука и религия // Мистика. Религия. Наука. М., 1998. С. 368*).

³⁶² Родился в Кракове. Преподавал в Лондонском и Йельском университетах. Основные религиоведческие работы: «Магия коралловых садов» (1935), «Основы веры и морали» (1936), «Магия, наука и религия и другие очерки» (1948), «Секс, культура и миф» (1962).

³⁶³ Яблоков И.И. Религиоведение. М., 1998. С. 195.

³⁶⁴ Мистика. Религия. Наука. С. 359.

потребности, сформированные уже самой культурой.³⁶⁶ Говоря о функциях религии и магии, Б. Малиновский заявляет, что одна из главных ценностей, которые утверждает религия – это «гармония с окружающей средой»; поэтому простейшая религия, воплощённая в культах и обрядах, обладает огромной биологической ценностью, открывая примитивному человеку истину в её широком, прагматическом смысле.³⁶⁷

Сакральное, утверждает Малиновский, существует в культуре наряду с профанным. Нет ни одного безрелигиозного народа, но нет также и ни одного народа без науки в той или иной степени развития. Наука представляет собой «рациональное обращение» с *окружающим миром*, она конституирует повседневный, «профанный» мир³⁶⁸ (в то время как у Тайлора именно такое рационально-познавательное отношение к природе предстаёт как предпосылка не науки, а религии). На долю религии (магии) остаются те сферы жизни, которые не поддаются рациональному осмыслению, прогнозу и регулированию. Магия является *рефлексом* на ситуации, в которых практическая деятельность человека ставит его в безвыходное положение, когда пробелы в знаниях и ограниченность способностей к наблюдению и размышлению делают его бессильным в самые критические моменты. Человеческий *организм* реагирует на это *спонтанными взрывами*, в которых зарождаются зачаточные модели поведения и зачаточные верования. Магия фиксирует эти верования и простейшие ритуалы и придаёт им традиционные формы. Таким образом, магия снабжает примитивного человека набором готовых ритуальных действий и верований, особых духовных и практических приёмов, которые восполняют опасные пробелы в знаниях и ограниченность возможностей в критической ситуации.³⁶⁹ Так возникают традиционные действия и обряды, совершаемые «с благоговением и трепетом»³⁷⁰; источник этих обрядов – некое «напряжение в организме», побуждающее человека к немедленной *активности*.³⁷¹ Эта активность состоит в совершении «замещающих действий», *компенсирующих* техническую отсталость или психическую фрустрацию; в результате достигается известное «равновесие» в отношениях между человеком и средой (хотя «внешняя», видимая результативность этих действий может быть равна нулю). Магия представляет собой «традиционно ставшую и

³⁶⁵ Яблоков И.Н. Религиоведение. С. 196.

³⁶⁶ Там же.

³⁶⁷ Малиновский Б. Магия, наука и религия. С. 378.

³⁶⁸ Яблоков И.Н. Религиоведение. С. 197.

³⁶⁹ Малиновский Б. Магия, наука и религия. С. 378.

³⁷⁰ Яблоков И.Н. Религиоведение. С. 197.

³⁷¹ Там же. С. 198–199.

систематизированную структуру таких *реакций*», основу системы поведения примитивного человека.³⁷²

Итак, магия и религия (сфера отношений с сакральным) в культуре, в том числе и в примитивной, противостоят науке (сфере наблюдений за природными процессами).³⁷³ И хотя магия и религия, в свою очередь, отличаются друг от друга³⁷⁴, обе они основаны не на «понимании естественных сил», а на вере в некую, часто безымянную, «мистическую силу» (это, например, уже упоминавшаяся *мана*)³⁷⁵. У всех примитивных народов можно обнаружить эту веру в сверхъестественную *безличную силу*, которая приводит в действие всё, что имеет отношение к их жизни и является причиной наиболее важных событий в сфере сакрального. «Таким образом, *мана*, а не анимизм, – утверждает Б. Малиновский, – является сущностью преанимистической религии, а также магии»³⁷⁶.

Как видим, и в данной теории религия предстаёт как спонтанный способ адаптации к наличной «естественной» ситуации, как единственный способ конструктивной реакции на природную среду. Религия – не теоретическая система. Магия и религия, указывает Малиновский, суть «не просто учения или виды философии, не просто интеллектуальные основы для разных мнений, но особые способы поведения, прагматические позиции, базирующиеся на чувствах и воле. Это в той же степени образ действия, как и система верований»³⁷⁷.

Концепция М. Элиаде

Необходимо сказать и о религиозоведческой позиции такого известного исследователя религии, как *Мирча Элиаде* (умер в 1986 г.).³⁷⁸ Главным понятием, используемым при описании объекта религиозного отношения, для Элиаде является термин «*священное*». Данный термин, считает Элиаде, не требует какого-то особого различения рационального и иррационального (аффективного) элементов религии, поскольку такое различение неактуально в отношении *способа наличия* священного в культуре. Сакральное

³⁷² Там же. С. 199.

³⁷³ Малиновский Б. Магия, наука и религия. С. 360.

³⁷⁴ Там же. С. 361-362.

³⁷⁵ Там же. С. 362.

³⁷⁶ Там же. С. 363.

³⁷⁷ Там же. С. 367-368.

³⁷⁸ Родился в Румынии, жил в Индии, преподавал в Бухаресте, Париже и Чикаго. Наиболее известны следующие его работы: «Техники йоги» (1948), «Трактат по истории религий» (1949), «Миф о вечном возвращении» (1949), «Шаманизм и архаические техники экстаза» (1954), «Священное и мирское» (1957), «Мистические рождения» (1959), «Мефистофель и андрогин» (1962), «Аспекты мифа» (1963).

присутствует не в оппозиции рациональному или понятному, а в оппозиции «мирскому» (профанному).³⁷⁹

Это сакральное в определённом смысле *активно*. Человек узнаёт о священном потому, что оно *проявляется, обнаруживает себя* как нечто совершенно отличное от мирского. Для объяснения того, как проявляется священное, Элиаде предлагает термин «*иерофанья*» (hierophanie), который, по его мнению, удобен прежде всего тем, что не содержит никакого дополнительного значения, выражая лишь то, что заключено в нём этимологически, а именно: *нечто священное, предстающее перед нами*. Речь идёт, по словам Элиаде, о таинственном акте проявления чего-то «потустороннего», какой-то иной реальности, хотя в то же время эта потусторонняя реальность проявляется в предметах и явлениях, составляющих неотъемлемую часть «естественного» (*природного*) мира.³⁸⁰ Например, обычное созерцание небесного свода оказывается достаточным, чтобы приобщиться к религиозному опыту.³⁸¹

Более того, *природа в целом*, согласно Элиаде, никогда не представляется религиозному человеку полностью «естественной»: она всегда имеет для него определённую «религиозную значимость». Конечно, ярко выраженным сакральным характером обладают какие-либо *конкретные* объекты или территории; но это объекты *мира* и территории *природы*: различные виды «священного» органично присущи «самой структуре мира», не являясь чем-то чуждым или посторонним для него. «Мир, – утверждает Элиаде, – предстаёт перед религиозным человеком таким образом, что позволяет обнаружить в нём множество самых разнообразных проявлений священного». Явления этого мира непосредственно, «естественным образом» открывают в себе некую божественность: «священное обнаруживает себя через сами структуры Мира». Для религиозного человека сверхъестественное неразрывно связано с естественным, дано через него; сама природа «всегда выражает нечто, находящееся в высшей сфере». Иначе говоря, «Космос во всей своей полноте – это *реальный живой и священный организм*»³⁸².

Выводы

Итак, согласно теориям адаптации, религия есть импульсивная реакция на природное окружение, нерелексивный способ адаптации к среде, закреплённый в ритуальных действиях. Базисным элементом религии является культ (ритуал), который не

³⁷⁹ Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994. С. 17.

³⁸⁰ Там же.

³⁸¹ Там же. С. 76.

³⁸² Там же. С. 75.

требует и не предполагает в качестве причины для себя каких-либо предшествующих знаний или аффективных потрясений, но, напротив, сам продуцирует их. Поэтому исследователю религии не нужно искать «разумную мысль, породившую обряды»³⁸³. Религия представляет собой не результат размышления или испуга, но адаптационный «механизм», напрямую, непосредственно примиряющий человека с окружающим миром. В рамках указанных теорий основное внимание привлекается к «элементарным» религиозным формам, объясняя которые, исследователи стремятся понять *религию вообще*. Вопрос состоит в том, имеем ли мы достаточные основания для распространения тех или иных заключений о характере примитивных религий (пусть даже эти заключения верны) на *все* религии, в том числе и на наиболее развитые и сложные. Дабы произвести такое распространение, надо принять по крайней мере два постулата: эволюционизм в теории культуры (преемственное развитие культурных форм от простого к сложному) и редукционизм в методологии (объяснение сложного через простое). Однако эти постулаты не являются очевидно необходимыми.³⁸⁴ В противовес же основному мотиву теорий адаптации можно сказать, что религия зачастую не столько адаптирует (приспосабливает), сколько дезадаптирует (настраивает на превосходение наличной реальности); а значит, *только* через понятие адаптации нельзя описать *универсальную суть* религии. Следовательно, теории адаптации, как и другие «натуралистические» теории, оставляют открытым вопрос о подлинном объекте религиозного отношения.

3.4. Антропологическая гипотеза

Антропологические гипотезы, трактующие вопрос о подлинном источнике религии, находят этот источник в специфически человеческом образе жизни. Этот образ жизни может восприниматься и интерпретироваться а) либо как заданный общественным измерением человеческого бытия, б) либо как имеющий основание в глубинном устройстве человеческого внутреннего мира, в) либо как проявление родовой сущности человека. В зависимости от принятой интерпретации выстраивается и конкретный теоретический подход к обоснованию антропологического характера объекта религиозного отношения. На базе этих различающихся подходов оформляются основные теории: социологическая (использующая «внешний подход» к описанию человеческого

³⁸³ Тайлор Э.Б. Первобытная культура. С. 208.

³⁸⁴ Уже труды Элиаде демонстрируют разложение такой эволюционистской модели и переход к поиску универсальных морфологических образцов религиозного опыта; см.: Введение в общее религиоведение. С. 477.

образа бытия), психологическая (опирающаяся на «внутренний подход»)³⁸⁵ и философско-антропологическая (реализующая «сущностный подход»). Надо заметить, что философия религии (как *теоретическое* религиоведение в самом широком смысле) может учитывать и включать в свою сферу те выводы, которые получены в науке о религии, особенно в тех случаях, когда эти выводы имеют неоспоримое теоретическое и тем более мировоззренческое значение. В рамках приведённых ниже теорий социология и психология выступают не только как автономные научные дисциплины, но вплотную смыкаются с философией, выступая либо как продолжение её (у Э. Дюркгейма), либо как её предпосылка (у З. Фрейда).

3.4.1. Социологическая теория. Эмиль Дюркгейм

Представители социологической теории религии стремятся решить проблему источника религии путём исследования *социального* измерения человеческого бытия. Рассмотрим этот способ анализа указанной проблемы на примере творчества Э. Дюркгейма.

Эмиль Дюркгейм (1858–1917) – известный французский философ и социолог. Среди разнообразных сфер общественной жизни, которые он изучал, религия занимает едва ли не первое место. Это выражается не только в том внимании, которое он уделял проблемам собственно религии, но и в том, что религия в его философско-социологической концепции выступает как средоточие общественной жизни вообще³⁸⁶. Дюркгейм считается основателем структурно-функционального направления в западной социологии религии³⁸⁷.

Франция конца XIX – начала XX века была охвачена кризисом идеологии и морали. Шли поиски новой идеологии взамен христианской, которая, как тогда казалось, безнадежно устарела. Для обоснования новой морали и новой культуры нужен был новый авторитет (вместо отвергнутого Бога). Философско-социологическая концепция религии Дюркгейма может быть понята именно как ответ на эти культурные запросы своего времени³⁸⁸. Для религиоведческих теорий указанного времени характерно изменение общего подхода к религии. Резко отрицательное отношение к ней сменяется бесстрастно-благожелательным. Вместо критического тезиса «просветителей» о том, что «религия есть

³⁸⁵ О различении социологического и психологического как «внешнего» и «внутреннего» см., напр.,: Самыгин С.И., Нечипуренко В.Н., Полонская И.Н. Религиоведение. Ростов-на-Дону, 1996. С. 8, 19.

³⁸⁶ Гофман А.Б. Религия в философско-социологической концепции Э. Дюркгейма // Социологические исследования. 1975. № 4. С. 178.

³⁸⁷ Там же. С. 183.

ложь, и потому она должна быть уничтожена», получила распространение такая установка: истинность религиозных догматов не может быть ни доказана, ни опровергнута; вместе с тем, очевидно, что религия может играть определённую (часто положительную) социальную роль. В границах такого «объясняющего» религиоведения работал и Дюркгейм³⁸⁹.

В этой исследовательской работе он опирался на определённые идеи своих предшественников. С одной стороны, у *И. Канта* Дюркгейм заимствовал понимание религии как нравственно необходимого элемента человеческой жизни (о содержании теории религии Канта речь пойдёт несколько позже). С другой стороны, Дюркгейм продолжил позитивистскую традицию в социальной философии, выступая «духовным наследником» *О. Конта*. Для концепции религии Конта характерен принципиальный отказ от суждений относительно содержания религиозных догматов (поскольку это содержание лежит вне поля зрения позитивной науки); такой же позиции придерживался и Дюркгейм. Конт повлиял и на оценку Дюркгеймом роли религии в создании и поддержании равновесия в обществе. Наконец, значительное влияние на формирование теории религии Дюркгейма оказали работы английского религиоведа *У. Робертсона Смита* и его школы.³⁹⁰

Интерес к религии появился у Дюркгейма с самого начала его научной деятельности. Первой его работой, касающейся проблем религиоведения, явилась статья *«Исследования в области социальной науки»* (1886). В этой статье, анализируя концепцию Спенсера, Дюркгейм писал, что задача социолога состоит в том, чтобы *определить социальную роль религии*, представления же о Боге или о других сверхъестественных сущностях должны его интересовать только в той мере, в какой они *символизируют социальную реальность*.³⁹¹ В этих утверждениях заключается вполне определённая исследовательская программа, которую Дюркгейм в дальнейшем старался реализовать. Согласно мнению Дюркгейма, выраженному в указанной статье, функции религии сводятся к обеспечению социального равновесия, совпадая с функциями морали и права; однако религия, в отличие от морали и права, предписывает людям не только определённые поступки, но и определённые мысли и чувства. Те исторические религии, которые (в силу каких-либо обстоятельств) перестают выполнять свои функции, иначе говоря, не могут обеспечивать социальное равновесие, заменяются новыми. Религия, по мнению Дюркгейма, тождественна *любой вере*. Поскольку человек не может обойтись без веры, составляющей

³⁸⁸ Там же. С. 178–180.

³⁸⁹ Там же. С. 180.

³⁹⁰ Там же. С. 181.

«существенный и постоянный аспект человеческой природы»,³⁹² постольку религия вечна. «Чего нельзя предвидеть и что одно будущее сможет решить, – это конкретная форма, в которой эта вера символизируется», – утверждал Дюркгейм.³⁹³

Попытку более строго определить религию Дюркгейм предпринял в другой своей статье – «*Об определении религиозных явлений*» (1899). Здесь автор утверждал следующее: «Явления, называемые религиозными, состоят в обязательных верованиях, связанных с определёнными действиями; эти действия направлены на объекты, содержащиеся в верованиях».³⁹⁴ В данном определении, как указывал сам Дюркгейм, религиозные явления определены через их *обязательный* (принудительный) характер; «эта обязательность проистекает очевидно из того, что данные верования являются делом группы, которая навязывает их своим членам».³⁹⁵ Крайне формальный, бессодержательный характер этого определения вынудил Дюркгейма впоследствии отказаться от него.³⁹⁶

В 1912 г. появился основной труд Дюркгейма в области теории религии – «Элементарные формы религиозной жизни» (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*). В этом труде Дюркгейм предпринял попытку построить *общую* теорию религии на основании анализа *наиболее примитивной* из известных ему религий – австралийского тотемизма³⁹⁷; иначе говоря, он воспользовался тем же редукционистским подходом, что и Тайлор в своей «Первобытной культуре». Дюркгейм опирался на постулат о том, что сложное можно объяснить через простое. Чтобы постичь сущность религии вообще, надо, по его мнению, обратиться к исследованию её наиболее примитивных (элементарных) форм.³⁹⁸ Дюркгейм был уверен, что в «примитивных» обществах религия пребывает в самом чистом виде, без последующих чужеродных наслоений; отсюда его тезис о том, что наиболее адекватное познание религии можно обеспечить, обращаясь к самым примитивным религиозным традициям.³⁹⁹ Этот тезис, характерный для эволюционистского подхода к истории культуры, заключает в себе принимаемую на веру мысль о том, что простое (примитивное) не только логически, но и исторически

³⁹¹ Там же.

³⁹² Там же. С. 176.

³⁹³ Цит. по: Гофман А.Б. Религия в философско-социологической концепции Э. Дюркгейма. С. 181.

³⁹⁴ Гофман А.Б. Религия в философско-социологической концепции Э. Дюркгейма. С. 181.

³⁹⁵ Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни // Мистика. Религия. Наука. М., 1998. С. 231.

³⁹⁶ Гофман А.Б. Религия в философско-социологической концепции Э. Дюркгейма. С. 181. Сам Дюркгейм отмечает, что данное определение религии «было слишком формальным и почти полностью игнорировало содержание религиозных представлений» (Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. С. 231).

³⁹⁷ Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. С. 175, 199.

³⁹⁸ Там же. С. 177–183.

³⁹⁹ Там же. С. 183.

предшествует сложному, являясь истоком и основанием *всех* более сложных культурных форм.⁴⁰⁰

Методологическая ошибка Дюркгейма коренится именно в этой его приверженности эволюционной модели развития культуры, откуда с неизбежностью проистекает его редукционистский подход к постижению религии. Исследователь, пользующийся таким подходом, перестаёт видеть качественное своеобразие культурных систем, принципиально различающихся по уровню сложности; он вынужден смотреть на историю культуры как на некий сущностно гомогенный континуум, все трансформации которого являются лишь переменной комбинаций исходного набора социальных фактов. Такой взгляд не является плодотворным, не позволяет учесть всё многообразие и всю сложность культурной жизни человечества, которые проявляются как раз на высших уровнях развития общества. Только на основе анализа сложного и совершенного общественного устройства можно делать выводы о социальности вообще; только изучение сложных (развитых) религиозных систем позволяет приблизиться к пониманию сути религии вообще. Поэтому, в частности, при решении проблемы религиозного начала решающим оказывается исследование не примитивного, а развитого состояния религии. Стремление же объяснять сложные явления через простые приводит к тому, что многие выводы, верные для религии тех же австралийских аборигенов, оказываются ошибочными применительно к религиям развитых культурно-социальных систем.⁴⁰¹

Правда, Дюркгейм понимает, что «невозможно *выводить* сложное из простого»⁴⁰². Однако упрёк в адрес Дюркгейма как редукциониста далеко не беспочвен. Ведь «объяснять» ещё не значит «выводить»; объяснять сложное через простое можно и не выводя первое из второго. Можно согласиться, что Дюркгейм вовсе не желает *вывести сложное* (развитые религии) *из простого* (из примитивных религий); более того, он говорит, что разделить религии на сложные и примитивные можно только на основании второстепенных свойств, в сущностном же отношении все они одинаковы.⁴⁰³ Вот и получается, что он просто объясняет *общее* через *элементарное* как наиболее *открытое* в этом своём всеобщем. Аксиома Дюркгейма состоит в том, что «общество» есть нечто метафизически неизменное, есть некая сущность, остающаяся собой во всех своих трансформациях; тот же тезис он относит и к религии, имеющей, по его мнению, исключительно социальный характер. Приняв такую аксиому, можно исследовать религию именно так, как это делает Дюркгейм: обратившись к *любой* религии, мы

⁴⁰⁰ См.: Гофман А.Б. Религия в философско-социологической концепции Э. Дюркгейма. С. 182.

⁴⁰¹ Там же.

⁴⁰² Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. С. 194.

обнаружим *универсальную* религиозную сущность; обращаться же надо к такой религии, в которой эта (социальная) сущность наиболее заметна и потому наиболее удобна для изучения. Такова элементарная (примитивная) религия.

В работе «Элементарные формы религиозной жизни» Дюркгейм критически рассматривает и последовательно отвергает попытки определить религию через понятие сверхъестественного (чудесного)⁴⁰⁴ и понятие божества⁴⁰⁵; он выдвигает здесь своё очередное (и последнее) определение религии: «Религия – это единая система верований и действий, относящихся к священным, т.е. к отделённым, запрещённым, вещам; верований и действий, объединяющих в одну нравственную общину, называемую Церковью, всех тех, кто им привержен».⁴⁰⁶ Как видим, основным атрибутом религии провозглашается «святость» объектов религиозного отношения. Религия определяется через понятие «священного», сакрального (*sacré*), противопоставленного «мирскому», светскому, профанному (*profane*).

Все известные религиозные верования, будь они простые или сложные, как утверждает Дюркгейм, содержат одну и ту же общую черту: они предполагают разделение всех явлений (реальных или идеальных) на два «класса», два «противоположных рода», которые можно обозначить как «мирское» и «священное». «Разделение мира на две области, из которых одна включает в себя всё, что священо, другая – всё, что является светским, – такова отличительная черта религиозного мышления».⁴⁰⁷ Священное, по Дюркгейму, обладает двумя характерными признаками: во-первых, оно является запретным, отделённым от профанных (доступных в повседневной жизни) вещей и явлений⁴⁰⁸; во-вторых, оно является объектом стремлений и любви людей. При этом священные объекты могут быть как реальными, так и воображаемыми.⁴⁰⁹

Итак, «религиозные верования – это представления, выражающие природу священных вещей и их отношения либо между собой, либо со светскими вещами»; религиозные обряды – «это правила поведения, предписывающие, как человек должен вести себя со священными вещами».⁴¹⁰

Дюркгейм связывает здесь понятия «священного» и «религиозного» практически до их полного отождествления. На деле же это различные по объёму понятия, которые

⁴⁰³ Там же. С. 177.

⁴⁰⁴ Там же. С. 201–207.

⁴⁰⁵ Там же. С. 207–216.

⁴⁰⁶ Там же. С. 230–231.

⁴⁰⁷ Там же. С. 217.

⁴⁰⁸ Там же. С. 221–222.

⁴⁰⁹ Гофман А.Б. Религия в философско-социологической концепции Э. Дюркгейма. С. 182.

⁴¹⁰ Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. С. 222.

только в некоторых случаях могут совпадать.⁴¹¹ Действительно, «священным» в коллективе или обществе в целом может признаваться нечто далеко не религиозное (человеческая жизнь, права граждан, государственные символы, родственные связи и т.д.); объекты же религиозного отношения помещаются, как правило, за границами социальности, являются манифестациями потустороннего или сверхъестественного бытия. Выражаясь в социальном, сами объекты религиозного отношения переживаются как сверх-социальные. Дюркгейм, отрицая *трансцендентный* характер религиозного объекта, теряет возможность строго определить религию, отличить её от других сфер культурной жизни. В результате он вынужден обозначать термином «религия» такие явления, которые в действительности не имеют ничего общего с ней (по выражению А. Гофмана, «совершает насилие над термином»⁴¹²); более того, с такой позиции оказывается невозможным различение *религиозных* и *социальных* фактов.

Видимо, желая избежать такого неразличения, Дюркгейм в ряде случаев специально оговаривает принципиальное различие *природы* профанного и сакрального, называя это различие антагонистическим⁴¹³ и даже *абсолютным*⁴¹⁴. Священное предстаёт как некий особый мир, находящийся в оппозиции к миру повседневного опыта; иначе говоря, область сакрального может быть описана как вне-человеческий, вне-природный, потусторонний или сверхъестественный мир.⁴¹⁵ Как видим, и в этом случае теряется специфика термина «священное». Итак, если термин «сакральное» обозначает нечто имманентное, то его объём невозможно отличить от объёма термина «социальное»; если же он обозначает нечто трансцендентное, то его объём совпадает с объёмом термина «сверхъестественное», и потому термин «сакральное» оказывается излишним.

Объясняя природу сакрального, Дюркгейм настаивает на том, что причина сакрализации тех или иных явлений заключается не в свойствах этих явлений и не в том «впечатлении», которое могут производить на отдельного человека эти свойства. Согласно Дюркгейму, *любая* вещь и *любое* явление могут стать священными.⁴¹⁶ Дело не в объекте религиозного поклонения и не в его собственных свойствах; дело в том, что эти вещи и явления оказываются значимыми *для человека*.⁴¹⁷ «Поэтому священный характер, которым наделяется какой-то объект, не является чем-то таким, что ему самому внутренне присуще: *он им наделяется*. Мир религиозных вещей не образует особого аспекта

⁴¹¹ Гофман А.Б. Религия в философско-социологической концепции Э. Дюркгейма. С. 183.

⁴¹² Там же. С. 183.

⁴¹³ Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. С. 221.

⁴¹⁴ Там же. С. 219.

⁴¹⁵ См.: Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. С. 218–223.

⁴¹⁶ Там же. С. 217; Дюркгейм Э. Священные объекты как символы // Религия и общество. М., 1996. С. 470.

⁴¹⁷ Гофман А.Б. Религия в философско-социологической концепции Э. Дюркгейма. С. 183.

эмпирически данной природы; *он надстроен над ним*».⁴¹⁸ Объектом религиозного отношения является, в конечном счёте, только то, что имеет *человеческое* измерение. В этом положении и заключается суть всех гипотез, относимых нами к антропологическому типу.

Для Дюркгейма «человеческое» означает прежде всего «социальное». Социальность представляет собой неустранимый элемент человеческой «природы».⁴¹⁹ Религия, как чисто человеческое явление («естественное проявление человеческой деятельности»⁴²⁰), приобретает у Дюркгейма исключительно социальный характер. «Религиозные представления, – пишет он, – это коллективные представления, выражающие коллективные реальности; обряды – это способы действия, возникающие только в собравшихся группах и призванные возбуждать, поддерживать или восстанавливать определённые ментальные состояния этих групп».⁴²¹ Сверхъестественные силы в качестве объекта религиозного отношения «суть только представления, инспирируемые группой у её членов, но проектируемые вовне сознанием, их воспринимающим, и объективируемые»⁴²².

Тезис о социальной природе религии и стремление рассматривать общество как реальность особого рода (отличную от простой суммы индивидов) программирует дальнейшие ходы рассуждения и выводы Дюркгейма. Прежде всего, он исследует религию с точки зрения её социальных функций (под социальной функцией он понимает соответствие того или иного явления определённой потребности социальной системы). Опираясь на «основной постулат» своей социологической программы, Дюркгейм заявляет, что никакой «созданный человеком институт не может базироваться на заблуждении и обмане»;⁴²³ поскольку религия – один из таких институтов, постольку её фундаментом не может быть заблуждение (на чём настаивали сторонники натуралистической гипотезы) или обман (как считали представители политической гипотезы); в противном случае институт религии не мог бы столь долго сохраняться. Если бы религия не базировалась на определённой «природе вещей», она встретила бы такое сопротивление этой «природе», которое не смогла бы преодолеть.⁴²⁴ Религия, являясь устойчивым социальным институтом, выражает собой именно эту свою *социальную* «природу». Религия *естественна* для человека как *социального* существа.

⁴¹⁸ Дюркгейм Э. Священные объекты как символы. С. 470.

⁴¹⁹ Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. С. 194–195.

⁴²⁰ Там же. С. 201.

⁴²¹ Там же. С. 186.

⁴²² Дюркгейм Э. Священные объекты как символы. С. 470.

⁴²³ Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. С. 176.

⁴²⁴ Там же.

Согласно Дюркгейму, религия выполняет две социальные функции: сохранение сплочённости и выдвижение идеалов.⁴²⁵

а) Первая её функция состоит в обеспечении сплочённости общества. Следуя Конту, Дюркгейм рассматривает общество как ассоциацию; в связи с этим социальные конфликты трактуются им исключительно как патологические (деструктивные) состояния. По существу, социальная сплочённость является для него синонимом общественности.⁴²⁶ Согласно Дюркгейму, именно религия является формой осознания единства коллектива. Религиозный обряд, переживаемый его участниками как способ осуществления связи со сверхъестественным, тем самым реально укрепляет связь индивида с обществом, членом которого является этот индивид.⁴²⁷ Религиозная коммуникация оказывается социальной коммуникацией, поскольку *действительным* объектом, в связь с которым вступает человек, является только общество (коллектив). Таким образом, религия выступает в качестве основного способа достижения и сохранения социальной стабильности.

Сплочённость, устойчивость общества базируется, по мнению Дюркгейма, на «солидарности». Эта солидарность может быть либо «механической», либо «органической». Первый (механический) тип солидарности присущ архаическим обществам; он основан на полном поглощении индивидуального сознания коллективным. Второй (органический) тип солидарности формируется в процессе разделения общественного труда, с ростом кооперации и обмена деятельностью. Преобладающая роль исторических форм религии для Дюркгейма связана именно с механической солидарностью; более того, «коллективное сознание» у него в сущности отождествляется с религиозным сознанием⁴²⁸ (таков неизбежный результат изучения *религии вообще* через анализ её *наиболее примитивных* форм). Однако переход от механической солидарности к органической связывается Дюркгеймом не с полным отрицанием религии, а с её трансформацией.

б) Другая социальная функция религии, согласно Дюркгейму, состоит в том, что она формулирует идеалы, стимулирующие общественное развитие. Социальная жизнь включает в себя как статический, так и динамический моменты; обеспечивая стабильность общества (первая функция, рассмотренная выше), религия, с другой стороны, создаёт почву для социальной динамики, выдвигая общественные идеалы как цели (ориентиры)

⁴²⁵ Гофман А.Б. Дюркгейм // Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 181.

⁴²⁶ Гофман А.Б. Религия в философско-социологической концепции Э. Дюркгейма. С. 184.

⁴²⁷ Там же.

⁴²⁸ Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. С. 189; Ср.: Гофман А.Б. Религия в философско-социологической концепции Э. Дюркгейма. С. 184.

движения общества. В этом пункте Дюркгейм почти не различает религию и *идеологию*,⁴²⁹ не замечет специфику собственно религиозного идеала. Смешивается у него религия и с моралью, имеющей те же социальные функции и определяющейся также через понятие священного. Кроме того, вопроса о *содержании* общественного идеала для Дюркгейма просто не существует: все они, по его мнению, иллюзорны. Позитивный смысл социальных идеалов состоит только в том, что они, являясь функцией коллективной жизни, обеспечивают согласованное взаимодействие индивидов. Таким образом, Дюркгейм с неизбежностью приходит к релятивистской позиции в отношении социальных ценностей: любые ценности хороши постольку, поскольку они обеспечивают устойчивый социальный прогресс.⁴³⁰

Утверждение «прогрессивной» функции религии приобретает у Дюркгейма апологетическое звучание: если религия есть источник общественных идеалов, а без идеалов общество не может развиваться, то (с функциональной точки зрения) религия является социально необходимой и потому вечной.⁴³¹ Религия в такой же степени творит общество, как общество творит религию. Религия социальна, но и общество религиозно – такова диалектика философско-социологической теории Дюркгейма.⁴³²

Для подкрепления тезиса о вечности религии Дюркгейм ставит вопрос о её начале. Начало понимается им не как переход от безрелигиозного состояния к религиозному. «Не существует чёткого мгновения, когда начала существовать религия, и речь не идёт об обнаружении хитроумного способа, позволяющего мысленно перенестись в него. Как и всякий созданный человеком институт, религия не начинается нигде. Поэтому все умозрительные построения такого рода справедливо дискредитированы; они могут заключаться лишь в субъективных и произвольных конструкциях, не поддающихся никакой проверке. Мы ставим перед собой совсем иную задачу. Мы хотели бы найти средство выявления постоянно действующих причин, от которых зависят наиболее существенные формы религиозного мышления и религиозной практики»⁴³³. Речь идёт, следовательно, о таком «начале» религии, которое является *постоянно действующей причиной*, вызывающей и поддерживающей религиозное отношение к себе со стороны человека.

Такой причиной (началом) является специфический *объект* религиозного отношения; обнаружение и исследование этого объекта позволяет не только понять

⁴²⁹ Гофман А.Б. Дюркгейм. С. 181.

⁴³⁰ Гофман А.Б. Религия в философско-социологической концепции Э. Дюркгейма. С. 185.

⁴³¹ Там же. С. 185–186.

⁴³² Там же. С. 186.

⁴³³ Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. С. 183–184.

содержание верований и определить «ориентацию» культовых действий, но и более или менее строго отделить религиозное от иных областей человеческой деятельности. «Обряды, – пишет Дюркгейм, – могут быть определены и отделены от других человеческих действий, особенно от нравственных, только специфической природой их объекта. В самом деле, нравственное правило предписывает нам, точно так же, как и обряд, некие способы действия, но обращённые к объектам иного рода. Стало быть, нужно охарактеризовать объект обряда, чтобы иметь возможность охарактеризовать сам обряд. А специфическая природа этого объекта выражена в веровании. Поэтому определить обряд можно только после того, как определено верование»⁴³⁴.

Объект религиозного отношения, по мнению Дюркгейма, представлен в самих религиозных переживаниях и действиях лишь в *символической* форме; «но под символом, – пишет он, – надо суметь обнаружить представляемую им реальность»⁴³⁵. В этом Дюркгейм и видит главную задачу исследователя религии. «Самые варварские или диковинные обряды, самые странные мифы выражают какую-то человеческую потребность, какой-то аспект жизни, либо индивидуальной, либо социальной. Причины, которыми обосновывает их сам верующий, возможно, а чаще всего и действительно, ошибочны. Но истинные причины тем не менее существуют, и дело науки – раскрыть их».⁴³⁶

Выше, рассматривая первую функцию религии, мы видели, что Дюркгейм называет действительным объектом религиозного отношения не сверхъестественное существо, а человеческое общество; этот действительный объект скрывается за системой религиозных символов.⁴³⁷ «Я вижу в Божестве только общество, преображённое и мыслимое символически», – заявляет он.⁴³⁸ Сами по себе религиозные представления и акты суть только символы, в которых выражается именно *социальная* реальность. Общество, представляющее собой *объективную реальность особого рода*, является единственной причиной, объектом и целью религиозных верований и ритуалов.⁴³⁹ «Бог, – пишет Дюркгейм, – есть лишь иносказательное выражение общества».⁴⁴⁰ Это своё утверждение он дополняет своеобразным религиозным релятивизмом: «В сущности, нет религий, которые были бы ложными; все они по-своему истинны; все они, хотя и по-разному,

⁴³⁴ Там же. С. 217.

⁴³⁵ Там же. С. 177.

⁴³⁶ Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. С. 177.

⁴³⁷ Гофман А.Б. Религия в философско-социологической концепции Э. Дюркгейма. С. 185.

⁴³⁸ Цит. по: Гофман А.Б. Религия в философско-социологической концепции Э. Дюркгейма. С. 186.

⁴³⁹ Введение в общее религиоведение. С. 240.

⁴⁴⁰ Цит. по: Гофман А.Б. Религия в философско-социологической концепции Э. Дюркгейма. С. 184.

соответствуют данным условиям человеческого существования».⁴⁴¹ Эти условия являются *социальными* условиями, по-разному в различных исторических обстоятельствах выражающими общую суть социальности. Дюркгейм следует социоморфистскому взгляду на религию, согласно которому религиозный (мифологический, потусторонний) мир представляет собой копию социального мира (с различными вариациями такую точку зрения проводили Ж.-М. Гюйо, Е. Де Роберти, А. Богданов, Г. Зиммель).⁴⁴²

Мы видели, что у Дюркгейма религия определена как отношение к сакральному. Сакральным (имеющим «священный» характер) может быть всё что угодно. Священный характер того или иного явления (предмета) санкционирует общество, источник самой сакральности, единственная сила, которая является сакральной в подлинном и первичном смысле. Итак, *действительным объектом религиозной коммуникации (иначе говоря, источником религии) является общество.*

Дюркгейм, стремясь к теоретическому *описанию* сущности религиозного объекта, пришёл к *разрушению* этого объекта. Провозглашать общество действительным объектом религиозного отношения значит пытаться разрушить *действительную* религию. Признание полезности и даже необходимости религии *для общества* (за что Дюркгейм подвергся критике со стороны атеистически настроенных учёных) означает на деле её профанацию, утверждает её вторичный, зависимый, «инструментальный» характер,⁴⁴³ превращает её, по словам Н.А. Бердяева, в «эпифеномен жизни общества»⁴⁴⁴ (что оттолкнуло от Дюркгейма верующих философов). Во всяком случае, очевидно, что стремление найти действительный объект всех религиозных культов в социальной жизни человека оборачивается отрицанием всех существующих религиозных систем, включая и христианство.

Но если религия вечна, а её исторические формы преходящи, то, по мнению Дюркгейма, любая из этих форм (в частности, христианство, явившееся для Европы основным культурообразующим фактором) в своё время изживает себя и требует замены. Как видим, объективистская (описательная) позиция «внешнего» исследователя религии обращается в теоретическое обоснование религиозного реформаторства. Дюркгейм воздерживается от конкретных суждений относительно религии будущего, высказываясь лишь по поводу некоторых её отличительных признаков. Таковыми, по его мнению, станут рационализм и индивидуальная инициатива; религия будущего, если бы она возникла, «целиком состояла бы из внутренних и субъективных состояний и свободно

⁴⁴¹ Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. С. 177.

⁴⁴² Гофман А.Б. Религия в философско-социологической концепции Э. Дюркгейма. С. 185.

⁴⁴³ Там же. С. 186.

строилась бы каждым из нас»⁴⁴⁵. Однако этот индивидуализм и эта «свобода» касаются лишь *частных форм выражения* того основного и универсального отношения, которое должно сохраняться как фундамент и источник религиозности. Таким фундаментом является *сакральный характер самого общества*. Главное же отличие религии будущего состоит в том, что социальное содержание религии будет утверждаться в ней прямо и однозначно, не скрываясь за мифами и символами.⁴⁴⁶

Таким образом, религиозный проект Дюркгейма состоит, с одной стороны, в десакрализации собственно религиозного объекта путём утверждения его исключительно социального содержания; с другой стороны, в подчеркнутой сакрализации самого общества.⁴⁴⁷ В истории уже был период, когда «общество и его ведущие идеи непосредственно и без какого-либо преобразования стали объектом подлинного культа»; это время Французской революции конца XVIII века, когда «под влиянием всеобщего энтузиазма исключительно светские по своей природе вещи были обращены общественным мнением в священные: Родина, Свобода, Разум»; на краткое время появилась «новая религия» со своей догматикой и своим культом.⁴⁴⁸

В реальных религиях, как считает Дюркгейм, представлено отношение к иллюзорному объекту; *действительный* объект религиозного отношения (иначе говоря, *поистине сакральное*) – это общество; обнаружение такого истинного положения дел для Дюркгейма означает начало новой, истинной религии как основы органической солидарности в обществе. Эта новая религия представляет собой своего рода «*социальный пантеизм*», в котором место сверхъестественных существ или Бога занимает социум как высшая сущность, достойная почитания и религиозного преклонения.⁴⁴⁹ Индивид должен добровольно подчинить себя обществу, признать его священным.⁴⁵⁰ Осознанное обожествление общества как высшей силы, стоящей над человеком и в то же время включающей его в себя, признание за обществом статуса источника моральных санкций и всякой идеологии, – вот то направление, в котором, по мнению Дюркгейма, необходимо реформировать реальную религию.

Мы видели, что социализация сакрального объекта привела Дюркгейма к обожествлению социальности.⁴⁵¹ По словам Н.А. Бердяева, социология заменила

⁴⁴⁴ Бердяев Н.А. Наука о религии и христианская апологетика. С. 42.

⁴⁴⁵ Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. С. 230.

⁴⁴⁶ Гофман А.Б. Религия в философско-социологической концепции Э. Дюркгейма. С. 186.

⁴⁴⁷ Там же. С. 186.

⁴⁴⁸ Дюркгейм Э. Коллективный ритуал // Религия и общество. М., 1996. С. 440–441.

⁴⁴⁹ Гофман А.Б. Религия в философско-социологической концепции Э. Дюркгейма. С. 186.

⁴⁵⁰ Бердяев Н.А. Наука о религии и христианская апологетика. С. 42.

⁴⁵¹ Гофман А.Б. Религия в философско-социологической концепции Э. Дюркгейма. С. 186.

Дюркгейму теологию.⁴⁵² Каким образом это могло произойти и *какую именно* теологию заменила социология?

Чтобы ответить на эти вопросы, надо, прежде всего, отметить главные особенности социологического метода Дюркгейма. Предмет социологии для него – это социальные факты, существующие *вне индивида* и обладающие по отношению к нему *принудительной силой*. Явления культуры рождаются «не в индивидах, а в группе»; какое бы участие ни принимали отдельные индивиды в формировании того или иного социального феномена, они всегда получают его *извне*.⁴⁵³ Дюркгейм настаивает на том, что социальные явления надо познавать *рационально*, причём рассматривать их *только объективно*, как «вещи».⁴⁵⁴ Говоря о том, что социальные факты суть «вещи» или «предметы», Дюркгейм стремится отчётливо выразить ту мысль, что социальное обладает всеми признаками объективного. Иначе говоря, социальное есть то, что дано в реальности, и в этой своей данности оно совершенно независимо от наблюдателя, обладая такими признаками, которые наблюдатель может лишь пассивно констатировать. Социальные факты воздействуют на индивида независимо от его желания; любая попытка уклониться от такого воздействия чревата наказанием – либо моральным, либо юридическим.⁴⁵⁵ Общество, по высказыванию Дюркгейма, «подавляет своим авторитетом своих членов, чтобы предупредить расколы»⁴⁵⁶.

Если рассматривать доктрину Дюркгейма в качестве одного из таких «социальных фактов» (а этому ничто не мешает) и, таким образом, применить его методологию *к самой этой методологии*, то выяснится, по мнению французского философа Этьена Жильсона, «её истоки и направленность»⁴⁵⁷. Доктрина Дюркгейма основана на Ветхом Завете, на «социологии Левита». *Скота твоего не своди с иною породой, поля твоего не засевай двумя родами семян, в одежду из разнородных нитей <...> не одевайся* (Лев 19:19). Почему? Неизвестно. Сказано только, что этого делать нельзя. *Не стригите головы вашей кругом, и не порти края бороды твоей* (Лев 19:27). Обоснование запретов одно: *Я Господь* (Лев 19:30).

Этого обоснования вполне достаточно для религиозного сознания монотеистического типа. При этом человек, воспитанный в культуре, в которой «веления, запреты и наказания» играют явно преобладающую роль, будет совершенно естественно

⁴⁵² Бердяев Н.А. Наука о религии и христианская апологетика. С. 42.

⁴⁵³ Дюркгейм Э. Коллективный ритуал // Религия и общество. М., 1996. С. 440.

⁴⁵⁴ Гофман А.Б. Дюркгейм. С. 181.

⁴⁵⁵ Жильсон Э. Философ и теология. М., 1995. С. 23–24.

⁴⁵⁶ Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. С. 196.

⁴⁵⁷ Жильсон Э. Философ и теология. С. 24.

склоняться к представлению о социальном как о *системе ограничений*, навязанных извне и подавляющих его индивидуальную волю⁴⁵⁸ (с таким же восприятием культуры мы встретимся позже, когда будем вести речь о теории З. Фрейда). Иудей, выросший в традициях веры своих предков (а таковым и был Дюркгейм), привыкает чувствовать на себе принудительность велений Закона, которые он не может игнорировать и соблюдение которых всей тяжестью ложится на него, его родственников и его народ. Хотя все социальные факты не являются нормами Левита, однако нормы Левита, безусловно, могут быть легко поняты как социальные *факты*. Философ, воспитанный на заповедях Левита и размышляющий о природе социальности, прежде всего будет поражён *принудительным* характером Закона, воздействие которого он долгое время испытывал на себе.⁴⁵⁹ Так традиционное религиозное воспитание (даже и сама *среда*, в которой формируется человек) создаёт почву для интерпретации социального как «внешнего» индивиду, как той объективной силы, которая на него принудительно воздействует.⁴⁶⁰ Отсюда глубоко укоренённое недоверие к социальному, рассматриваемому как принуждение, от которого можно освободиться, в частности, через рациональное познание законов его существования.⁴⁶¹ Однако такое «освобождение», состоящее в познании *объективных* законов, косвенно утверждающее примат объективно наличного над индивидуальным⁴⁶², оказывается мнимым – как в случае с Дюркгеймом, легализовавшим религиозное поклонение обществу как истинному источнику всякой идеологии, так и в случае с Марксом, подчинившим личность закономерностям социального прогресса.

⁴⁵⁸ Там же.

⁴⁵⁹ Там же. С. 24–25.

⁴⁶⁰ Ср. с интерпретацией Вяч. Ивановым истоков нигилистического отношения к культуре, обнаруженного им у М. Гершензона: «Обострённое чувство непомерной тяготы влекомого нами культурного наследия <...> существенно проистекает из переживания культуры не как живой сокровищницы даров, но как системы тончайших принуждений» (*Гершензон М., Иванов Вяч. Переписка из двух углов // Наше наследие. 1989. № 3 (9). С. 122*).

⁴⁶¹ Жильсон Э. Философ и теология. С. 28.

⁴⁶² Как легко переосмыслить принудительно-религиозное в качестве принудительно-социального, Дюркгейм показывает на примере анализа некоторых запретов из книги Левит (см.: *Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. С. 214*).

3.4.2. Психологическая теория. Зигмунд Фрейд

Если рассмотренная ранее социальная теория стремится объяснить действительный характер *источника религии* путём анализа «внешних» (общественных) аспектов человеческого бытия, то психологическая теория ориентирована, напротив, на исследование «внутреннего» мира человека как в значительной степени *противостоящего* «внешней» социальности. С точки зрения психологического подхода, наиболее достоверная интерпретация характера источника религии осуществима через познание этого «внутреннего» мира, особенно – его фундаментальных глубинных слоёв. Наибольшее значение для такого познания имеют работы З. Фрейда.

Зигмунд Фрейд (1856–1939)⁴⁶³ известен как основоположник психоанализа – особой концепции в психологии; ключевым понятием в этой концепции является понятие *бессознательного* (глубинного слоя психики, не представленного в сознании, но оказывающего влияние на поведение человека). Через бессознательное в концепции Фрейда объясняется большинство психических процессов и явлений. Идея обнаружения и изучения содержания бессознательной сферы для лечения психических заболеваний (прежде всего истерии и невроза навязчивых состояний) возникла у Фрейда в 80-х годах XIX века; с этого времени и начинается формирование и развитие психоаналитической теории и постепенно расширяется сфера её применения. Можно сказать, что теория Фрейда явилась одним из тех «революционных» переворотов в области «наук о духе», которые определили новый облик человеческой культуры в XX веке. По степени влияния на культуру прошедшего столетия рядом с Фрейдом можно поставить только Ф. Ницше и К. Маркса.

Изначально область использования психоанализа отстояла достаточно далеко и от философии, и от религиоведения. Речь шла о чисто медицинских задачах – диагностике и лечении определённых психических болезней. Для решения этих задач потребовалось глубокое проникновение в бессознательную сферу пациентов; полученный и накопленный материал, однако, свидетельствовал о наличии настолько значительных и дотоле неизвестных пластов психической жизни человека, что потребовал для себя особой философско-антропологической интерпретации. Психоанализ быстро перерос рамки медицины, оказавшись не только методом коррекции психических отклонений, но и способом по-новому осмыслить мир человека, в том числе и культуру. Уже у Фрейда психоанализ претендует на роль новой антропологии и новой философии культуры.

Тенденция экстраполировать подходы и выводы психоанализа на содержание культурной жизни проявилась на самых ранних стадиях развития этого направления в психологии. При этом религия представлялась наиболее «удобным» объектом для психоаналитических интерпретаций, поскольку принципиальная иррациональность значительной части религиозного опыта давала повод строить предположения о его бессознательных истоках.

В своём мировоззренческом развитии Фрейд прошёл сложный и противоречивый путь. Делая свои первые шаги в области психиатрии, он руководствовался установками естественнонаучного материализма XIX века, но в пору создания психоаналитической теории начал отходить от них в сторону «философии жизни» (Шопенгауэр, Ницше, Бергсон и др.). Под влиянием последней у Фрейда сложилось представление об основополагающем значении для человеческой активности некоей «психической энергии», естественно присущей инстинктивно-биологическим влечениям индивидов.⁴⁶⁴

В психике человека Фрейд выделил две относительно автономные, но постоянно взаимодействующие структуры: бессознательное (id, «оно») и сознание (ego, «я»). Наряду с указанными Фрейд установил наличие и третьего элемента – super ego, «сверх-я», представляющего собой интериоризированные культурно-социальные нормы, как бы барьер между бессознательным и сознанием. Причиной неврозов Фрейд провозгласил конфликт между «оно», «я» и «сверх-я». Глубочайшими и определяющими инстинктивными влечениями человека (начиная с самого момента его рождения) Фрейд объявил сексуальные влечения, обозначив их термином «либидо». Вследствие того, что в раннем детстве эти инстинкты носят, с точки зрения Фрейда, кровосмесительный (инцестуозный) характер, выступая как влечение к родителю противоположного пола (так называемый «Эдипов комплекс»), они встречают противодействие со стороны родителей, которые заставляют ребёнка подчиниться социальному (культурному) запрету. Появляющееся таким путём в психике ребёнка «сверх-я» приводит к вытеснению инцестуозных влечений в бессознательное; однако эти влечения ищут выхода в сознание, порождая систему неадекватных («символических») представлений и действий, являющихся невротическими симптомами.⁴⁶⁵ В отличие от внешних воздействий, эти внутренние влечения не могут быть совершенно устранены.⁴⁶⁶ Блокирование бессознательного импульса в сфере «сверх-я» не является абсолютным; однако, когда этот импульс пробивается в сознание, он уже зашифрован. С одной стороны, это предохраняет

⁴⁶³ Основные работы З. Фрейда в области исследования религии: «Навязчивые действия и религиозные обряды» (1907), «Тотем и табу» (1914), «Психология масс и анализ человеческого Я» (1921), «Будущее одной иллюзии» (1927), «Моисей и единобожие» (1939).

⁴⁶⁴ Современная буржуазная философия и религия. М., 1977. С. 92.

⁴⁶⁵ Там же. С. 92–93.

сознание от разрушения, с другой, – сознание не располагает подлинным смыслом импульса. Эта двойственность и ведёт к неврозу.⁴⁶⁷

Такие сексуально обусловленные неврозы Фрейд считал *обязательным* этапом психологического развития ребёнка; в ряде случаев они возникают и у взрослых людей, если их влечения вытесняются в бессознательное.⁴⁶⁸ Вообще психику взрослого человека Фрейд рассматривал как прямую проекцию его детского опыта.⁴⁶⁹ «Пансексуализм» Фрейда вырос из произвольного возведения причин некоторых индивидуальных психических патологий в ранг общепсихологического, а затем и общекультурного закона, тайно руководящего всеми действиями людей. Правда, в поздних работах Фрейд наряду с «Эросом» (стремлением к жизни и её воспроизведению) допускал и воздействие на человеческое поведение так называемого «Танатоса», изначального и неискоренимого стремления «оно» к смерти, саморазрушению;⁴⁷⁰ впрочем, это заключение можно считать вполне соответствующим природе чистой (биологической) сексуальности, представляющей самоотрицание *индивидов* во имя продолжения *рода*.

Фрейд видел в человеке преимущественно природное (биологическое) существо. Проблемы и противоречия человеческой жизни он связывал с ущемлением естественного начала в человеке со стороны культуры («сверх-я»), которая понимается им как *противостоящая* и *враждебная* биологической сущности человека. Превращение природного индивида в социальное (культурное) существо происходит, по Фрейду, путём перевода репрессивных функций извне в сферу психики данного индивида, в результате чего и образуется «сверх-я». Такой перевод осуществляется за счёт отказа от непосредственного удовлетворения первичных влечений и переключения их энергии в культурно приемлемые формы деятельности (сублимация). Однако при этом низший слой психической жизни не уничтожается, но лишь подавляется, оттесняется; животные влечения продолжают существовать в человеке наряду с культурными нормами, навсегда остающимися для него чем-то инородным и враждебным.⁴⁷¹

Религия рассматривается Фрейдом через призму невроза навязчивости, который по своей структуре, как считает Фрейд, совпадает с религиозным обрядом. В работе «Навязчивые действия и религиозные обряды» он отстаивает мысль о том, что эти явления аналогичны по своим функциям: они суть механизмы вытеснения и подавления

⁴⁶⁶ Попова М.А. Фрейдизм и религия. М., 1985. С. 26.

⁴⁶⁷ Черненко В.А. Реакционная сущность учения Фрейда о религии. Л., 1972. С. 7–8.

⁴⁶⁸ См.: Современная буржуазная философия и религия. С. 93.

⁴⁶⁹ Попова М.А. Фрейдизм и религия. С. 47.

⁴⁷⁰ Современная буржуазная философия и религия. С. 93; Лейбин В.М. Фрейд, психоанализ и современная западная философия. М., 1990. С. 79.

бессознательных влечений человека.⁴⁷² Признаками невроза являются: принудительный запрет на обладание чем-либо или кем-либо (импульс влечения зашифрован в сознании как запрет), что аналогично табуированию; неосознаваемость смысла запрета и его необоснованность, немотивированность (таинственность); влечение к незапрещённому, замещающему запретное, то есть «сдвиг»; ритуальное действие, с помощью которого компенсируется запрет.⁴⁷³ Те же структурные элементы, по мнению Фрейда, обнаруживаются в любом религиозном обряде; единственное отличие религии от невроза – это её коллективный характер.

Отсюда Фрейд делает вывод, что невроз можно определить как индивидуальную религиозность, а религию – как всеобщий невроз.⁴⁷⁴ Религия выступает как защитная мера против бессознательных влечений человека, которые получают в ней иллюзорную форму удовлетворения. В религиозном обряде происходит перевод бессознательных стремлений к удовольствию в культурно приемлемую форму поклонения божеству.⁴⁷⁵ При этом на божество переносится то, в чём человек себе отказывает; он как бы проецирует вовне, на сверхъестественное существо свою внутреннюю бессознательную мотивировку, наделяя божество собственными запретными психическими качествами.⁴⁷⁶ В религии, таким образом, *символически (ритуально) выражается и сублимируется содержание бессознательной (глубинной) сферы человеческой психики.*

Итак, начав с изучения детских фобий, Фрейд сначала объяснил их через воздействие скрытой сексуальности, а затем распространил это положение на всю общественную жизнь. При этом он опирался на уже известную нам аналогию между ребёнком и примитивным («первобытным») человеком, которому якобы тоже присуща инфантильная душевная организация⁴⁷⁷ (ср. с одной из главных исследовательских установок Э.Б. Тайлора). Будучи приверженцем эволюционизма, Фрейд позаимствовал у Ч. Дарвина представление о примитивной человеческой орде, управляемой отцом-вожаком. В этой орде (гаремной семье, организованной подобно львиному прайду⁴⁷⁸) все сыновья подчинялись единоличной воле отца. Он один имел право на брачный союз с

⁴⁷¹ Попова М.А. Фрейдизм и религия. С. 46–47.

⁴⁷² Лейбин В.М. Психопсихология и философия неопределённости. М., 1977. С. 75–76.

⁴⁷³ Черненко В.А. Реакционная сущность учения Фрейда о религии. С. 9. Ср.: Попова М.А. Фрейдизм и религия. С. 113–114.

⁴⁷⁴ «Если попытаться включить религию в процесс развития человечества, – говорит Фрейд, – то она окажется не вечным достоянием, а аналогией неврозу, который каждый культурный человек должен был преодолеть на своём пути от детства к зрелости» (Фрейд З. Введение в психоанализ: Лекции. М., 1991. С. 406).

⁴⁷⁵ Лейбин В.М. Психопсихология и философия неопределённости. С. 76.

⁴⁷⁶ Там же. С. 77.

⁴⁷⁷ Фрейд З. Тотем и табу. М., 1997. С. 120.

⁴⁷⁸ Введение в общее религиоведение. С. 336.

женщинами; сыновья же, которые выросли и предъявляли претензии на аналогичные права, изгонялись отцом за пределы этого примитивного семейства.⁴⁷⁹ Однако такое положение дел не могло продолжаться вечно. Изгнанные отцом братья объединились, убили и съели отца, положив конец орде. Однако братья находились под властью амбивалентных чувств «Эдипова комплекса», которые обнаруживаются у детей и невротиков: они ненавидели отца и восхищались им. Удовлетворив первое чувство через убийство отца, они оказались во власти второго, что пробудило в них ощущение вины и раскаяние. Эти новые переживания побудили их навечно запечатлеть образ отца в виде тотема, животного-предка, замещающего убитого отца⁴⁸⁰. Был введён запрет (табу) на убийство тотема-заместителя и на инцестуозные (кровосмесительные) связи. Так возникли основные культурные запреты, совпадающие с вытесненными желаниями «Эдипова комплекса»⁴⁸¹. Тотемическая религия, пишет Фрейд в работе «Тотем и табу», произошла из сознания вины сыновей, как попытка успокоить это чувство и *умилостивить оскорблённого отца* «поздним послушанием»; все последующие религии были различными попытками решить ту же проблему; эти религии представляют собой, таким образом, разные способы реакции на то событие, с которого началась культура и которое до сих пор не даёт покоя человечеству.⁴⁸² Начиная с первобытного отцеубийства, всякая принадлежность к культуре оказывается в определённом смысле «соучастием» в этом преступлении.⁴⁸³

Как видим, религия, согласно учению Фрейда, – это система интериоризированных запретов, проявляющаяся через невроз навязчивых действий, а подлинный объект этих действий – Бог (божество) как символический образ отца, так сказать, *отец внутри*. Для ребёнка, считает Фрейд, отец предстаёт и как защищающая, и как подавляющая сила; отношения к отцу «амбивалентны»: им восхищаются и его боятся. Именно такое отношение к сверхъестественному зафиксировано во всех религиях. «Когда взрослеющий человек замечает, что ему суждено навсегда остаться ребёнком, что он никогда не перестанет нуждаться в защите от мощных чуждых сил, он наделяет эти последние чертами отцовского образа, создаёт себе богов, которых боится, которых пытается склонить на свою сторону и которым тем не менее вручает себя как защитникам»⁴⁸⁴. Ощущение детской беспомощности пробуждает потребность в защите, которую способен дать отец; сознание, что та же беспомощность продолжается в течение всей жизни,

⁴⁷⁹ См.: Лейбин В.М. Психоанализ и философия неопрейдизма. С. 63.

⁴⁸⁰ Описание тотемизма как первоначальной формы религии см.: Фрейд З. Тотем и табу.

⁴⁸¹ Там же. С. 163–165.

⁴⁸² Там же. С. 167.

⁴⁸³ Там же. С. 168; Лейбин В.М. Психоанализ и философия неопрейдизма. С. 64.

вызывает веру в существование более могущественного отца⁴⁸⁵. Мотив «тоски по отцу», утверждает отец психоанализа, является основой всякой религии⁴⁸⁶. Следовательно, делает окончательный вывод Фрейд, «религиозное мировоззрение детерминировано ситуацией нашего детства»⁴⁸⁷.

Историческое значение религии связано, по Фрейду, с её психологическим характером, а именно: *религия является иллюзией*. Иллюзия отлична от невольного заблуждения, ибо последнее есть только ошибка или неверное мнение; в состав же иллюзии обязательно входит *желание заблуждаться*. Иллюзия по своему характеру близка бредовой идее. Религиозная вера представляет собой иллюзию, поскольку к её мотивировке присоединено исполнение желания, недостижимое в реальности.⁴⁸⁸ Именно в этом своём качестве религия долгое время могла играть в значительной мере положительную роль, выступая как средство смягчения психических конфликтов и способ сублимации деструктивных влечений. Однако в общем смысле религия является средством принуждения, подавления человеческой природы, следствием бессилия человека. С развитием науки человек должен всё глубже проникать в суть вещей, в том числе и в «тайны» устройства собственной психики. Рациональное познание призвано ликвидировать основания страха и чувства беспомощности, раскрепостить человека и, таким образом, уничтожить причину существования религии. Поскольку же религия для Фрейда является общечеловеческим неврозом навязчивости, а религиозные учения – невротическим наследием прошлого, постольку возможность устранения религиозных представлений из сознания человека связывается с психоаналитической процедурой и мыслится по её образцу. Как при лечении индивидуальных неврозов, так и при избавлении общества от религии предполагается постепенная замена бессознательного рациональной умственной деятельностью и, как следствие, переосмысление предписаний культуры⁴⁸⁹.

Многие недостатки психоаналитической теории религии коренятся в мировоззрении её автора. Фрейд, как известно, был привержен натуралистической трактовке человека и человеческой психики.⁴⁹⁰ Такое «биологизаторство» вело не только к *различению*, но и к принципиальному *разделению* «человека как такового» и «культуры как таковой» (в качестве чего-то внешнего по отношению к человеку). Эта позиция может быть названа

⁴⁸⁴ Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Сумерки богов. М., 1989. С. 112–113.

⁴⁸⁵ Там же. С. 118.

⁴⁸⁶ Там же. С. 113.

⁴⁸⁷ Фрейд З. Введение в психоанализ: Лекции. С. 403.

⁴⁸⁸ Фрейд З. Будущее одной иллюзии. С. 119–120.

⁴⁸⁹ Лейбин В.М. Психоанализ и философия неофрейдизма. С. 84.

⁴⁹⁰ Попова М.А. Фрейдизм и религия. С. 42.

«биологическим редукционизмом». Человек же, в отличие от мнения, защищаемого Фрейдом, есть именно культурное (а не «биологическое» или «психологическое») существо; нельзя вынести «сущность» человека за пределы культуры, ибо такая неправомерная абстракция программирует искажение общего представления о человеке и ложность теоретических выводов в области антропологии.

Из установки Фрейда на биологический редукционизм в антропологии вытекает следующий недостаток его теоретической платформы. Поставив важную проблему о роли неосознанных побуждений в функционировании человеческой психики, Фрейд неправомерно *абсолютизировал* эту роль и тем самым в известной степени *мистифицировал* бессознательное.⁴⁹¹ «Выявив некоторые особенности функционирования бессознательной психологической сферы, Фрейд придал им всеобщий характер и попытался с их помощью объяснить всё многообразие человеческой жизнедеятельности»⁴⁹², в том числе культуру и религию.⁴⁹³

Основным методологическим «пороком» теории Фрейда является неправомерная экстраполяция закономерностей функционирования психики *индивида* на сферу духовной жизни *человечества в целом* (культуру, религию).⁴⁹⁴ Фрейд попытался понять и описать универсальные принципы культуры, опираясь на своё представление о структуре и действии индивидуальной психики (в чём-то повторяя здесь Платона с его «психологической» теорией государства). Сосредоточившись исключительно на «внутреннем» измерении человеческого бытия, он вынужден был пользоваться этим измерением для характеристики этого бытия в целом, что вело к неоправданным натяжкам и ложным выводам. Фрейд, как видим, оказался в той же ситуации, что и Дюркгейм, но только, условно говоря, с обратным знаком. Этот недостаток старались преодолеть некоторые последователи Фрейда. Так, *Эрих Фромм* (1900–1980), стремясь преодолеть чистый психологизм, биологизм и сексуализм «отца» психоанализа, попытался учесть *небиологические* факторы и компоненты человеческой природы; в этом направлении он стремился в какой-то мере использовать марксистские положения, создать некий «синтез» фрейдизма и марксизма. В результате был создан «социологизированный» вариант психоанализа.⁴⁹⁵ Видимо, в такой методологической

⁴⁹¹ Современная буржуазная философия и религия. С. 92.

⁴⁹² Попова М.А. Фрейдизм и религия. С. 35.

⁴⁹³ Сам Фрейд говорил, что «психоанализ начался как терапия, но я хотел бы вам его рекомендовать не в качестве терапии, а из-за содержания в нём истины, из-за разъяснений, которые он нам даёт, о том, что касается человека ближе всего, его собственной сущности, и из-за связей, которые он вскрывает в самых различных областях его деятельности» (Фрейд З. Введение в психоанализ: Лекции. С. 399).

⁴⁹⁴ См.: Современная буржуазная философия и религия. С. 94.

⁴⁹⁵ Там же. С. 124.

ориентации Фромма выразилось осознание частичности, ограниченности как чисто психологического, так и чисто социологического подходов к пониманию сути культуры и религии. Другой представитель психоаналитической трактовки религии, *Карл Густав Юнг* (1875–1961), отстаивал, в противовес Фрейду, *коллективный* и *объективный* характер бессознательного как источника индивидуального религиозного опыта.

Отмеченный выше недостаток усугубляется тем, что Фрейд экстраполировал на человечество психологические черты не просто индивида, но индивида-невротика. При этом он (вольно или невольно) должен был отказаться от критерия отличия нормы от патологии как в индивидуальном, так и в общечеловеческом плане. Все люди предстают у Фрейда как невротики; каждый ребёнок в своём индивидуальном развитии проходит фазу невроза; такая фаза неизбежна и для истории человечества: через неё проходят все народы в своём культурном развитии.⁴⁹⁶

Мы можем сказать, что само представление Фрейда о религии как иллюзии является, в свою очередь, иллюзорным: сквозь все его рассуждения просвечивает *заинтересованность* в победе науки над религией, рационального знания над верой. Эта заинтересованность позволяла ему достаточно легко распоряжаться фактами, отбрасывая те из них, которые не вписывались в рамки его концепции. Поэтому вряд ли учение Фрейда о религии возможно рассматривать как *научную* теорию в том смысле, который вкладывал сам Фрейд в понятие науки.

Наконец, рассматривая культуру (в том числе и религию) сквозь искажённую призму невротического сознания индивида, Фрейд ошибочно квалифицировал её как систему запретов, блокирующих природные влечения человека. Хотя сам Фрейд в целом, несомненно, был сторонником культурного развития и считал культуру величайшим достижением человечества, тем не менее фрейдовское понимание её сути логически вело к её негативной оценке как некоего античеловеческого, «невротизирующего» института – главного источника неудовлетворённости людей своей жизнью⁴⁹⁷. В учениях некоторых неофрейдистов эта тенденция была реализована в идеях о репрессивном характере культуры и о неизбежности её радикального отрицания⁴⁹⁸.

⁴⁹⁶ Там же. С. 94–95.

⁴⁹⁷ Современная буржуазная философия и религия. С. 95.

⁴⁹⁸ Там же.

3.4.3. Философско-антропологическая теория. Людвиг Фейербах

Третий вид антропологической гипотезы, в котором мы обнаруживаем стремление объяснить вопрос об объекте религиозного отношения через обращение к общей (родовой) *сущности человека*, есть философско-антропологическая теория, впервые наиболее полно разработанная Л. Фейербахом.

Людвиг Фейербах (1804–1872) – немецкий философ-атеист, сочинения которого представляют собой переход от традиции классического немецкого идеализма к материализму Маркса и марксистов. Получив богословское образование, Фейербах отошёл от теологии; его философия сформировалась во многом под влиянием Гегеля. Однако, в отличие от Гегеля, Фейербах пришёл к заключению о том, что философия и религия находятся в отношении прямого антагонизма. Сознывая себя философом, он, таким образом, с необходимостью превратился в борца с религией. Фейербах стремился реформировать современную ему философию и сформулировать основные положения «новой философии» («философии будущего»). Вместо абсолютного идеализма он предложил в качестве новой философской программы так называемый «антропологизм» (в интерпретации Фейербаха довольно близкий натурализму). В новой философии человек рассматривается как «единственный, универсальный и высший предмет философии»⁴⁹⁹. Придя к заключению, что на место гегелевского абсолютного духа должна быть поставлена человеческая сущность, Фейербах решил, что в потребности человека постигать свою сущность заключена главная причина возникновения представлений о Боге. Религиозное знание, по Фейербаху, есть первоначальное знание человека о самом себе.⁵⁰⁰

Основные мысли по поводу религии Фейербах высказывает в своём произведении, полностью посвящённом этому предмету, под названием «Сущность христианства» (1841). Фейербах указывает, что для исследования религии он избрал «наиболее объективный метод», именуемый им методом аналитической химии⁵⁰¹; следует ожидать, что предмет, на который направлен такой метод познания, изначально приговорён к разложению. Фейербах называет себя «духовным естествоиспытателем», использующим определённые «инструменты»⁵⁰² для вмешательства в предмет своего испытания. Он заявляет, что хочет отказаться и от спекулятивной философии религии, и от теологии⁵⁰³,

⁴⁹⁹ *Фейербах Л.* Основные положения философии будущего // Избранные философские произведения. Том 1. М., 1955. С. 202.

⁵⁰⁰ *Кузнецов В.Н.* Немецкая классическая философия. М., 1989. С. 409.

⁵⁰¹ *Фейербах Л.* Сущность христианства. М., 1965. С. 10.

⁵⁰² Там же. С. 18.

⁵⁰³ Там же. С. 7–8.

рассматривая содержание религии как образы (символы), а не как мысли или вещи⁵⁰⁴. Фейербах опирается, по его собственному заявлению, на «ум человека, далёкого от умозрения и христианства»⁵⁰⁵. Его книга, по мнению автора, заключает в себе (особенно в области методологии) «начало новой философии», «человеческой» философии⁵⁰⁶, иначе говоря, является первым образцом атеистического гуманизма. Фейербах утверждает, что он не изобрёл этот новый принцип философии, а всего лишь «извлёк» его «из недр религии»⁵⁰⁷, освободив от мифологических наслоений. «Новая философия» отличается от теологии тем, что её согласие с существованием религии не есть согласие с догматикой, культом, иерархией и т.д. Свою теоретическую конструкцию Фейербах именуется поэтому «религией», а реальную историческую религию, которую он анализирует, – «теологией»⁵⁰⁸. Истинная философия должна заниматься только человеком, иначе говоря, должна быть антропологией; антропологический характер имеет и религия (это основной тезис Фейербаха); поэтому истинная философия совпадает с истинной религией⁵⁰⁹.

Фейербах заявляет, что его задача как исследователя религии – опираться только на факты, а не на отвлечённые умозрительные рассуждения⁵¹⁰; правда, он уточняет, что указанные факты надо уметь «правильно видеть»⁵¹¹. Цель Фейербаха – разделаться с исторической религией с помощью «холодной воды естественного разума»; эта цель достигается им через настойчивое проведение утверждения о том, что *«тайна теологии есть антропология»*⁵¹². Данный тезис звучит многократно на протяжении всей книги. Фейербах старается доказать, что между определениями Божественной и человеческой сущности нет различия, что они тождественны⁵¹³. Сущность человека и представляет собой «предмет религии»⁵¹⁴, то есть объект религиозного отношения. Эта человеческая сущность представлена сознанием; однако религиозность (по определению) не есть просто сознание, но сознание бесконечного; следовательно, заключает Фейербах, человеческое сознание, созерцающее себя как бесконечное, и есть начало религии⁵¹⁵.

Наличие религии отличает человека от животного.⁵¹⁶ Это отличие закреплёно в разуме, любви и воле как родовых признаках человеческой сущности. Цель человеческого

⁵⁰⁴ Там же. С. 10.

⁵⁰⁵ Там же. С. 19.

⁵⁰⁶ Там же. С. 28.

⁵⁰⁷ Там же.

⁵⁰⁸ Там же. С. 21.

⁵⁰⁹ Там же. С. 28.

⁵¹⁰ Там же. С. 17.

⁵¹¹ Там же. С. 19.

⁵¹² Там же. С. 11.

⁵¹³ Там же. С. 22.

⁵¹⁴ Там же. С. 31.

⁵¹⁵ Там же.

разума – разум; цель любви – любовь; цель воли – воля. Иначе говоря, цель человека – он сам. Но истинно совершенно, божественно только то, что существует ради себя самого⁵¹⁷. Таким образом, Бог – это человек. Религия же, по Фейербаху, абстрагирует от человека его силы, свойства и существенные определения и обожествляет эти признаки человека в качестве самостоятельных существ (в политеизме), сливающихся затем воедино (в монотеизме)⁵¹⁸.

Объективная сущность человека (то есть индивидуальная сущность, возведённая в универсальную степень) есть его родовая сущность (род)⁵¹⁹, объективное «я» индивида⁵²⁰. В этом увеличивающем зеркале всякий человек видит себя самого. «Собственная сущность человека, - пишет Фейербах, - есть его абсолютная сущность, его Бог»; поэтому сила (мощь) объекта религиозного отношения есть в конце концов мощь его собственной человеческой сущности⁵²¹. Более того, какой бы объект человек ни познавал, он опосредованно познаёт в нём свою собственную сущность; «что бы мы ни осуществляли, мы осуществляем самих себя»⁵²². Что-либо сознавать – значит быть собственным предметом; «сознание – это самоосуществление, самоутверждение, любовь к себе самому, наслаждение собственным совершенством». Поскольку же разум (как и любовь, и воля) в каждом своём действии лишь подтверждает и утверждает себя самого, то он в этом смысле бесконечен (непрерывен, имманентен самому себе) и, следовательно, абсолютен⁵²³. Таким образом, «мысля о бесконечном, ты мыслишь и утверждаешь бесконечность мыслительной способности; чувствуя бесконечное, ты чувствуешь и утверждаешь бесконечность чувствующей способности. Объектом разума является объективированный разум, объектом чувства – объективированное чувство»⁵²⁴. Бог, данный человеку в мышлении, есть само это мышление; Бог, данный человеку в чувстве, есть оно само⁵²⁵. Все определения Бога почерпнуты человеком из своей собственной сущности; в этих определениях Бога отражается и объективируется сам человек⁵²⁶.

Итак, по утверждению Фейербаха (которое, кстати, трудно назвать доказательством в полном смысле), религиозный объект человека есть не что иное, как его «объективная сущность». Сознвая эту сущность под видом Бога вне себя самого, человек не отдаёт

⁵¹⁶ Там же. С. 30.

⁵¹⁷ Там же. С. 32.

⁵¹⁸ Там же. С. 33.

⁵¹⁹ Там же.

⁵²⁰ Там же. С. 34.

⁵²¹ Там же.

⁵²² Там же. С. 35.

⁵²³ Там же.

⁵²⁴ Там же. С. 38.

⁵²⁵ Там же. С. 39–40.

⁵²⁶ Там же. С. 41.

себе отчёта в том, что он сознаёт самого себя; религия есть «косвенное самосознание человека» и в таком своём качестве «предшествует философии»⁵²⁷. Божественная сущность есть не что иное, как отчуждённая человеческая сущность, которая очищена от индивидуальных ограничений, то есть от реального человека во плоти, и объективирована, то есть рассматривается и почитается в качестве существа, отдельного от человека. На самом же деле, многократно подчёркивает Фейербах, все определения Божественной сущности имеют прямое отношение к сущности человеческой⁵²⁸. Бог как источник (объект) религиозного отношения, есть лишь сумма абстрагированных и абсолютизированных качеств человека, отчуждённых от него, но на самом деле составляющих в своей совокупности его родовую (общечеловеческую) сущность⁵²⁹. Таким образом, «у религии нет собственного содержания»⁵³⁰; религия есть только иллюзорная, ложная форма, в которую заключено истинно человеческое содержание. Такова основная (по сути единственная) мысль Фейербаха, которую он, бесконечно варьируя, повторяет на всём протяжении «Сущности христианства», в конце концов превращая эту свою книгу не в философский трактат, а в суггестивно нагруженную проповедь.

Стоит напомнить, что и некоторые из античных философов, как указывает Секст Эмпирик, утверждали, что «начало мысли о бытии бога возникло из сонных видений или из наблюдений в космосе, а вечность бога, его нетленность и совершенное блаженство добавлены путём отталкивания от человеческих свойств. В самом деле, подобно тому, как, в представлении увеличивши обыкновенного человека, мы получили мысль о циклопе, <...> так, представив себе человека счастливого, блаженного и исполненного всех благ и затем распространивши всё это [до абсолютной степени], мы создали понятие бога как превосходнейшего во всём этом»⁵³¹. Однако такое умозаключение критиковалось ещё в античности. «Говорящие это, очевидно, выставляют вероятное мнение, но они незаметно впадают в способ умозаключения по тропу взаимодоказуемости, который является наиболее апорийным. Ведь для того, чтобы мы сначала помыслили человека счастливого, а от него [затем] перешли к богу, мы должны помыслить, *что такое счастье*, по причастности к которому [некто] и мыслится счастливым». Само же *понятие* счастья

⁵²⁷ Там же. С. 43.

⁵²⁸ Там же.

⁵²⁹ Идея Фейербаха, если выразить её словами Ф.М. Достоевского, заключается в том, что люди «пали перед желанием сердца своего, как дети, обоготворили это желание, настроили храмов и стали молиться своей же идее, своему же желанию, в то же время вполне веруя в неисполнимость и неосуществимость его, но со слезами обожая и поклоняясь ему» (*Достоевский Ф.М. Сон смешного человека*).

⁵³⁰ Фейербах Л. Сущность христианства. С. 52.

⁵³¹ Секст Эмпирик. Против физиков I 45.

(ευδαίμονία⁵³²) указывает на его религиозную природу. «Поэтому, - продолжает Секст Эмпирик, - для того, чтобы понять человеческое счастье, мы должны сначала иметь понятие о боге и демоне»⁵³³. Таким образом, не понятие о сверхъестественном базируется на понятии счастья, но, наоборот, понятие счастья основано на понятии о сверхъестественном.

Фейербах считает религию неустранимым свойством человека; поэтому, не удовлетворившись существующей религией, он выступает как религиозный реформатор. Христианство, утверждает Фейербах, должно быть уничтожено, ибо оно заслоняет человеческую сущность почитанием Бога. К тому же «христианство давно уже перестало отвечать требованиям разума и человеческой жизни и есть не что иное как *idée fixe*, резко противоречащая нашим страховым обществам, железным дорогам и пароходам, нашим картинным галереям и музеям слепков, военным и промышленным школам, нашим театрам и физическим кабинетам»⁵³⁴. Фейербах заявляет: «Мы должны на место любви к Богу поставить любовь к человеку как единственную истинную религию»⁵³⁵. Если традиционная религия (прежде всего христианство, которое *противоречит пароходам*) является искажённым способом отношения человека к самому себе, то подлинная религия должна освободить это отношение от мифологических и обрядовых форм, обеспечив прямое поклонение человеку как таковому.

Свою «новую философию» Фейербах понимал прежде всего как практическую программу. Он считал, что если выявлена «человеческая сущность» Бога, то следует обратно перенести с Него на людей то чувство любви, которое в религии культивировалось в отношении Бога. Это чувство вполне реализуется лишь в отношениях между людьми, в провозглашённой Фейербахом «этике любви»⁵³⁶. В этой новой религиозной этике место Бога занимает любой человек; высшим правилом нравственности объявляется принцип «человек человеку бог»⁵³⁷. Такая операция по обожествлению человека необходима для того, чтобы преодолеть врождённую эгоцентричность человека⁵³⁸; Фейербах даже разработал концепцию «разумного эгоизма», согласно которой человек способен понять свою зависимость от других людей, так как в одиночку он не может осуществить свои желания, и потому связывает своё стремление к

⁵³² От греческого δαίμων, что значит «бог», «божество», «дух», «гений» (Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. Ст. 282); поэтому слово ευδαίμων означает и «счастливый», и «имеющий хорошее божество» (Там же. Ст. 542).

⁵³³ Секст Эмпирик. Против физиков I 47.

⁵³⁴ Фейербах Л. Сущность христианства. С. 28.

⁵³⁵ См.: Кузнецов В.Н. Немецкая классическая философия. М., 1989. С. 447–450.

⁵³⁶ Там же. С. 451.

⁵³⁷ Там же. С. 453.

⁵³⁸ Там же.

счастью с необходимостью способствовать осуществлению аналогичных стремлений других⁵³⁹. Человекобожие, основанное на разумном эгоизме, представляется Фейербаху единственно возможной религией, «освящающей» межчеловеческие отношения⁵⁴⁰ (чем косвенно признаётся прямая связь морали с религией); это освящение должно, по его мысли, произойти путём переноса чувства любви с Бога (и вообще сверхъестественного) на человека. Поскольку же всё «небесное» (религиозное) есть проекция «земного» (как, например, Бог есть абстрагированная человеческая сущность), постольку «религиозная» любовь, лишённая своего сакрального ореола, предстаёт как «чувственная любовь между мужчиной и женщиной». Такая любовь есть, согласно Фейербаху, «практический атеизм»⁵⁴¹. Таковы *практические* выводы из философско-антропологической теории религии.

По большому счёту, Фейербах не смог убедительно объяснить, *каким образом* происходит отчуждение и объективация реальной сущности человека. Требовался ещё какой-то мыслительный ход, который «достроил» бы доктрину Фейербаха, прояснив в ней указанный пункт. Такой ход сделал один из самых радикальных последователей Фейербаха – *Карл Маркс* (1818–1883). Согласно Марксу, иллюзорность религии заключается не в объективации человеческой сущности, а в самой *идее* этой сущности как чего-то *реального*. «Сущность человека, – пишет Маркс, – не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений»⁵⁴². Религия, утверждает он, «претворяет в *фантастическую действительность* человеческую сущность, потому что *человеческая сущность* не обладает истинной действительностью»⁵⁴³. То, что называют сущностью человека, есть лишь сумма формирующих его общественных сил и отношений, выражающих собой конкретный исторический уровень развития материального производства. «Та сумма производительных сил, капиталов и социальных форм общения, которую каждый индивид и каждое поколение застают как нечто данное, есть реальная основа того, что философы представляли себе в виде субстанции и в виде сущности человека, что они обожествляли и с чем боролись»⁵⁴⁴, – заявляют Маркс и его соратник *Фридрих Энгельс* (1820–1895) в «Немецкой идеологии» (1846). Иллюзорность религии, таким образом, заключается

⁵³⁹ Там же. С. 451–452.

⁵⁴⁰ Там же. С. 453.

⁵⁴¹ Там же. С. 454.

⁵⁴² *Маркс К.* Тезисы о Фейербахе // *Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения.* Том 3. С. 3.

⁵⁴³ *Маркс К.* К критике гегелевской философии права. Введение // Там же. Том 1. С. 414.

⁵⁴⁴ *Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения.* Том 3. С. 37.

(согласно Марксу) не в объективации человеческой сущности, а в самой идее этой сущности как чего-то реального.⁵⁴⁵

Религия, согласно Марксу и Энгельсу, представляет собой искажённое отражение реальных условий жизни человека; это отражение имеет исторический характер. В начале истории, по мнению Энгельса, его объектами являются прежде всего «силы природы», которые в ходе эволюции по-разному одушевляются и олицетворяются⁵⁴⁶. С развитием цивилизации наряду с природными силами начинают обожествляться также и «общественные силы», которые противостоят человеку в качестве столь же чуждых и необъяснимых, как и силы природы, и подобно последним господствуют над ним с «естественной» необходимостью; фантастические образы, в которых первоначально отражались только «таинственные силы природы», приобретают и социальные атрибуты⁵⁴⁷. На следующей ступени развития человечества объектом фантастического отражения и религиозного почитания становится «вся совокупность природных и общественных атрибутов», сливающихся в образе единого Бога⁵⁴⁸. Этот образ воплощает в себе прежде всего «господство чуждых человеку сил капиталистического производства»⁵⁴⁹.

Маркс и Энгельс высказывали гипотезу о том, что религиозное отражение действительного мира в будущем может исчезнуть. Это произойдет лишь тогда, когда отношения практической повседневной жизни людей будут выражаться в их прозрачных и разумных связях между собой и природой. Строй общественного жизненного процесса, т.е. материального процесса производства, сбросит с себя мистическое «туманное покрывало», если станет продуктом свободного общественного союза людей и будет находиться под их сознательным планомерным контролем⁵⁵⁰. Средства производства и экономические отношения перестанут господствовать над людьми как некая «чуждая сила» только тогда, пишет Энгельс, когда «общественные силы» будут подчинены

⁵⁴⁵ По словам известного советского религиоведа Д.М. Угриновича, «суть марксистского понимания личности как раз в том и состоит, что её природа, её сущность рассматривается как носящая изначально социальный характер. Личность есть индивидуализированное и персонифицированное проявление общества» (*Угринович Д.М. Психология религии*. М., 1986. С. 15). «Двадцатый век, – пишет Г.Л. Тульчинский, – до сих пор платит по векселям века предыдущего, изживает его иллюзии, в том числе – два великих искушения: марксизмом и нищенством. Оба не знают личности, отвергают её, растворяя в “симфонических” общностях расы или класса. Оба зовут к отказу от себя вменяемого к невменяемости, несвободе и безответственности толпы – классовой, национальной ли – какая разница» (*Тульчинский Г.Л. Об одной ошибке русской философии // Вопросы философии*. 1995. № 3. С. 94).

⁵⁴⁶ Энгельс Ф. Анти-Дюринг. М., 1983. С. 321.

⁵⁴⁷ Там же. С. 321–322.

⁵⁴⁸ Там же. С. 322.

⁵⁴⁹ Там же.

⁵⁵⁰ Маркс К. Капитал // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Том 23. С. 90.

«господству» самого общества⁵⁵¹; тогда окончательно исчезнет то, что всегда отражалось в религии в качестве объекта религиозного отношения, а значит – исчезнет и религия, ибо «нечего будет отражать»⁵⁵². Отменить религию нельзя, но это и не требуется: она «умрёт своей естественной смертью», когда будут выполнены указанные выше условия⁵⁵³.

Контрольные вопросы

1. Каково основное содержание политической гипотезы об источнике религии?
2. Что такое эвгемеризм?
3. Каким образом природа может быть представлена в качестве объекта религиозного отношения?
4. Как представлен объект религиозного отношения в психоаналитической концепции Зигмунда Фрейда?
5. Как различают «историческую» и «истинную» религию Б. Спиноза и Л. Фейербах?

Темы рефератов и контрольных работ

1. Учение об источнике религии в мировых религиозных системах.
2. Три вида политической гипотезы об источнике религии.
3. Происхождение и суть эвгемеризма.
4. Теория астрального мифа и её фальсификация.
5. Анимистическая теория Тайлора и её критика.
6. Э. Дюркгейм об источнике религии.
7. Философия религии Б. Спинозы.
8. Объект религиозного отношения по Л. Фейербаху.
9. С.Н. Булгаков о философско-религиозной концепции Л. Фейербаха.
10. Психология религии У. Джеймса.
11. Психоаналитическая трактовка религии. З. Фрейд.
12. Э. Фромм о религии.

⁵⁵¹ Энгельс Ф. Анти-Дюринг. С. 322.

⁵⁵² Там же. С. 323.

⁵⁵³ Там же.

13. Религиоведческая концепция К.Г. Юнга.

14. К. Маркс и марксизм о религии.

Раздел 4. ПРИРОДА РЕЛИГИИ

В последнем разделе мы рассмотрим, каким образом в различных философских парадигмах объясняется сущность (природа) религии как *отношения* человека к специфическому объекту. Наиболее известны четыре варианта интерпретации природы этого отношения. Сущность религии представляется либо как *чувство*, либо как *мораль*, либо как *мышление*, либо как *вера*. Характерно, что те философские концепции, которые преимущественно посвящены решению именно этого вопроса, не включают в сферу рассуждения проблему исторического начала религии (как это происходит в тех теориях, которые стремятся раскрыть природу религиозного *объекта*); для них важно ответить не на вопрос «как (в отношении к чему) возникла религия?», но на вопрос «что она из себя представляет?», «чем она (как таковая) является?».

4.1. Религия как чувство. Ф.Д. Шлейермахер

Фридрих Даниэль Шлейермахер (1768–1834) – немецкий философ, представитель романтизма, один из крупнейших протестантских теологов XIX века. Его отец и оба деда были протестантскими пасторами. Шлейермахер обучался в гимназии общины гернгутеров⁵⁵⁴ в Силезии, а затем в теологической семинарии, из которой он, под влиянием духовного кризиса, перешёл в университет г. Галле. Работал домашним учителем, затем служил проповедником в Ландсберге, пастором берлинской больницы Charité.⁵⁵⁵ В конце жизни он – профессор богословия в Берлине, секретарь Академии наук, влиятельный государственный и религиозный деятель. Шлейермахер оказал громадное влияние на развитие либеральной протестантской теологии XIX в.,⁵⁵⁶ на становление немецкой педагогики, этики, истории философии, гносеологии, а также явился одним из «отцов» философской герменевтики. Он участвовал в основании Берлинского

⁵⁵⁴ Общины *гернгутеров* – это, по словам С.Л. Франка, «как бы церковные организации пиетизма», существующие с XVIII века; центром их религиозного настроения была идея греховности и искупления, которую адептам следовало непрерывно переживать (*Франк С.Л. Личность и мировоззрение Ф. Шлейермахера // Шлейермахер Ф.Д. Речи о религии. Монологи. СПб., 1994. С. 12*). *Пиетизм* – течение в лютеранстве, возникшее в XVII веке; центром его был университет в Галле; его сторонники придавали большое значение внутреннему благочестию, деятельной любви, искреннему раскаянию. Постепенно пиетисты начали впадать в обскурантизм, ригоризм и религиозный фанатизм; обращение к Богу приняло слащаво-восторженный характер, благочестие сделалось шаблонным. К XIX веку пиетизм рассыпался на отдельные кружки и в конце концов был поглощён «ортодоксальным» лютеранством (см.: *Христианство: Энциклопедический словарь. Том 2. М., 1995. С. 346*).

⁵⁵⁵ *Франк С.Л. Личность и мировоззрение Ф. Шлейермахера. С. 13–15.*

⁵⁵⁶ См.: *Громадка И.Л. Перелом в протестантской теологии. М., 1993. С. 15, 32–33; Франк С.Л. Личность и мировоззрение Ф. Шлейермахера. С. 14–15.*

университета. «Могучим словом проповедника и пером публициста, – писал С.Л. Франк, – он неутомимо трудился над созданием свободной национальной культуры и государственности»⁵⁵⁷.

Основные труды Шлейермахера, в которых высказываются его идеи по поводу сущности (природы) религии, – это книга «Речи о религии к образованным людям, её презиравшим» (1799) и лекции по диалектике, прочитанные им в Берлинском университете (1811–1831). Он является также автором двухтомного сочинения по протестантской догматике.

Остановимся прежде всего на теоретических источниках учения Шлейермахера. Первый источник его философии религии составляет та религиозная среда, в которой он воспитывался. Это *традиция лютеранского пиеизма*, традиция эмоционально окрашенного благочестия.

Сильное влияние на молодого Шлейермахера оказала культура и мысль немецкого Просвещения, особенно *философия И. Канта*, которая навсегда осталась одним из важных элементов мышления и мировоззрения Шлейермахера⁵⁵⁸. Он «медленно и упорно» трудился над усвоением системы Канта, однако всегда критически относился к её недостаткам (в частности, к учению о вещах в себе, о свободе воли, о морали, о сущности религии), которые, в немалой степени, и вызвали его «разочарование» в рациональной философии⁵⁵⁹. В определённом смысле идеи Канта по поводу морали и религии, не принятые Шлейермахером, послужили поводом к развитию собственного учения последнего об этих предметах⁵⁶⁰.

Один из источников философии религии Шлейермахера – воспринятый им *философский пантеизм Спинозы*⁵⁶¹. Сам Шлейермахер (видимо, как раз под влиянием Спинозы) придерживался пантеистического мировоззрения в его религиозно-мистической форме⁵⁶². Шлейермахер даже говорит иногда «спинозовским слогом»⁵⁶³. Правда, хотя

⁵⁵⁷ Франк С.Л. Личность и мировоззрение Ф. Шлейермахера. С. 16.

⁵⁵⁸ Там же. С. 13.

⁵⁵⁹ Там же. С. 13.

⁵⁶⁰ Там же. С. 13–14.

⁵⁶¹ Шлейермахер в своих «Речах о религии» восклицает: «С благоговением преклонитесь со мной перед тенью святого, отверженного Спинозы! Его пронизывал высокий мировой дух, бесконечное было его началом и концом, вселенная – его единственной и вечной любовью; со святой невинностью и с глубоким смирением он отражался в вечном мире и был сам его достойнейшим зеркалом; он был исполнен религии и святого духа» (Шлейермахер Ф.Л. Речи о религии. СПб., 1994. С. 79).

⁵⁶² Габитова Р.М. Философия немецкого романтизма. М., 1989. С. 3, 76.

⁵⁶³ Громадка Й.Л. Перелом в протестантской теологии. С. 33.

мировоззрение Спинозы привлекало и воодушевляло Шлейермахера⁵⁶⁴, он видел в нём и некий «слабый пункт», а именно: во взаимном отношении бесконечного и индивидуального у Спинозы преобладало первое в ущерб второму; для Шлейермахера же проблема индивидуальности стояла на главном месте, а потому он и не мог быть полностью удовлетворён «рационалистическим пантеизмом» Спинозы⁵⁶⁵.

Безусловное влияние на философию Шлейермахера оказал *немецкий романтизм*. Шлейермахер непосредственно входил «в замечательный молодой кружок берлинской интеллигенции», в кружок духовно одарённых и идеалистически настроенных людей⁵⁶⁶, которых и именуют романтиками (Фридрих Шлегель, Новалис, Тик и др.). В мышлении романтиков господствовали следующие мотивы: глубокое разочарование во всех формах рационализма, перенесение центра тяжести интереса с внешней стороны жизни на внутреннюю, мечты о возрождении утраченной органической целостности духовного бытия⁵⁶⁷. В русле этих творческих, эмоционально-поэтических уmonoстроений находился и Шлейермахер. Более всего общая атмосфера романтического кружка отразилась на *стиле* мышления и речи Шлейермахера; её влияние сказывается в некоторой патетической взвинченности его стиля, которая часто мешает пониманию глубины его идей и чувств, превращаясь в «искусственную риторику»⁵⁶⁸. По большому счёту, к романтизму можно отнести только ранний период философского творчества Шлейермахера («Речи о религии»), хотя и на более позднем этапе у него можно обнаружить романтические влияния и мотивы⁵⁶⁹.

Шлейермахер, наряду с изучением философии нового времени, много сил уделял исследованию философии *Аристотеля* и *Платона*; к последнему он испытывал особую симпатию⁵⁷⁰ и осуществил классический перевод его сочинений. Несомненное влияние оказали на Шлейермахера идеализм *Фихте* и «философия тождества» *Шеллинга*, а также «философия чувства и веры» *Фридриха Якоби*.

⁵⁶⁴ Например, Шлейермахер заявляет, что «когда философы станут религиозными и будут искать Бога, как Спиноза, <...> тогда будет отпраздновано великое воскресение обоих миров» (*Шлейермахер Ф.Д. Речи о религии*. С. 79).

⁵⁶⁵ *Франк С.Л. Личность и мировоззрение Ф. Шлейермахера*. С. 13. Ср.: «Ибо спокойное бытие, в котором одно не возбуждало бы другого, а то и другое (то есть мир и человек. – С.А.), связуясь, взаимно устранило бы себя, – такое бытие было бы не вашей жизнью, а тем, из чего она развивается и во что она снова растворяется» (*Шлейермахер Ф.Д. Речи о религии*. С. 82).

⁵⁶⁶ *Франк С.Л. Личность и мировоззрение Ф. Шлейермахера*. С. 14–15.

⁵⁶⁷ Там же. С. 11.

⁵⁶⁸ Там же. С. 15–16.

⁵⁶⁹ *Габитова Р.М. Философия немецкого романтизма*. С. 3.

⁵⁷⁰ *Франк С.Л. Личность и мировоззрение Ф. Шлейермахера*. С. 13.

В работе «Речи о религии к образованным людям, её презиравшим» определены те *предпосылки*, которые, собственно, и вызвали необходимость создания Шлейермахером *философского учения* о религии. Вот как сам Шлейермахер определяет эти предпосылки.

Во-первых, в образованном обществе имеет место *негативное или равнодушное отношение к религии*, что заставляет Шлейермахера, как человека религиозного, обратить пристальное внимание на эту ситуацию. При этом он подчёркивает, что обращается со своими «речами» не ко всем людям, «презиравшим» религию, а только к самым «образованным» из них, подразумевая прежде всего романтиков – наиболее просвещённых людей своего времени. Будучи ближайшими восприимчивыми просветительской культуры (и в то же время – её критиками), они унаследовали и антирелигиозный настрой этой культуры.⁵⁷¹ Просвещение задавало критический настрой в отношении религии, полагая её, по большому счёту, излишним элементом культуры.⁵⁷² Романтики считали, что в религии и о религии уже нельзя сказать ничего «нового»⁵⁷³, а потому религия оказалась вне романтических преобразований и вообще вне всякого внимания⁵⁷⁴.

Во-вторых, *причиной* такого неадекватного отношения «образованных людей» к религии является их заблуждение по поводу её действительной сущности. Религия в их глазах выступала или как метафизика, или как мораль. Обе эти точки зрения на природу религии, по Шлейермахеру, являются ложными; они замыкают религию в границах какой-то одной сферы духовной деятельности человека, будь то область теории (метафизики) или область практики (морали). Шлейермахер же считает, что религии принадлежит особая, *собственно религиозная* область деятельности духа, которую надо отличать и от «рациональной теологии», и от этики. В этих последних религия может себя *выражать*, но не может быть к ним *сводима*. Более того, метафизика и этика не самодостаточны и потому требуют для себя некоего внешнего основания, каковым и должна выступать религия. Если исходить из «рациональных» и «моральных» представлений о религии, тогда презрительное отношение к ней, характерное для «образованных людей», имеет для себя вескую причину. Однако такого *неадекватного* отношения к религии можно избежать, если отказаться от этих ложных представлений, заменив их таким взглядом, согласно которому религия получала бы право на *самостоятельность* в сфере человеческого духа.

⁵⁷¹ Габитова Р.М. Философия немецкого романтизма. С. 70, 72–73.

⁵⁷² Там же. С. 81.

⁵⁷³ Там же. С. 72.

⁵⁷⁴ Там же. С. 73.

Следовательно, в-третьих, чтобы *изменить* неадекватное отношение к религии, сложившееся на основе ложного её понимания, надо дать правильное понятие о ней. Только в этом случае религия сможет занять подобающее ей место в романтической идеологии. При этом, по мнению Шлейермахера, требуется существенно изменить ту форму, в которой религия существует и воспринимается, иначе говоря, избавить религию от метафизических и моральных наслоений. Чтобы снять негативные результаты искажённого восприятия религии в современной ему культуре, Шлейермахер стремится быть прежде всего *реформатором* – не столько в области философии культуры или философии религии, сколько в области самой религии.⁵⁷⁵

Итак, провозглашая своей целью *оправдание* религии, Шлейермахер не столько *исследует* религию как объективную духовную реальность, сколько *конструирует* её, дабы она могла вписаться в культурный контекст романтизма (сам же указанный контекст критике не подлежит). При этом, с одной стороны, религия приобретает культурную самостоятельность и даже некую субстанциальность, но, с другой стороны, эта самобытность религии утверждается за счёт её отрыва от метафизики и морали, путём редукции к чистому *чувству*.

Именно чувство, по Шлейермахеру, есть та «самобытная область»⁵⁷⁶, в которой надо искать и полагать *природу* религии. Объектом религиозного чувства выступает «универсум», то есть весь природно-социальный мир⁵⁷⁷, который отождествляется с Богом. «Ваше чувство, – пишет Шлейермахер, – поскольку оно <...> выражает ваше собственное бытие и жизнь, равно как общее бытие и жизнь вселенной – поскольку вам даны отдельные его моменты, как действие в вас Бога через посредство действия на вас мира, – вот ваша религиозность»⁵⁷⁸. При этом «нет чувства, которое не было бы религиозным»⁵⁷⁹, ибо в чувстве индивид входит в непосредственное иррациональное соприкосновение с бесконечным, всеобщим, что и есть религия. Шлейермахер прямо утверждает, что «все здоровые чувства религиозны или, по крайней мере, должны быть таковыми, чтобы не быть болезненными»⁵⁸⁰.

В религии человек непосредственно *ощущает* (переживает) причастность всего конечного (временного) бесконечному (вечному, божественному). Только религия (и в этом её подлинное значение) даёт человеку возможность непосредственно *ощутить*, что

⁵⁷⁵ Р.М. Габитова называет Шлейермахера «реформатором церкви» (Габитова Р.М. Философия немецкого романтизма. С. 71), «реформатором в области религии» (Там же. С. 72).

⁵⁷⁶ Шлейермахер Ф.Д. Речи о религии. С. 83.

⁵⁷⁷ Габитова Р.М. Философия немецкого романтизма. С. 74.

⁵⁷⁸ Шлейермахер Ф.Д. Речи о религии. С. 83.

⁵⁷⁹ Там же.

«всё конечное существует лишь в бесконечном и через него, всё временное – в вечном и через него»⁵⁸¹. Шлейермахер пишет: «Искать и находить это вечное и бесконечное во всём, что живёт и движется, во всяком росте и изменении, во всяком действии, страдании, и иметь и знать в непосредственном чувстве саму жизнь лишь как такое бытие в бесконечном и вечном – вот что есть религия»⁵⁸². Религия, таким образом, – это «жизнь в бесконечной природе целого, во всеедином, в Боге, – жизнь, обладающая Богом во всём и всем в Боге»⁵⁸³. Как видим, позиция Шлейермахера – чисто пантеистическая.

Весь мир предстаёт в такой пантеистической системе как непосредственная «данность»⁵⁸⁴. Мир (Бог) дан человеку в чувстве, которое предшествует любому отношению человека к миру: сначала мир должен быть дан, и лишь потом может возникнуть то или иное (теоретическое, практическое) отношение к нему.

Рассмотрим основные положения теории религии Ф.Д. Шлейермахера, как они изложены в «Речах о религии».

1. Религия как чувство всегда *индивидуальна*. Шлейермахер особо подчёркивает связь религии с индивидуальностью. Нет религии вообще. Религия как «чувство и вкус к бесконечному» индивидуализирована в соответствии со своеобразием всякого конкретного человека. «К числу основных убеждений Шлейермахера, – пишет С.Л. Франк, – принадлежит мысль, что индивидуальность, личное своеобразие каждого человека есть та точка в нём, через которую он глубже всего связан с истинным и бесконечным бытием и точнее всего отражает его»⁵⁸⁵. Каждый религиозный индивид придаёт религии свою, свойственную именно этому индивиду форму⁵⁸⁶. Поэтому религия в целом находится в процессе неизбежной и бесконечной трансформации (последняя мысль косвенно оправдывает и реформаторские установки самого Шлейермахера).

2. Религия как чувство есть *пассивное созерцание*; этим своим характером она принципиально отличается от активного познания (т.е. от науки) и от практической активности. Религиозное переживание универсума (то есть Бога), ощущение непосредственного единства конечного и бесконечного требует полной пассивности индивида. В религиозном отношении активен только универсум, человек же выступает

⁵⁸⁰ Там же. С. 228.

⁵⁸¹ Там же. С. 75.

⁵⁸² Там же.

⁵⁸³ Там же.

⁵⁸⁴ Левинас Э. От существования к существующему // Избранное: Тотальность и Бесконечное. М., СПб., 2000. С. 27.

⁵⁸⁵ Франк С.Л. Личность и мировоззрение Ф. Шлейермахера. С. 27.

⁵⁸⁶ Габитова Р.М. Философия немецкого романтизма. С. 74–75.

лишь в качестве *объекта* его воздействия. Единственное, что должен делать религиозный человек, – это позволять универсуму воздействовать на него.⁵⁸⁷

3. Религия как чувство есть *условие взаимной связи* теории и практики. Выводя религию за пределы спекулятивного и практического разума (и, соответственно, за пределы познания и морали), Шлейермахер не ставит целью подорвать *единство* индивидуального сознания и человеческой культуры в целом. Напротив, он старается доказать, что только в своём чувственном выражении религия способна связать (а не уничтожить) теорию и практику. Правда, для этого теория и практика должны быть поняты как находящиеся в зависимости от религии. Содержанием познания и практики является отношение конечного субъекта (или группы индивидов) к универсуму, то есть к бесконечному; а это бесконечное дано *прежде всего* в чувстве. Наука и мораль, таким образом, рождаются только из религии и имеют своё основание только в ней. По этому общему основанию они и связаны друг с другом. Забвение этой зависимости науки и практики от своего исходного религиозного основания приводит, во-первых, к прерыванию связи между ними и, во-вторых, к неизбежному вырождению той и другой. Наука превращается в безжизненную метафизику («выведение и взаимное переплетение понятий»), а нравственное учение – в «убогое однообразие, которое мнит постичь высшую человеческую жизнь в единой мёртвой формуле». Именно религия (как «общее чувство живой природы») приобщает науку и практику к их общему предмету – природе, то есть бесконечному, то есть Богу.

4. Религия как чувство есть *первоначальное единство разделённого*. Желая определить место религии в духовной культуре, Шлейермахер развивает своеобразную «феноменологию религиозного сознания».⁵⁸⁸ Религия трактуется им как скрытый, не фиксируемый в рассудке исток сознания. В этом первичном основании сознания нет разделения на отдельные способности, в частности, на теоретическую и моральную. «Первоначальное единство разделённого» (то есть чувство) обнаруживает себя лишь в самый начальный момент возникновения сознания; это единство возможно лишь в точке «взаимопроникновения» и «непосредственного союза» конечного и бесконечного; указанное взаимопроникновение прекращается, как только возникает дифференцированное, рефлексирующее сознание. Такое сознание содержит лишь смутное воспоминание об изначальном единстве знания и действия в чувстве; это воспоминание помогает догадаться о происхождении теории и практики из мистической (религиозной) основы человеческого духа. Указанное состояние единства сознания не

⁵⁸⁷ Там же. С. 74.

⁵⁸⁸ Там же. С. 75.

поддаётся описанию в языке, так как язык в значительной степени «рационален»; поэтому сообщить об этом единстве можно только посредством художественных образов (иначе говоря, «чувственно»)⁵⁸⁹.

5. Следовательно, религия как чувство занимает *доминирующее положение* в ряду духовных способностей человека. Развиваемая Шлейермахером феноменология религиозного сознания была призвана служить теоретическим основанием для его требования признать за религией не только особую и самостоятельную область сознания (область «чувства»), но и её высший статус как во внутренней жизни человека, так и в человеческой культуре. Сверх-рациональное, мистическое понимание религии Шлейермахером позволяло ему полагать религию в качестве первоосновы сознания, заключающей в себе в свёрнутом (недифференцированном) виде всю сознательную деятельность человека – как теоретическую, так и моральную (практическую)⁵⁹⁰. При этом уже оказывается невозможным решить, предшествует ли теория практике или наоборот. Только «жертвы закоренелого интеллектуализма» (по выражению Э. Левинаса) могли считать, что «теоретическое созерцание форм является условием практической деятельности и желания». Оказывается, однако, «что *практическое и теоретическое объединены в исходной данности*»⁵⁹¹. Поэтому-то и нельзя утверждать, что теория предшествует практике и организует её (как нельзя утверждать и обратного, а именно, примата «практического» разума над «теоретическим», как это было у Канта). «Созерцание направлено на объект как данность. Тем самым оно больше, чем чистое созерцание, это уже элемент действия. Не метафорического действия, но намерения, то есть желания, стремления взять, присвоить; но *взять то, что изначально дано*»⁵⁹². Всякое действие, таким образом, оказывается лишь подтверждением изначального и навеки неизменного *единства* действующего и поля его деятельности.

Если в «Речах о религии» Шлейермахер определяет природу религиозного отношения на почве «феноменологии сознания», то в лекциях по диалектике он переносит своё рассуждение в область трансцендентализма. Указанные лекции были прочитаны им в Берлинском университете в 1811, 1814, 1818, 1822, 1828 и 1831 гг. Законченного труда по диалектике Шлейермахер не подготовил. В 1839 году, после смерти Шлейермахера, все его фрагменты были изданы под названием «Диалектика».

⁵⁸⁹ Там же. С. 75–76.

⁵⁹⁰ Там же. С. 76.

⁵⁹¹ Левинас Э. От существования к существующему. С. 27. Курсив мой. – С.А.

⁵⁹² Там же. Курсив мой. – С.А.

Основные идеи «Диалектики», имеющие отношение к вопросу о природе религии, можно выразить следующим образом.

1. Согласно Шлейермахеру, *рациональное познание* не может выйти за пределы противоположности бытия и мышления, «реального» и «идеального». На почве рациональности, в логических формах мышления можно познавать лишь саму эту противоположность, но не её основание и, следовательно, не то, что ей предшествует. От рационального познания остаётся скрытым *изначальное тождество* реального и идеального⁵⁹³. Однако ясно, что мышление о бытии может быть адекватным только в том случае, если бытие и мышление изначально (трансцендентально) тождественны.

2. Если в мышлении человек не в состоянии познать высшее единство как трансцендентальную основу всякого познания, то в чувстве, или «непосредственном самосознании», такая возможность ему открыта. Пусть само чувство – ещё не та «основа», о которой идёт речь; но зато чувство даёт её «аналогию». Это значит, что всякое «непосредственное самосознание» в человеке являет собой некий *частный вид* тождества мышления и бытия, который аналогичен их *абсолютному* тождеству. В индивидуальном чувстве *мышление оказывается бытием*, так как всякое мышление есть «отражение» бытия, а возможность такого отражения связана с пассивностью мыслящего, позволяющего бытию воздействовать на него. С другой стороны, трансцендентальная направленность субъективного чувства «вовне» есть уже воздействие на бытие и, в значительной степени, его условие; таким образом, *бытие оказывается мышлением*. Но в чувстве тождество бытия и мышления дано лишь *субъективно*, поэтому индивидуальное переживание тождества не есть оно само. Абсолют как *реальное* тождество бытия и мышления остаётся непознаваемым для сферы чувства вообще, как и для сферы рационального мышления⁵⁹⁴.

3. Однако религиозное чувство – *особое* чувство. Оно заключается не в частной аналогии упомянутой трансцендентальной основы, а в её «представлении». Такое представление «вышей сущности» не требует ни посредничества, ни дополнительной операции обобщения. Оно объективно само по себе. Абсолютное тождество бытия и мышления *непосредственно* выражает себя в религиозном чувстве⁵⁹⁵. Однако в данном пункте звучит пока что только декларация, которая требует обоснования. Такое обоснование Шлейермахер даёт через определение *содержания* религиозного чувства.

⁵⁹³ Габитова Р.М. Философия немецкого романтизма. С. 91.

⁵⁹⁴ Там же. С. 92.

⁵⁹⁵ Там же. С. 93.

4. Содержание представления абсолютного тождества бытия и мышления как трансцендентальной основы сознания (то есть содержание религиозного чувства) утверждается Шлейермахером как «чувство всеобщей зависимости» (*Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit*). Религиозное чувство, будучи представлением *самой* «трансцендентальной основы» (то есть Абсолюта), является по преимуществу самовыражением этой основы; при этом субъект с необходимостью занимает максимально пассивную позицию. Таким образом, в религиозном чувстве индивид в предельной степени определён и обусловлен Абсолютом; именно поэтому данное чувство и названо чувством всеобщей (*абсолютной*)⁵⁹⁶ зависимости. В этой определённости (обусловленности) человека всеобщим единством как раз и демонстрирует (представляет) себя тождество мышления и действия⁵⁹⁷. Оставаясь по *форме* субъективным частным состоянием, чувство всеобщей зависимости по своему *содержанию* оказывается объективным, трансперсональным, ибо в нём демонстрирует себя всеобщее (тождество, единый универсум, Абсолют)⁵⁹⁸.

5. При этом Шлейермахер подчёркивает, что «чувство всеобщей зависимости» не противоречит свободной самодеятельности субъекта. Напротив, это чувство способствует «удостоверению» и укреплению индивида в свободе. Именно благодаря тому, что мыслящий и самодеятельный субъект зависит от «трансцендентальной основы» (Абсолюта), он может быть и самодеятельным, и мыслящим, следовательно, свободным⁵⁹⁹. Так в человеческом бытии диалектически соединяются абсолютная зависимость и абсолютная свобода. Мысль Шлейермахера состоит в том, что отдельное «я» может найти абсолютную опору своему бытию (действию) лишь в Абсолюте, которому оно позволяет свободно действовать через себя; таким образом, в силу этой абсолютной зависимости индивид получает онтологическую силу Абсолюта и в этом смысле действительно становится абсолютно всемогущим и, следовательно, абсолютно свободным.

Обратим внимание на принципиальное различие в трактовке Шлейермахером религиозного чувства в «Речах о религии» и в «Диалектике». В 1799 году Шлейермахер утверждает, что *любое* чувство является религиозным, ибо во всяком чувстве осуществляется отношение конечного к бесконечному. Религия здесь представлена как

⁵⁹⁶ Так Шлейермахер определяет религиозное чувство в своей книге «Христианская вера, изложенная по принципам Евангелической церкви». См.: Габитова Р.М. Философия немецкого романтизма. С. 94. «Религия, – говорит Шлейермахер (в книге “Христианская вера”), – состоит в чувстве, именно в абсолютном чувстве зависимости от Бога» (*Борис, архим.* Общее введение в круг богословских наук. Киев, 1890. С. 30).

⁵⁹⁷ Габитова Р.М. Философия немецкого романтизма. С. 94.

⁵⁹⁸ Там же. С. 95.

своего рода «погружение» в бесконечное путём его мистически-чувственного созерцания. В «Диалектике» же религиозное чувство понимается как «непосредственное самосознание», как «чувство всеобщей зависимости», выражающееся в *неразличении* (индифферентности) мышления и действия. Вероятно, такая эволюция теории религии Шлейермахера произошла под влиянием философии тождества Шеллинга; во всяком случае, можно обнаружить соответствие между учением Шеллинга об индифферентности субъективного и объективного (идеального и реального) в Абсолюте и учением Шлейермахера о чувстве абсолютной зависимости как единстве мышления и практики⁶⁰⁰. Кроме того, нельзя не отметить воздействие философской теории Фихте о свободе индивидуального «я» через его наполнение силой абсолютного «Я»⁶⁰¹.

Итак, Ф.Д. Шлейермахер явился создателем оригинальной философской теории, в которой специфической природой религии провозглашается *чувство*. Одновременно он выступил и как религиозный реформатор и апологет религии перед лицом современной ему культуры. «В Шлейермахере, – пишет С.Л. Франк, – более зрелое человеческое сознание XIX века, преодолевшее рационализм XVIII века и вместе с тем насыщенное духовным наследием всей новой европейской культуры, как бы опознало своё религиозное содержание. Он сумел найти слова для невыразимого, вскрыть тайну религиозного чувства и утвердить для него место среди сложных и по-видимому враждебных ему элементов нового жизнепонимания»⁶⁰². Правда, для этого ему потребовалось подойти к постижению сущности религии, используя принципы редукционизма и пантеизма.

Шлейермахер, как мы видели, выступил против зависимости религии от морали и метафизики, за предоставление религии самостоятельного и особого места в сознании и культуре. Однако это удалось ему лишь *путём редукции религии к чувству*⁶⁰³. Только так Шлейермахер мог добиться введения религии в сферу интересов романтизма⁶⁰⁴. Для этого-то ему и пришлось утверждать пантеистический (чувственно-мистический) характер религии, что было вполне созвучно основному мировоззренческому настроению романтиков. У Шлейермахера религия определяется лишь по одному из аспектов её воздействия на человека. Такой редукционизм искажает полноту религиозной реальности, в значительной степени разрушая её, заменяя её упрощённой схемой. Религия есть *чувство*; именно на таком выводе, указывает П. Тиллих, «усиленно настаивают все, кто

⁵⁹⁹ Там же. С. 94.

⁶⁰⁰ Там же. С. 96.

⁶⁰¹ Там же. С. 94-95.

⁶⁰² Франк С.Л. Личность и мировоззрение Ф. Шлейермахера. С. 10.

⁶⁰³ Ср.: Габитова Р.М. Философия немецкого романтизма. С. 79.

желал бы освободить сферы знания и морали от всякого религиозного вмешательства»; это и понятно: «религия, ограниченная сферой одного лишь чувства, перестаёт быть опасной для интеллектуальной или практической деятельности человека». Однако она при этом неизбежно «утрачивает всякую серьёзность, истинность и предельный смысл»; «в атмосфере чистой субъективности и чувства, не имея определённого объекта и предельного содержания, религия умирает»⁶⁰⁵.

Всякий философско-религиозный пантеизм в конце концов вынужден предполагать взаимное поглощение *сторон* религиозного отношения и, тем самым, уничтожение условий религиозной коммуникации. Религия, сведённая к индивидуальному чувству, представляет собой «чисто эстетическое или метафизическое возбуждение»⁶⁰⁶, особый случай «сентиментальной взволнованности»⁶⁰⁷, то есть оказывается *психологическим* фактом. Такой факт, отмечает Владимир Соловьёв, должен быть назван не религией, а «религиозностью»; он отражает «личное настроение, личный вкус»⁶⁰⁸. Религиозное отношение, растворяя в себе полюса этого отношения, перестаёт быть *отношением*, а значит, не может больше пониматься как религия (коммуникация между конечным человеком и Абсолютом). Объективная сторона религиозного отношения, как видим, с необходимостью исчезает. Поэтому в значительной мере прав С.Н. Булгаков, говоря, что «религия» Шлейермахера «есть чистый атеизм, эмоционально окрашенный религиозностью»⁶⁰⁹. Действительно, ответ Шлейермахера на вопрос о природе религии заключается в признании самодостаточности индивидуума, в *своём собственном чувстве* находящего *абсолютное основание* для религии.

⁶⁰⁴ Там же. С. 84.

⁶⁰⁵ Тиллих П. Теология культуры. С. 240.

⁶⁰⁶ Громадка Й.Л. Перелом в протестантской теологии. С. 32.

⁶⁰⁷ Шмеман А.. Введение в богословие. М., 1992. С. 28.

⁶⁰⁸ Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве // Сочинения. Том 2. М., 1989. С. 6. Ср.: Булгаков С.Н. Свет невечерний. М., 1994. С. 41.

⁶⁰⁹ Булгаков С.Н. Свет невечерний. С. 40. В том же упрекает Шлейермахера и Гегель (Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Том 1. С. 244–245).

4.2. Религия как мораль. Иммануил Кант

Иммануил Кант (1724–1804) – знаменитый немецкий философ, первый представитель классического немецкого идеализма. Одним из первых в европейской философии (наряду с Д. Юмом) он выделил специальный раздел философского знания, посвящённый исследованию религии и тем самым дал импульс формированию и развитию философии религии как специфической философской дисциплины. Кант обращается к анализу природы религии в своём учении о познании, о морали, о способности суждения; эта тема звучит в его работах «Критика чистого разума» (1781), «Критика практического разума» (1788), «Критика способности суждения» (1790) и некоторых других произведениях. Специальному рассмотрению религии Кант посвятил несколько своих работ, прежде всего это «Религия в пределах только разума» (1793).

Первые свои мысли по поводу религии Кант высказал ещё в своём раннем произведении «Всеобщая естественная история и теория неба» (1755); в этой работе он изложил гипотезу о естественном происхождении Солнечной системы и тем самым показал отсутствие необходимости мыслить Бога в качестве Творца физического мира. В этой книге содержится знаменитая формула Канта «Дайте мне материю, и я сотворю из неё мир»⁶¹⁰; иначе говоря, природа рассматривается Кантом как *causa sui* (причина самой себя). В сочинении «Грёзы духовидца, пояснённые грёзами метафизики» (1766) Кант подвергает критике иррациональные способы суждения о Боге и общения с Ним; рассматривая содержание книг и выступлений шведского естествоиспытателя и мистика Э. Сведенборга, он высмеивает аргументы, на которые опиралось представление о возможности общения с духами и иными существами из «сверхчувственного» мира⁶¹¹.

В трудах так называемого «критического» периода (1770–1797 гг.) Кант истолковывает религию в соответствии с основными принципами своей уже сложившейся философской системы. Согласно этой системе, существуют априорные (предшествующие конкретному опыту) *способности* человеческого познания; эти доопытные основания определяют собой условия, возможности и границы опыта как в интеллектуальной, так и в «чувственной» (эмпирической) области человеческой деятельности. Знание, покоящееся только на априорных принципах, имеет отношение лишь к самим этим имманентным сознанию принципам (условиям, предпосылкам, способностям) познания; такое знание открывает для познающего субъекта лишь *трансцендентальное*, то есть свои собственные имманентные предпосылки. Познание же иного (*трансцендентного*, то есть выходящего

⁶¹⁰ Кант И. Сочинения. Том 1. М., 1963. С. 126.

⁶¹¹ См.: Кант И. Сочинения. Том 2. М., 1964. С. 291–360.

за границы тех возможностей познания, которые обусловлены его априорными предпосылками), согласно Канту, невозможно; это трансцендентное может быть лишь предметом веры.

Кант разделяет мир явлений (феноменов) и мир «вещей в себе»; явления присутствуют в сознании благодаря воздействию «вещей в себе» на носителя этого сознания. Познавательные способности человека Кант делит на область чувственности, благодаря которой (через априорные формы чувственности – пространство и время) в распоряжении человека оказываются феномены окружающего мира; область рассудка, в которой возникают категории как «чистые понятия», позволяющие внести единство и взаимосвязь в поток воспринятых явлений; и область разума – высшая способность познания, создающая «трансцендентальные идеи» и полагающая систему правил для рассудка. Трансцендентальные идеи выходят за границы опыта и для них в чувствах не может быть дан никакой адекватный предмет. Особое внимание Кант обращает на три идеи разума: идею души, идею мира и идею Бога. Сфера знаний, в которой эти идеи являются предметом рассмотрения, именуется метафизикой. Последняя включает три раздела: психологию (учение о душе), космологию (учение о мире) и теологию (учение о Боге). Все три раздела рациональной метафизики были подвергнуты критике со стороны Канта.

Критикуя «рациональную психологию», Кант указывал, что обоснование учения о душе как нематериальной, духовной, бессмертной субстанции содержит непреднамеренную логическую ошибку – «трансцендентальный паралогизм»; следовательно, это учение не может быть логически обосновано.

В «рациональной космологии» Кант обнаружил антиномии, то есть пары обоюдно противоречивых суждений об одном и том же предмете, допускающих одинаково убедительное логическое обоснование. Эти антиномии, согласно Канту, необходимо возникают в человеческом разуме при попытке мыслить мир как целое, подразумевая в качестве предпосылки *идею* безусловного или абсолютного. Неизбежное противоречие рождается в человеческом уме вследствие того, что понятие абсолютного, приложимое лишь к миру «вещей в себе», применяется к миру опыта, где наличествует только относительное и конечное. Кант выделяет четыре антиномии: 1) мир имеет начало во времени и ограничен в пространстве – мир не имеет начала во времени и границ в пространстве, он бесконечен; 2) всякая сложная субстанция состоит из простых вещей – ни одна субстанция не состоит из простых вещей, и вообще в мире нет ничего простого; 3) причинность по законам природы не является единственным видом причинности, для

объяснения некоторых явлений надо допустить ещё и свободную причинность – нет никакой свободы, всё в мире совершается по законам природы; 4) к миру относится (как его часть или его причина) некая безусловно необходимая сущность – нигде нет никакой абсолютно необходимой сущности (ни в мире, ни вне мира) как причины мира. Первая, третья и четвёртая антиномии имеют прямое отношение к сфере религиозного мировоззрения. Антиномии не могут быть преодолены средствами разума. Согласно Канту, все эти диалектические противоречия возникают в разуме как неизбежная *иллюзия*, проистекающая из попытки его сверх-опытного применения.⁶¹²

Рассматривая содержание «рациональной теологии», Кант подчёркивал, что идея Бога («всереальной сущности») – это *идеал* чистого разума. Идеал, наряду с паралогизмом и антиномией, также является заблуждением, иллюзией разума. Для обоснования этой мысли Кант подверг критике известные ему доказательства бытия Бога – онтологическое, космологическое и физико-телеологическое. Космологическое доказательство бытия Бога, восходящее к Платону и Аристотелю⁶¹³, базируется на мысли о том, что вещи и их движущие причины конечны, а логика требует признания начальной причины движения, которая уже не имеет причин для себя. Такой причиной может быть только Бог. Физико-телеологическое доказательство опирается на очевидно присущую материальному миру целесообразность, что должно вести к признанию разумного Творца этого разумного устройства. Смысл онтологического доказательства, выдвинутого ещё блаженным Августином и развитого затем Ансельмом Кентерберийским, заключается в том, что представление о Боге как совершенном существе предполагает необходимо мыслить Его реальное существование, так как без этого признака (например, если мыслить Его существующим не в реальности, а только в нашем разуме) представление о Боге не было бы представлением о совершенном существе. Кант основывает свою критику данного доказательства на различении онтологического и гносеологического суждений, по сути дела отрицая возможность полного рационалистического тождества бытия и мышления о бытии. Из *понятия* Бога как наивысшей (совершенной) реальности не вытекает с необходимостью Его реальное *бытие*. С точки же зрения установленного Кантом различия между аналитическими и синтетическими суждениями, онтологическое доказательство – не более чем тавтология. Итак, доказать *бытие* какой-либо «сущности», выводя это бытие из *понятия* данной сущности, невозможно; поэтому все силы, затраченные на онтологическое доказательство бытия Бога, потрачены зря⁶¹⁴, поскольку

⁶¹² Кант И. Сочинения. Том 3. М., 1964. С. 404-425.

⁶¹³ Мамедов А.К. Философия религии Канта // Религии мира: история и современность. Ежегодник. 1986. М., 1987. С. 175.

⁶¹⁴ Кант И. Сочинения. Том 3. С. 524.

же любое иное доказательство подобного рода неявно предполагает онтологическое, то и они, соответственно, тоже теряют силу⁶¹⁵. «Итак, – подводит итог Кант, – я утверждаю, что все попытки чисто спекулятивного применения разума в теологии совершенно бесплодны и по своему внутреннему характеру ничемны, а принципы его применения к природе вовсе не ведут ни к какой теологии»⁶¹⁶. Исходя из рациональных посылок, реальность Бога доказать нельзя⁶¹⁷. Значит, можно определённо сказать, что *разум не является сущностью религии*.

Однако, отвергая возможность *спекулятивного* применения трансцендентальных идей души, мира и Бога, в своей этической концепции Кант обосновал необходимость их *практического* применения. Дело в том, что человек понимается Кантом как существо, принадлежащее одновременно к двум мирам: чувственному (миру природы), отношению к которому выражает наука, и нравственному (миру свободы), отношению к которому задаёт мораль. Моральный закон – это закон причинности через свободу, он образует ещё одну априорную форму сознания. Чистый разум, обращённый к воле и определяющий её, сообщает ей свободу и тем самым становится практическим разумом (тем же самым чистым разумом, но уже не в спекулятивном, а в практическом применении). Основной закон чистого практического разума – *категорический императив* – формулировался Кантом следующим образом: «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства»⁶¹⁸. Причинность по законам природы и причинность через свободу, действуют, согласно Канту, в разных мирах – в феноменальном и ноуменальном. Разумные существа, как природные, подчинены эмпирическим законам; но их сверхчувственная природа не зависит от эмпирических условий. Иначе говоря, человек, как разумное существо, способен поступать в соответствии с законами долга, то есть, согласно Канту, *свободно*. Моральный закон причинности через свободу даёт нам факт, не объяснимый из каких бы то ни было данных чувственно воспринимаемого мира и из всей сферы применения теоретического разума. Этот факт указывает нам на чистый, умопостигаемый мир и, более того, положительно определяет этот мир и позволяет нечто познать о нём⁶¹⁹.

Главным содержанием нравственной сферы является «высшее благо», заключающее в себе как два свои элемента *нравственность* и *счастье*. При этом счастье не должно мыслиться в качестве побудительного мотива для нравственных поступков (ибо в таких

⁶¹⁵ Мамедов А.К. Философия религии Канта. С. 175.

⁶¹⁶ Кант И. Сочинения. Том 3. С. 547.

⁶¹⁷ Там же. С. 551.

⁶¹⁸ Кант И. Сочинения. Том 4. Часть 1. С. 347.

⁶¹⁹ Там же. С. 362–363.

поступках не должно быть никакой корысти); оно есть только «второй элемент» высшего блага, *следствие* нравственности⁶²⁰. Осуществление высшего блага в мире есть «необходимый объект воли, определяемый моральным законом»; полное же соответствие индивидуальной воли с моральным законом есть *святость*. Исходя из эмпирических характеристик человеческого существования, надо признать, что такое совершенство абсолютно недоступно⁶²¹. Однако «объект чистого практического разума» (высшее благо) и его условие (соответствие воли с моральным законом) должны быть представлены как «возможные»⁶²², ибо иначе человек теряет основание для нравственных поступков.

Эту трудность Кант преодолевает следующим образом. Поскольку нравственное совершенство требуется самим понятием морали, но такое совершенство в эмпирической жизни недостижимо, постольку оно может иметь место только в прогрессе, идущем в бесконечность к указанному нравственному идеалу.⁶²³ Но этот *бесконечный прогресс* возможен, только если допустить продолжающееся до бесконечности существование нравственного живого существа; такое бесконечное существование и называется *бессмертием души*.⁶²⁴ «Для разумного, но конечного существа, – пишет Кант, – возможен только прогресс до бесконечности от низших к высшим ступеням морального совершенства»⁶²⁵. Стало быть, высшее благо (как конечная моральная цель) *практически* возможно лишь при допущении бессмертия индивидуальной души; таким образом, это бессмертие есть *постулат* чистого практического разума.⁶²⁶ Под постулатами практического разума Кант понимает теоретические положения, недоказуемые как таковые, но неотъемлемо присущие закону практического разума и в этом (практическом) измерении имеющие априорный (следовательно, безусловный) характер.⁶²⁷ Кроме бессмертия, как было сказано ранее, практический разум требует без всяких доказательств принять возможность действия по закону свободы.

Исходя из того же понимания «морального закона», Кант обнаруживает ещё один постулат практического разума, содержанием которого является *бытие Бога*. Во-первых, полнота *соответствия* деяний конечного существа с моральным законом доступна только с точки зрения вечности, то есть с позиции бессмертного существа (Бога); именно

⁶²⁰ Кант И. Собрание сочинений. Том 4. М., 1994. С. 516.

⁶²¹ Там же. С. 519.

⁶²² Там же. С. 516, 519, 522–523.

⁶²³ Там же. С. 519–520.

⁶²⁴ Там же. С. 519.

⁶²⁵ Там же. С. 520.

⁶²⁶ Там же.

⁶²⁷ Там же.

с точки зрения Бога, «для которого условие времени ничто», святость вполне *реальна*.⁶²⁸ Во-вторых, сама эта позиция предполагает реальное совершенство (святость, божественность) того, кто её занимает. Мы должны, говорит Кант, постулировать бытие Бога как необходимо относящееся к возможности высшего блага; эта необходимость связана со вторым элементом высшего блага, а именно – счастьем.⁶²⁹

По Канту, счастье – это такое состояние разумного существа *в мире*, когда всё в его существовании происходит согласно его воле, иначе говоря, когда бытие этого существа подчинено разумной цели его воли. Моральный закон, как закон свободы, требует действий, совершаемых независимо от природы; это возможно только тогда, когда действующее существо совершенно не связано в своих действиях природными условиями (то есть является исключительной причиной своих собственных действий). Такая совершенная независимость возможна лишь при условии, что действующее разумное существо является причиной и самой природы. Однако «действующее разумное существо в мире» не есть причина самой природы: «в моральном законе нет никакого основания для необходимой связи между нравственностью и соразмерным с ней счастьем существа, принадлежащему к миру как часть и потому зависящего от него». Человек не может через свою волю быть причиной природы; он не может своими силами привести природу в полное согласие со своими практическими основоположениями. Но можно ли мыслить высшее благо помимо счастья, поскольку выяснилось, что последнее недостижимо? Это невозможно, ибо, как было сказано ранее, понятие высшего блага *требует*, наряду с понятием нравственности, понятия счастья. Значит, чтобы сохранить высшее благо как возможную (достижимую) цель, выдвигаемую практическим разумом, надо постулировать «существование отличной от природы причины всей природы»; эта «причина» и заключает в себе основание (гарантию) «полного соответствия между счастьем и нравственностью»⁶³⁰.

Итак, высшее благо в мире возможно лишь постольку, поскольку есть высшая причина природы, для которой причинность её собственных действий «сообразна» её же моральным принципам. Такая причинность есть чистая моральная воля высшего «разумного существа» (ибо моральной волей как практическим *разумом* обладает лишь *разумное* существо). Таким образом, заключает Кант, «высшая причина природы, поскольку её необходимо предположить для [идеи] высшего блага, есть сущность, которая благодаря рассудку и воле есть причина (следовательно, и творец) природы, то есть Бог».

⁶²⁸ Там же. С. 520–521.

⁶²⁹ Там же. С. 522.

⁶³⁰ Там же.

Получается, что возможность «лучшего мира» как «высшего производного блага» (то есть всеобщей цели нравственной деятельности конечных разумных существ) есть вместе с тем необходимость «высшего первоначального блага» (то есть Бога)⁶³¹. Бог, следовательно, не только гарантия счастья, но и его изначальный образец (архетип).

Необходимость мыслить бытие Бога не является объективной (не есть долг); она чисто субъективна, то есть является разумной *потребностью* нравственного существа⁶³². Человек как моральное существо нуждается в Боге как такой причине мира, которая сообразна цели его нравственного действия (то есть долгу). Не из понятия Бога, утверждает Кант, выводится понятие нравственного долга, но, наоборот, из понятия нравственного долга выводится понятие Бога. Бытие Божие с точки зрения теоретического разума может быть названо лишь гипотезой, по отношению же к области морального действия оно выступает как *вера*, причём вера эта оказывается основанной только на чистом разуме⁶³³ (то есть не имеет для себя каких-либо иных, в том числе и собственных, оснований). Таким образом, «моральный закон через понятие высшего блага как объект и цель чистого практического разума ведёт к религии, то есть к познанию всех обязанностей как Божьих заповедей, [но] не как санкций, то есть произвольных, самих по себе случайных повелений чуждой воли, а как неотъемлемых законов каждой свободной воли самой по себе»⁶³⁴.

Так в сфере действия практического разума решаются те проблемы (паралогизм бессмертной души, антиномия свободной причинности в мире и идеал Бога), которые были неразрешимыми для теоретического разума⁶³⁵. Постулатами чистого практического разума, то есть регулятивами моральной практики, являются, как было сказано, *бессмертие, свобода и бытие Бога*. Постулат бессмертия «вытекает из практического необходимого условия соразмерности продолжительности [существования] с полнотой в исполнении морального закона»; постулат свободы – «из необходимого допущения независимости от чувственно воспринимаемого мира и способности определения своей воли по закону некоего интеллигибельного мира»; постулат бытия Бога – «из необходимости условия для такого интеллигибельного мира, который был бы высшим благом при предположении высшего самостоятельного блага»⁶³⁶. Эти постулаты имеют очевидно религиозное содержание. Однако у Канта при этом не мораль оказывается религиозной, но религия – моральной *по своей сути*. Иначе говоря, мораль и религия

⁶³¹ Там же. С. 523.

⁶³² Там же.

⁶³³ Там же. С. 523–524.

⁶³⁴ Там же. С. 527.

⁶³⁵ Там же. С. 531–532.

соотносятся у него как сущность и явление: *подлинная* сущность религии есть мораль, *подлинная* же религия есть явление (выражение, внешнее оформление) морали.

Сочинение Канта «Религия в пределах только разума» специально посвящено философскому исследованию религии. Философ выявляет сущность религии и снова находит её в моральном образе мыслей, скрытом внутри, но выражающемся в соответствующем образе жизни. Он писал: «Религия (рассматриваемая субъективно) есть познание всех наших обязанностей как божественных заповедей»⁶³⁷. Кант характеризует религию и в таком аспекте: «Всякая религия состоит в том, что мы смотрим на Бога как на достойного всеобщего почитания законодателя всех наших обязанностей»⁶³⁸. Ещё более определенно Кант сближает религию и мораль в работе «Спор факультетов» (1798): «Религия – это не совокупность определённых учений как божественных откровений (такая совокупность называется богословием), а совокупность наших обязанностей вообще как велений Божьих (и субъективно — совокупность максим соблюдения их, как таковых). Религия ничем не отличается от морали по своему содержанию, т.е. объекту, ибо она касается долга вообще, её отличие от морали лишь формальное, т.е. религия есть законодательство разума, призванное придавать морали влияние на человеческую волю для исполнения человеком каждого его долга при помощи созданной самим разумом идеи Бога»⁶³⁹. Кант утверждал, что есть только одна истинная религия, но могут быть различные виды веры.

Кант проводил границу между исторической верой, которую называл также верой Откровения, или церковной верой, и чистой религиозной верой, верой чистого разума, или моральной верой. Первая – принудительна, «мертва», в то время как вторая – это «живая вера», она свободна. По мнению философа, в истории постоянно шла борьба между этими верами. В соответствии с видом веры, образом мыслей, способом почитания и формой поведения религия принимает разный вид. От чистой моральной религии Кант отличал богослужebную религию⁶⁴⁰. Моральная религия представляет собой постоянное стремление к морально-доброму образу жизни: исполнение обязанностей по отношению к людям (к самому себе и другим) и есть *само по себе* исполнение Божественных заповедей. Поведение, поскольку оно имеет отношение к нравственности, представляет собой постоянное служение Богу; служить Ему каким-либо другим способом невозможно, поскольку люди могут воздействовать и влиять лишь на какое-то другое существо в этом

⁶³⁶ Там же. С. 531.

⁶³⁷ Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 224.

⁶³⁸ Там же. С. 173.

⁶³⁹ Кант И. Сочинения. Том 6. М., 1966. С. 334.

⁶⁴⁰ Кант И. Трактаты и письма. С. 173.

мире, но не на Него. В богослужебной религии, считает Кант, имеет значение не столько внутренняя моральная ценность поступков, сколько внешнее совершение их для Бога и тем самым угождение Ему хотя бы пассивным послушанием при допустимой индифферентности поступков в моральном отношении. Например, праздники, исповедание веры в Откровение, соблюдение предписаний, относящихся к формам церкви, являются морально-безразличными действиями.

Кант, принимая разделение религий на откровенную и естественную, делал это по-своему: «Та религия, в которой я заранее должен знать, что нечто есть божественная заповедь, дабы признавать это моим долгом, есть религия Откровенная... Напротив, та, в которой я сначала должен знать, что нечто есть долг, прежде чем я могу признать это за божественную заповедь, – это естественная религия»⁶⁴¹. Естественная религия может быть в то же время и откровенной, если люди посредством применения своего разума сами собой могут прийти к религии, даваемой через Откровение. В этом случае религия объективно бывает естественной, хотя субъективно – откровенной. С другой стороны, и откровенную религию можно рассматривать как естественную. Это значит, что откровение её в известное время и в известном месте может быть мудрым и весьма полезным для человеческого рода. Христианство – «истинная», «совершенная религия»; оно является естественной, учёной и откровенной религией. Эта религия вышла из уст Первоучителя (Христа) именно как моральная религия, вступив в теснейшую связь с разумом.

Религия предполагает объединение людей. Кант различает этическую и политическую общности. Первая (этическое гражданское общество) – объединение и взаимодействие людей под руководством законов *добродетели*, свободных от принуждения. Вторая (юридическое гражданское общество) – объединение и взаимодействие людей, в общественном порядке подчиняющихся публичным правовым, следовательно, *принудительным* законам. Этическая общность представляет собой народ, руководствующийся Божественными заповедями, «народ Божий». Такая общность на основе Божественного морального законодательства есть *церковь*, которая, поскольку она не является предметом возможного опыта, называется *невидимой церковью*. Видимая же церковь есть действительное объединение людей в единое целое, соответствующее идеалу.

Чтобы распространять и сохранять естественную религию как мировую религию, кроме служения невидимой церкви, требуется всеобщее объединение, коллективная

⁶⁴¹ Там же. С. 225.

всеобщность, единение верующих в одной видимой церкви по принципам чистой религии разума. Признаками истинной церкви являются всеобщность и необходимость. Всеобщую церковь может обосновать только чистая религиозная вера, но из-за слабости человеческой природы такая вера труднодостижима. Поэтому на чистую религиозную веру никогда нельзя рассчитывать настолько, чтобы лишь на ней основывать церковь. Последняя как объединение многих людей в одну моральную общность, опирающуюся на веру чистого разума, нуждается и в публичных обязательствах, в известной церковной форме, что требует данного в Откровении законодательства, следовательно, исторической или церковной веры. Но способ организации церкви является Божественным установлением, если только оно находится в полном соответствии с моральной религией.

Итак, Иммануил Кант признаёт и обосновывает положение о том, что *подлинной сущностью религии является мораль*. Только тогда религия соответствует своей подлинной сущности, когда она сознательно принимается человеком именно в таком качестве. Она не основана на чувстве, ибо мораль бесчувственна, потому что бескорыстна. Она не включает в себя никакого знания (даже знания о бытии Бога)⁶⁴², поскольку не имеет отношения к теоретическому разуму. Религия существует как некое облачение, внешнее выражение морали. Отсюда следует и «практический» вывод. Достояна существования, утверждает Кант, лишь «моральная религия», призванная «придавать морали влияние на человеческую волю для исполнения человеком его долга при помощи *созданной самим разумом идеи Бога*»⁶⁴³. Религия оказывается производным продуктом морали, лишённым всякой эмоциональности и всякого знания. Надо признать, что такое объяснение религии есть не столько её реформация, сколько полное и окончательное уничтожение.

4.3. Религия как мышление. Гегель

Природа религии может быть представлена не как чувство и не как мораль, но как мышление; такое представление обосновано в философии Г.В.Ф. Гегеля – знаменитого представителя немецкого классического идеализма, создателя систематической теории диалектики. *Георг Вильгельм Фридрих Гегель* (1770–1831) учился в Тюбингенском теологическом институте (1788–1793). В 1808-1816 был директором гимназии в Нюрнберге; затем – профессор философии в Гейдельбергском (1816–1818) и Берлинском (1818–1831) университетах. Гегель исследовал проблемы философии религии во многих

⁶⁴² Мамедов А.К. Философия религии Канта. С. 173–174.

⁶⁴³ Кант И. Сочинения. Том 6. М., 1966. С. 334.

своих произведениях: в ранней, ещё кантианской по духу работе «Жизнь Иисуса» (1795), в сочинениях «Дух христианства и его судьба» (1798), «Феноменология духа» (1807), «Энциклопедия философских наук» (1817), «Философия права» (1821), в лекциях по философии религии (изданы после смерти автора) и др. Гегелевская трактовка религии опирается на главные принципы его философии в целом.

Субстанцию всего сущего, по Гегелю, составляет некое безличное деятельное начало, универсальный мыслящий разум, проходящий в своём развитии ряд последовательных этапов и постепенно в своей деятельности выявляющий свои же собственные возможности. Такой самосознающий разум (мировой, или абсолютный дух) раскрывается как в явлениях природы, так и в событиях культуры вплоть до философского мышления человеческих субъектов; более того, он узнаёт и познаёт самого себя лишь через такое мышление. Развитие духовной культуры человечества осмыслено Гегелем как постепенное выявление творческой силы «мирового разума»; воплощаясь в чередующихся формах культуры, мировой безличный (объективный) дух одновременно познаёт себя как творца (субъекта) этих форм. Высший уровень такого мышления соответствует усмотрению единства (тождества) абсолютного и индивидуального духа, ибо первый окончательно становится собой, только раскрываясь для себя во втором. Мысль в своей завершённой всеобщности предстает как *абсолютная идея*. Такое своё воззрение Гегель именовал абсолютным, или объективным идеализмом (в отличие, например, от трансцендентального идеализма Канта).

Абсолютная идея в своём саморазворачивании проходит три этапа: сначала это движение чистых понятий (категорий), диалектически порождающих друг друга; затем, по исчерпанию всех возможностей такого чисто логического движения, происходит движение вовне, при котором идея полагает («отчуждает») себя в качестве своего иного, то есть в качестве материальной природы; развитие природы заканчивается пробуждением духа, постепенно открывающего не только своё родство с природой, но и осознающего себя в качестве её подлинной причины. Дух как таковой представляет собой самоузнавание разума, возвращение идеи из раздвоенности к окончательному и подлинному единству. В связи с таким представлением о мировом процессе Гегель и философию разделяет на три части: логику, рассматривающую идеальное как таковое; философию природы, исследующую идею в её материальном инобытии; философию духа, анализирующую идею, которая возвращается в самое себя из своего инобытия, тем самым «снямая» различённость идеального и природного. Ясно, что религию Гегель рассматривал именно в третьем разделе.

Дух, возвращающийся к себе «из» природы, проходит, в свою очередь, три стадии самосознания. Сначала это *субъективный дух*, не выходящий за границы индивидуального опыта (предмет антропологии, феноменологии и психологии). *Объективный дух*, в свою очередь, – это родовой (коллективный) разум, получающий историческое выражение в принципах и законах организации общественной жизни (право, мораль, нравственность). Наконец, *абсолютный дух* достигает максимально возможной степени самосознания, самореализации и свободы, поднимаясь над индивидуальным, над коллективным и над их противоположностью в сферу всеобщего. Абсолютный дух проходит три этапа: искусство (созерцающий себя дух), религия (благоговейно представляющий себя дух), философия (мыслящий себя в понятиях дух). Только на высшем этапе развития абсолютного духа мировой дух наконец-то полностью постигает себя.⁶⁴⁴ Тем самым, всеобщее развитие заканчивается в точке наивысшего раскрытия философией своей собственной сути. Для самого Гегеля и для его последователей гегельянская философия как раз и была «высшим откровением человеческого и Божественного духа, последним и окончательным словом всемирной истории»⁶⁴⁵.

Философия религии

Гегель считает философию религии необходимой составной частью философии вообще. «Я счёл необходимым, – говорит он, – обратиться к религии как к предмету философского рассмотрения и присовокупить это рассмотрение в качестве отдельной части к философии в целом»⁶⁴⁶. Философия религии – «одна из философских наук»; она не существует сама по себе, но «предполагает существование других философских дисциплин», следовательно, является «неким результатом» развития философии в целом, опирается на её общезначимые достижения, использует результаты «ранее установленных положений»⁶⁴⁷. Названная дисциплина обладает своим специфическим характером: «В других частях философии Бог есть результат, здесь же конец сделан началом, предметом нашего специального изучения в качестве конкретной идеи в её бесконечном явлении»; указанный «предмет» рассматривается, как и любой другой предмет философии,

⁶⁴⁴ «Абсолютный дух в своём сознании есть *знание себя*. Если бы он знал другое, он перестал бы быть абсолютным духом. В соответствии с этим определением здесь утверждается, что то содержание, которое заключено в знании абсолютного духа в самом себе, есть абсолютная истина; таким образом, эта идея охватывает собой всё богатство мира природы и духа, она есть единственная субстанция и истина этого богатства, и всё истинно лишь постольку, поскольку оно содержится в ней как момент её сущности» (*Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Том 1. С. 367–368*).

⁶⁴⁵ *Соловьёв В.С. Сочинения. В 2-х томах. Том 2. М., 1990. С. 421.*

⁶⁴⁶ *Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Том 1. С. 205.*

⁶⁴⁷ Там же. С. 272.

«посредством мыслящего разума»⁶⁴⁸. Философия религии, в конце концов, есть то самое «место», в котором *создаётся* отношение конечного духа к Божественному Духу, то есть религия в её подлинном смысле.⁶⁴⁹ Поскольку *абсолютный* дух есть истинный предмет и подлинное содержание философии религии, постольку она есть «высшая философия»⁶⁵⁰.

Предметом философии религии, по Гегелю, является «Абсолютное», однако не только в форме мысли, но и в форме его «манифестации» (выражения, проявления). Бог в Себе есть «идея», предмет логики; однако «Богу свойственно не только быть в Себе; Его сущность выражается в такой же степени в том, что Он есть *для себя*, абсолютный дух, который есть не только замкнутая в мысли сущность, но и сущность *являющаяся*, дающая себе *предметность*»⁶⁵¹. Следовательно, философию религии занимают как сам Бог, так и взаимные отношения между Ним и конечным человеком (собственно религия). Бог и религия (человеческое отношение к Богу), согласно Гегелю, составляют диалектическое единство. С одной стороны, отношение человека к Богу (религия) есть «*субъективное сознание*», а Бог есть «*предмет в себе*». С другой стороны, субъективное сознание и Бог «*находятся в существенном отношении*». Действительно, «Бог есть Дух, конкретное; если же мы далее спросим, *что* есть Дух, то обнаружим, что основное понятие о Духе и есть то, что в своём развитии составляет всё религиозное учение»⁶⁵². Сущность духа состоит в том, «чтобы открывать себя, чтобы *быть для духа*»⁶⁵³. Итак, Бог есть Дух; в свою очередь, Дух есть только для духа, «но не случайным, внешним образом – Он *лишь постольку* есть Дух, поскольку Он есть для духа». Иначе говоря, «Бог есть в Своей сущности Дух в той мере, в какой Он пребывает в Своей общине»⁶⁵⁴; Бог как Дух соответствует Своему подлинному понятию (сущности) лишь тогда, когда Он *исповедуется* в качестве такового, то есть будучи предметом религиозного отношения со стороны человека.

Цель философии религии – «рассмотреть, исследовать, познать её природу»⁶⁵⁵. При этом философии следует «показать *необходимость религии в себе и для себя*, понять, что дух движется через все другие способы своего воления, представления и чувствования к этому абсолютному способу»; тем самым философия постигает «судьбу духа в её всеобщности»⁶⁵⁶. Познавательные усилия философии не враждебны религии, ибо они

⁶⁴⁸ Там же. С. 225.

⁶⁴⁹ Там же. С. 247.

⁶⁵⁰ Там же. С. 248.

⁶⁵¹ Там же. С. 224.

⁶⁵² Там же. С. 240.

⁶⁵³ Там же. С. 240–241.

⁶⁵⁴ Там же. С. 241.

⁶⁵⁵ Там же. С. 207.

⁶⁵⁶ Там же. С. 207–208.

направлены как раз на то, чтобы «обнаружить заключённую в ней истину»⁶⁵⁷. При этом целью философии не может быть «коллекционирование» и поверхностная обработка того, что можно обнаружить во *внешнем проявлении* религиозных представлений. Высшая потребность философии религии, по Гегелю, заключается в том, чтобы во всех этих разнообразных представлениях познать их общий смысл, «*истинное и связь с истинным, короче говоря, разумное*»⁶⁵⁸.

Определение религии

Религия, писал Гегель в 1800 г., есть возвышение человека – но не от конечного к бесконечному, ибо то и другое суть продукты рефлексии и потому в рефлексии же даны лишь как абсолютно разделённые и несоединимые, – а от конечной *жизни* к бесконечной *жизни*. Эта жизнь «во всей её полноте» и называется Богом (или Духом). Если человек, с одной стороны, полагает бесконечную жизнь (как «дух целого») вне себя самого (поскольку он сам как таковой есть существо ограниченное) и, во-вторых, одновременно полагает самого себя вне себя, как бы «извлекая» свою наличную жизнь из смертной формы конечного существа и тем самым «возвышая» себя до безусловно «живого», соединяется с этим живым «самыми глубокими узами», то этот человек является религиозным, он поклоняется Богу.⁶⁵⁹ Бытие в качестве части целого, свойственное всему живому, снимается в религии, «ограниченная жизнь возвышается до бесконечного»; но только благодаря тому, что конечное само *уже* есть жизнь, оно несёт в себе возможность возвыситься до бесконечной жизни.⁶⁶⁰ Итак, «религия есть вообще любое возвышение конечного до бесконечного как до положенной жизни»⁶⁶¹.

В лекциях по философии религии Гегель заявляет: «Мы знаем, что в религии мы отрешаемся от всего временного; что религия – это та сфера нашего *сознания*, в которой решены все загадки мироздания, устранены все противоречия глубокой мысли, стихает вся боль чувства; что она есть сфера вечной истины, вечного покоя, вечного мира»⁶⁶². В сфере религии дух полностью освобождается от конечности и обретает «совершенное умиротворение и освобождение», поскольку здесь дух относится уже не к другому ограниченному, а лишь к бесконечному, а это отношение есть отношение свободы. «Здесь сознание духа абсолютно свободно и само есть истинное сознание, ибо оно есть сознание

⁶⁵⁷ Там же. С. 231.

⁶⁵⁸ Там же. С. 266.

⁶⁵⁹ Там же. С. 197.

⁶⁶⁰ Там же. С. 198.

⁶⁶¹ Там же. С. 201.

⁶⁶² Там же. С. 205.

абсолютной истины»⁶⁶³. Религия есть «сфера, возвышающаяся над конечным»⁶⁶⁴, «последняя и наивысшая сфера человеческого сознания, будь то мнение, воля, представление, знание или познание; она есть абсолютный результат, та область, в которую человек вступает, как в область абсолютной истины»⁶⁶⁵.

На высшем (разумном, «спекулятивном») уровне постижения сути религии последняя предстаёт как сфера снятия коренной противоположности между конечным и абсолютным, то есть как преодоление того разделения, которое лежит в основании привычного определения религии. В этом превосхождении разделённости к единству решающую роль играет объективная «сторона» религиозного отношения, Абсолют. «Религия, – говорит Гегель, – есть порождение Божественного духа, а не человеческое открытие»; она есть «результат Божественного воздействия на человека и деятельности Бога в человеке»; именно Бог оказывает решающее воздействие на её «определение и формирование»⁶⁶⁶. Религия, в самом общем смысле, есть «соотношение духа с абсолютным духом»⁶⁶⁷; поскольку же, в более точном смысле, конечный дух есть лишь форма выражения абсолютного духа, постольку в конечном счёте «религия есть идея духа, относящегося к самому себе, *самосознание абсолютного духа*»⁶⁶⁸. Таким образом, религия «содержит в себе конечное сознание, но снятое в качестве конечного», ибо это самое *конечное*, открывающее себя абсолютному духу, есть тот же *абсолютный* дух; более того, абсолютный дух является таковым только в том случае, если он знает конечный дух как *самого себя* и одновременно как *своё* произведение.⁶⁶⁹ Гегель утверждает: «Конечность сознания выступает лишь тогда, когда дух различает себя в себе самом, однако это конечное сознание есть момент самого духа, он сам есть различение себя, определение себя, т.е. *полагание себя как конечного сознания*. Однако тем самым он есть только как опосредствованный сознанием или конечным духом; следовательно, он должен положить себя как конечное для того, чтобы, будучи положенным в качестве конечного, стать знанием о самом себе. Итак, религия есть знание Божественного духа о себе *через опосредствование конечного духа*. В наивысшей идее религия тем самым не есть дело человека, а есть в своей сущности высшее определение самой абсолютной идеи»⁶⁷⁰. В религиозном акте Бог «является *самому себе*»⁶⁷¹.

⁶⁶³ Там же. С. 206.

⁶⁶⁴ Там же. С. 248.

⁶⁶⁵ Там же. С. 247.

⁶⁶⁶ Там же. С. 230.

⁶⁶⁷ Там же. С. 367.

⁶⁶⁸ Там же.

⁶⁶⁹ Там же.

⁶⁷⁰ Там же.

⁶⁷¹ Там же. С. 370.

Природа религии: мышление

Философия, по Гегелю, считает именно *разум* «той областью духа, где Бог открывает Себя людям»⁶⁷² (а значит – и Самому Себе). Самое общее *разумное* понятие религии (религия как таковая) есть «момент мышления в его совершенной всеобщности»⁶⁷³. При этом имеется в виду не мышление *о чём-то* вне самого мышления, но такое мышление, которое «мыслит себя самоё»⁶⁷⁴. Религия в её общем понятии «существует лишь посредством мышления и в мышлении»⁶⁷⁵. «Самым грубым заблуждением нашего времени, – заявляет Гегель, – является мнение, согласно которому мышление вредит религии и что религия тем прочнее, чем меньше она связана с мышлением. Это недоразумение основано на полном непонимании высших духовных отношений»⁶⁷⁶.

Из определения сущности религии через категорию *мышления* вытекает однозначно положительный ответ на вопрос, который, по Гегелю, должен предварять всякое религиозноведческое исследование: «возможно ли вообще познание религии разумом»⁶⁷⁷. «Разум, – утверждает Гегель, – есть та единственная почва, где религия может быть у себя»⁶⁷⁸. Истинная религия основана не на рефлексивном разделении противоположностей, а на их спекулятивном снятии, с помощью которого обнаруживается «всепроникающее единство»; такая религия есть «абсолютное сознание», всё содержание которого составляет Бог.⁶⁷⁹

Бог и человек в философии религии Гегеля

Бог, согласно определению Гегеля, есть «начало и конец всего»; всё исходит из Бога, и всё возвращается к Нему; «Бог есть то средоточие, которое во всё вносит жизнь, одухотворяет и одушевляет все формообразования жизни, сохраняя их существование»⁶⁸⁰. Бог *как дух* не есть трансцендентное; «Бог присутствует во всём, Он вездесущ, и, будучи духом, Он есть в любом духовном», следовательно, и в человеке.⁶⁸¹ Бог есть не только в

⁶⁷² Там же. С. 239.

⁶⁷³ Там же. С. 253.

⁶⁷⁴ Там же.

⁶⁷⁵ Там же.

⁶⁷⁶ Там же.

⁶⁷⁷ Там же. С. 242.

⁶⁷⁸ Там же. С. 366.

⁶⁷⁹ Там же.

⁶⁸⁰ Там же. С. 206.

⁶⁸¹ Там же. С. 230.

Себе (как логическая идея); «Его сущность выражается в такой же степени в том, что Он есть для Себя»; поэтому Он – «абсолютный Дух, который есть не только замкнутая в мысли сущность, но и сущность *являющаяся*, дающая себе *предметность*»⁶⁸².

Бог, утверждает Гегель, есть «не высшее чувство, а *высшая мысль*»⁶⁸³, содержание философии. Бог разумен по Своей сущности, Он есть разумность, которая в качестве духа «есть в себе и для себя»⁶⁸⁴. Бог есть Дух; но Он является Духом только постольку, поскольку Он «предметен» для Самого Себя, созерцает Себя (в другом) как Самого Себя, познаёт Себя в ином: «Высшее определение духа есть *самосознание*»⁶⁸⁵.

Природа Бога «должна обнаруживать себя и развиваться»⁶⁸⁶ – именно потому, что Бог есть Дух, нечто «конкретное»⁶⁸⁷, реализующееся через опосредствование. Сущность Духа в том, чтобы открывать себя, «*быть для духа*»⁶⁸⁸, для конечного духа как иного Себе. Бог есть Бог только для познающего Его человеческого сознания, в этом сознании. Бог «лишь постольку есть Дух, поскольку Он есть для духа. Таково само понятие духа»⁶⁸⁹. Но поскольку Дух «есть лишь в том, чтобы быть для духа, тем самым положен конечный дух»⁶⁹⁰. Гегель настаивает на том тезисе, что «нет *двоякого разума* и *двоякого духа*, Божественного разума и человеческого разума, Божественного духа и человеческого духа», *совершенно различных* по своей природе. Человеческий разум есть *разум как таковой*, то есть «Божественное начало в человеке»⁶⁹¹. Разум человека не противостоит Божественному духу, открывающемуся в религии. Чем глубже человек в своём мышлении проникнет в суть действительности, тем решительнее он откажется от своей особенности, легче сможет отнестись к себе как к *всеобщему* сознанию, и тем менее разум такого человека будет испытывать противоречие между Божественным духом и человеческим разумом, ибо разум человека и есть «Божественный дух»⁶⁹².

Итак, чтобы стать Богом (вполне Богом), Духу требуется дух, в котором Он смог бы отразиться. «Мы не можем не согласиться с истиной того утверждения, согласно которому Бог не может быть рассмотрен вне субъективного духа; однако причину этого мы видим не в том, что Бог – нечто неведомое, а в том, что Бог – по своей сущности *Дух* в качестве *знающего* Духа. И речь здесь, следовательно, идёт об отношении Духа к духу. Это

⁶⁸² Там же. С. 224.

⁶⁸³ Там же. С. 253.

⁶⁸⁴ Там же. С. 246.

⁶⁸⁵ Там же. С. 256.

⁶⁸⁶ Там же. С. 219.

⁶⁸⁷ Там же. С. 240.

⁶⁸⁸ Там же. С. 240–241.

⁶⁸⁹ Там же. С. 241.

⁶⁹⁰ Там же. С. 247.

⁶⁹¹ Там же. С. 230.

отношение Духа к духу лежит в основе религии»⁶⁹³. Такой способ осмысления соотношения Бога и человека характерен для пантеистического мировоззрения; недаром Макс Шелер заявлял: «Когда ... Гегель определяет метафизику как *становящееся* самосознание Божества в человеке, то перед нами лишь изначальная мысль Спинозы, облачённая в исторические одежды»⁶⁹⁴.

Что касается человеческой религиозности, то она означает не вероисповедную принадлежность, а «наличие в человеке божественного, т.е. духовного, что выражается в разуме и приверженности свободе»⁶⁹⁵. Представление человека о Боге, говорит Гегель, соответствуют его представлению о себе, о своей свободе. Зная себя в Боге, человек знает тем самым свою непреходящую жизнь в Боге, знает истину своего бытия; на этом знании основывается религиозная идея *бессмертия души*. Представление о Боге и представление о бессмертии необходимым образом соотносятся друг с другом: «если человек истинно знает Бога, он истинно знает и себя – обе стороны соответствуют друг другу»⁶⁹⁶. Религиозность, таким образом, оказывается у Гегеля существенным свойством человека: «Для человека, поскольку он человек, религия существенна и не может быть чуждым ему ощущением»⁶⁹⁷.

Религия и иные сферы деятельности

Согласно Гегелю, человека делает человеком «мысль как таковая, конкретная мысль или, более точно, то, что он есть дух»; в качестве духа человек создаёт науку, искусство, отстаивает интересы политической жизни, утверждает отношения, связанные с его свободой. «Однако все эти многообразные формы и всё сложное переплетение человеческих отношений, деяний, наслаждений, всё то, что человек ценит и чтит, в чём он видит своё счастье, славу и гордость, – всё это находит своё высшее завершение в религии, в мысли, в сознании, в чувстве Бога»⁶⁹⁸. В религии человек ставит себя в определённое отношение к Богу как «средоточию» жизни; это отношение «поглощает все другие его отношения; и тем самым он поднимается на высшую ступень сознания, в сферу, которая свободна от всякого соотношения с иным, полностью самодостаточна, безусловна, свободна и есть конечная цель самой себя»⁶⁹⁹. К этой высшей цели ведут «все

⁶⁹² Там же.

⁶⁹³ Там же. С. 282.

⁶⁹⁴ Шелер М. Спиноза. С. 68.

⁶⁹⁵ Каримский А.М. Философия истории Гегеля. М., 1988. С. 147.

⁶⁹⁶ Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Том 1. С. 267.

⁶⁹⁷ Там же. С. 208.

⁶⁹⁸ Там же. С. 205–206.

⁶⁹⁹ Там же. С. 206.

объективности; однако слабость созерцания состоит в том, что оно всё же остаётся способом *непосредственного* полагания Бога;⁷¹² субъект и объект религии принципиально различены, хотя и нуждаются друг в друге (созерцающий нуждается в предмете созерцания, созерцаемое должно в качестве такового кем-то созерцаться). Кроме того, созерцаемое дано человеку как сумма ограниченных и конечных образов.⁷¹³

В *представлении*, в отличие от созерцания, образ поднимается до уровня обобщения, до «формы всеобщности»⁷¹⁴. Так, например, мир мы не можем созерцать, но можем *иметь представление* о мире. Содержание религии в форме представления постигается «путём абстракции». Это содержание здесь уже освобождается от привязанности к конкретному, ограниченному образу. Оно выступает в представлении как нечто независимое от «мнений и взглядов», то есть *объективное*.⁷¹⁵ Однако эта объективность содержания религиозного представления есть лишь «нечто данное» и потому непосредственное; связь (взаимное опосредствование) между религиозным субъектом и содержанием его представления ещё не открыта.⁷¹⁶ Непосредственность всё ещё является «основной категорией» представления.⁷¹⁷

Лишь в *мышлении* истина религии открывает себя, становится в-себе-и-для-себя-бытием истины в совокупности всех своих обстоятельств, событий и состояний.⁷¹⁸ Постижением истины в форме мышления занята философия вообще (а не только философия религии). Философия как разумное мышление ничего не добавляет к содержанию религии; она лишь выражает это содержание в адекватной ему форме. Отсюда следует, что философия ничуть не стремится к тому, чтобы уничтожить религию в её содержании или чтобы опровергнуть это содержание как неистинное. Философия у Гегеля выступает как высшая форма религии.⁷¹⁹ В философии совпадают форма познания и сам предмет этого познания; то и другое, согласно Гегелю, – мышление. Итак, истинная религия – это философия.

⁷¹¹ Там же. С. 312.

⁷¹² Там же. С. 313–314.

⁷¹³ Там же. С. 314.

⁷¹⁴ Там же.

⁷¹⁵ Там же. С. 315.

⁷¹⁶ Там же. С. 321.

⁷¹⁷ Там же. С. 329.

⁷¹⁸ Там же. С. 322.

⁷¹⁹ Там же. С. 324.

Соотношение религии и философии

В действительности, считает Гегель, у философии и религии *общее* содержание, *общие* потребности и интересы. Предметом философии, как и религии, является «вечная истина в её объективности», то есть Бог⁷²⁰. Занимаясь этим предметом, философия представляет собой ту же самую деятельность, что и религия; «философствуя, дух с той же жизненностью погружается в этот предмет и столь же решительно отрекается от своих особенностей, проникая в свой объект, что и религиозное сознание, которое так же стремится отказаться от всего особенного и полностью погрузиться в его содержание»⁷²¹. Поэтому, говорит Гегель, «поясняя религию, философия поясняет самоё себя, а поясняя себя, поясняет религию»⁷²². Научное познание, создающее «свой собственный мир» *вне* религиозного мира, имеет отношение лишь к конечному содержанию; но как только познание достигает в своём развитии уровня подлинной философии, оно перестаёт отличаться от религии по своему содержанию. В этом смысле «религия и философия совпадают»⁷²³. «В самом деле, - отмечает Гегель, - и философия сама есть служение Богу, религия, ибо она есть не что иное, как тот же отказ от субъективных домислов и мнений в своём занятии Богом. Следовательно, философия тождественна с религией; различие заключается в том, что философия совершает это собственным методом, отличным от метода, который обычно именуют религиозным как таковым. Их общее состоит в том, что обе они – религии, различие заключается в характере и методе этой религии. Они отличаются друг от друга методами своего постижения Бога»⁷²⁴.

Если, тем не менее, попытаться установить *различие* между религией и философией (при учёте *единства их содержания*), то это различие выразится в следующем.⁷²⁵ Религия не есть сознание тех или иных проявлений истинного в отдельных предметах, но сознание абсолютной истины, всеобщей, всеохватывающей, вне которой более ничего нет. Содержание религиозного сознания есть всеобщая истина, которая есть в себе и для себя, сама себя определяет и ничем не определяется извне;⁷²⁶ иначе говоря, в религии ещё не достигнуто сознание *тотального* единства, в том числе единства истинного (духовного) и неистинного (природного), наличного (несовершенного) и должного (идеального). Внутренне примирённая в себе, религиозная сфера в своей целостности противопоставляет

⁷²⁰ Там же. С. 219.

⁷²¹ Там же. С. 219–220.

⁷²² Там же. С. 219.

⁷²³ Там же. С. 221.

⁷²⁴ Там же. С. 220.

⁷²⁵ Там же. С. 221–223.

⁷²⁶ Там же. С. 222.

себя внерелигиозной, «светской» действительности,⁷²⁷ следовательно, абсолютное примирение в религии *ещё не достигается*. Таким образом, несмотря на безусловную истинность своего *содержания* (которую Гегель признавал), религия (в частности, христианство), в силу общей *формы* религиозного представления, являлась для Гегеля неадекватным выражением абсолютной истины; такое выражение она получает только в *философии*⁷²⁸. Именно в философии «заключён момент примирения», ибо как раз «ей надлежит снять разделение» между духом и действительностью⁷²⁹.

История религии

Понятие истории религии выводится Гегелем из понятия саморазвивающегося духа. Целью духа является познание им самого себя таким, как он есть в себе самом; реализация этой «абсолютной цели» и составляет «истинное бытие» духа. Процесс, в ходе которого дух создаёт самого себя, содержит *«различённые моменты»*, этапы, стадии. Дух не может достичь своей цели (полного самопознания), прежде чем не пройдёт весь необходимый путь. На каждой из этих стадий процесса своего развития дух ещё не совершенен; его знание о себе, его осознание себя ещё не истинны, он ещё не открыт для себя полностью. Каждая такая ступень «неистинного», неполного самосознания духа есть определённая историческая религия как *«сознание всеобщего духа, который ещё не есть для себя в качестве абсолютного духа»*⁷³⁰.

Различные формы религии суть «моменты религии вообще», развивающейся во времени через эти моменты. Каждая конкретная религия есть *«особая форма религии»*. Прохождение религии через эти свои исторические формы и есть история религии.⁷³¹ *Существенные моменты* понятия религии проявляют себя на каждой ступени становления общего понятия религии; они отличаются от истинной формы понятия только тем, что ещё не положены в *его тотальности*. Религия, прежде чем она достигнет своей абсолютной ступени, проходит этапы «естественной» религии и религии духовной индивидуальности.

Развитие религии через разные её формы, как и всякое *развитие* в гегелевской системе, не продолжается до бесконечности, но и прекращается не случайно; «напротив, подлинный процесс развития заключается в том, что эта рефлексия понятия сама себе

⁷²⁷ Соловьёв В.С. Сочинения. В 2-х томах. Том 2. С. 436.

⁷²⁸ Там же. С. 437.

⁷²⁹ Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990. С. 384.

⁷³⁰ Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Том 1. С. 264.

⁷³¹ Там же. С. 264–265.

прерывает посредством того, что она *действительно возвращается к себе*⁷³². В этом возвращении понятие (то есть самая суть) религии становится очевидным, ничем не скрытым предметом для самого себя;⁷³³ реальность оказывается *«равной понятию»*⁷³⁴. Высшая, последняя ступень религиозного развития – это «религия Откровения», или «абсолютная религия», как именует её Гегель. «Дух, который есть в себе и для себя, теперь в своём раскрытии не имеет больше перед собой единичных форм, определений самого себя, не знает больше о себе как о Духе в какой-либо определённости, ограниченности, но теперь он преодолел эти ограничения, эту конечность и есть для себя то, что он есть в себе. Это знание Духа для себя таким, как он есть в себе, есть в-себе-и-для-себя-бытие знающего Духа, завершённая *абсолютная* религия, в которой открыто, что есть Дух, Бог; это – *христианская религия*»⁷³⁵.

Высшая религия не составлена из низших, но включает их в качестве подчинённых (снятых) моментов, которые «не могут отсутствовать в абсолютной истине». Следовательно, христианство не должно отвергать иные религии, но должно видеть в них «своё», тем самым примиряя истинную религию с «ложной»⁷³⁶. Воспринимать историю религии описанным выше образом означает, по Гегелю, неизбежность примирения с теми «особенностями» конкретных религий, которые способны вызвать «ужас, отвращение и неприязнь»; более того, это означает необходимость *«оправдать их»*⁷³⁷.

Итак, согласно Гегелю, религия есть *мышление* на своей предфилософской стадии; она имеет то же содержание, что и философия, но это содержание (истина) выражено в неадекватной форме, требующей снятия в философии как высшей и подлинной форме самообнаружения мирового духа. С точки зрения гегелевского панлогизма оказываются неразличимыми религия как отношение к Богу и сам Бог. При этом Бог (как конкретное) является в некотором смысле «следствием», «результатом» развития религии; Он находится как бы «внутри религии», однако не как наличное, а как то или иное «явление Божественного»⁷³⁸. Это «Божественное» (тот же Бог как начало и истина всего существующего) есть *«абсолютно первое»*⁷³⁹ в отношении любой конкретной формы религиозного опыта.

⁷³² Там же. С. 270.

⁷³³ Там же.

⁷³⁴ Там же. С. 267.

⁷³⁵ Там же. С. 270.

⁷³⁶ Там же. С. 265.

⁷³⁷ Там же. С. 266.

⁷³⁸ Там же. С. 369.

⁷³⁹ Там же. С. 368.

4.4. Религия как вера. Русская религиозная философия

В заключение рассмотрим такой вариант понимания природы религии, который преодолевает ограниченность (частичность) представлений, редуцирующих эту природу к частному случаю проявления человеческих способностей (к чувственной сфере, к воле или к мышлению). Имеются в виду те концепции, в которых сущностью религиозного отношения провозглашается *вера* как синтетическая характеристика человеческого существования. Вера здесь должна быть представлена не как психологический феномен, но как такое онтологическое настроение, которое открывает человеку возможность преодоления (трансцендирования) его наличной бытийной ситуации. Вера есть основание онтологического соотнесения конечного бытия с Абсолютом, превосходящим всякое бытие. Вера включает в своё понятие и полное экзистенциальное доверие человека тому, кому он верит. В таком смысле употреблял это понятие датский философ *Сёрен Кьеркегор* (1813–1855), выступивший с критикой гегелевского панлогизма. Положение о вере как сущности религии особенно тщательно разрабатывали и отстаивали представители русской религиозной философии, начиная с Владимира Соловьёва.

Владимир Соловьёв (1853–1900) – известный русский философ, основоположник систематической философии в России. Согласно его воззрению, религия – это «связь человека и мира с безусловным началом и средоточием всего существующего», то есть связь с Богом⁷⁴⁰. Религия занимает центральное место в человеческой жизни: только в этом случае жизнь получает цельность и гармоничность, а все её моменты превращаются из бессмысленных «явлений» в осмысленные «события»⁷⁴¹. Эмпирический факт не есть истина и сам по себе не имеет никакого экзистенциального смысла; он должен быть соотнесён с реальностью высшего порядка, чтобы приобрести в глазах человека какое-то значение. Эта высшая безусловная реальность доступна человеку лишь в силу «внутреннего откровения», то есть путём веры⁷⁴². Религия, основанная на таком откровении, есть «воссоединение человека и мира с безусловным и всецелым началом»⁷⁴³. Такое воссоединение достигается только по воле человека, и без его свободного согласия никакой религиозной связи не возникает⁷⁴⁴.

Религия как связь человека с Богом, основанная на вере, предполагает, согласно Соловьёву, некоторую «причастность» личности Божеству. Эта «божественность»

⁷⁴⁰ *Соловьёв В.С.* Чтения о Богочеловечестве // Сочинения. Том 2. М., 1989. С. 5.

⁷⁴¹ Там же.

⁷⁴² Там же. С. 14.

⁷⁴³ Там же.

⁷⁴⁴ Там же. С. 14–15.

человека мыслится как безусловное значение личности. Безусловность, понимаемая отрицательно, выражается в «правах человека» и возрастающих претензиях. Положительная (собственно религиозная) безусловность проявляется как стремление к полноте бытия⁷⁴⁵. Такая позиция основана на сознании того, что «временная жизнь человека служит только средством и переходом к жизни вечной»⁷⁴⁶; это сознание помогает критически относиться к условиям эмпирической жизни и полагать для себя цели в области должного. Отрицательная безусловность личности является основанием гуманизма, «веры в человека»; такая вера не может породить никакой религии. Но и вера только в Бога оказывается препятствием для общения земного и сверхъестественного. Лишь последовательно и до конца осуществлённая вера в Бога наряду с верой в человека, соединяясь «в единой полной и всецелой истине Богочеловечества», выступает основанием подлинной религии⁷⁴⁷.

Подлинная религия, как соединение *человека во всей его полноте* с Абсолютным существом, не может основываться лишь на отдельных «духовных силах» – воле, разуме или чувстве. Более того, эти силы имеют значение «лишь как способы или средства осуществления определённого содержания, а не сами составляют это содержание»; с их помощью человек относится к чему-то сверхразумному и сверхчувственному, то есть «идеальному», «безусловному»⁷⁴⁸. Это «безусловное начало» предполагается и утверждается «и умственным, и нравственным, и эстетическим интересом человека»; все вместе они составляют *религиозный* интерес. Как воля, разум и чувство суть «силы» единого человеческого духа, так и соответствующие им идеальные предметы суть лишь различные виды «единого безусловного начала, которое в своей действительности и есть собственный предмет религии»⁷⁴⁹. Из того, что «высшее начало» (Бог) необходимо для воли (нравственной практики), для разума (знания) и для чувства (творчества), следует, тем не менее, лишь *вероятность* существования этого начала, не могущая быть основанием подлинной религии; «полная же и безусловная уверенность в нём может быть дана только верою»⁷⁵⁰. Вера есть единственное условие жизни в мире, единственное свидетельство достоверности чего бы то ни было, способ осмысления человеческого опыта⁷⁵¹.

⁷⁴⁵ Там же. С. 20.

⁷⁴⁶ Там же. С. 18.

⁷⁴⁷ Там же. С. 27.

⁷⁴⁸ Там же. С. 31–32.

⁷⁴⁹ Там же. С. 32.

⁷⁵⁰ Там же. С. 33.

⁷⁵¹ Там же.

Обращаясь к современным ему попыткам противопоставить разум (рациональное научное знание) вере (религии), Соловьёв утверждает, что вера и разум суть величины несоизмеримые, и потому никакая конкуренция между ними невозможна. «Заменить веру разумом или наукой, – пишет он, – так же невозможно, как заменить математику историей или музыку скульптурой»⁷⁵². Деятельность разума имеет преимущественно аналитический характер; его задача – не «производить» новое, а обрабатывать то, что дано в чувствах. Вера, напротив, способна сообщить нечто новое: она «утверждает существование и действие известных вещей и существ, лежащих за пределами нашего обыкновенного опыта»⁷⁵³, тем самым задавая ориентацию экзистенциальной деятельности человека. Повседневный опыт сообщает нам о том, что *«бывает»*; рациональное знание придаёт бывающему характер необходимости и всеобщности; но только вера говорит, что и как *должно быть*. Ценностные суждения могут иметь лишь религиозное обоснование. Очевидно, утверждает Соловьёв, что из бывающего, хотя бы оно бывало всегда и необходимо, совсем не следует то, что должно быть. Лишь «вера и основанная на ней религия» обосновывают должное; а потому религия не может быть заменена ни философией, ни наукой⁷⁵⁴.

Кроме того, понятия нормального и ненормального, истины и лжи также не могут быть основаны на разуме; поскольку эти термины отмечают собой *аксиологическое отношение* к существующему, а разум лишь *фиксирует всё существующее* как фактически наличное, постольку именно вера (религия), указывающая на должное, является их фундаментом⁷⁵⁵. Нравственная (да и любая другая) деятельность человека как практическое выражение представления о том, что *должно быть*, не может быть основана на знании и эмпирическом опыте, требуя себе религиозного оправдания⁷⁵⁶. Эстетическое суждение вне религии превращается в господство субъективного вкуса⁷⁵⁷. В общем, господствующим отношением к жизни, лишённым религиозного измерения, неизбежно становится «безразличие» и пассивность⁷⁵⁸. Сущность же религии в том, что её содержание – не безразличная «отвлечённо-теоретическая» истина, а истина, утверждаемая как «норма действительности»⁷⁵⁹.

⁷⁵² Соловьёв В.С. Вера, разум и опыт // Сочинения. Том 3. М., 2001. С. 367.

⁷⁵³ Там же. С. 367–368.

⁷⁵⁴ Там же. С. 369.

⁷⁵⁵ Там же. С. 370–371.

⁷⁵⁶ Там же. С. 371.

⁷⁵⁷ Там же.

⁷⁵⁸ Там же. С. 372.

⁷⁵⁹ Соловьёв В.С. О причинах упадка средневекового мирозерцания // Сочинения. М., 1994. С. 192.

Содержание «внешней» реальности дано человеку в опыте; однако это содержание осталось бы только субъективным психологическим состоянием, набором разрозненных впечатлений, если бы не вера в существование этой действительности⁷⁶⁰. Но религиозная вера идёт гораздо дальше, чем создание картины мира: она указывает на несовершенство этого мира и обозначает пути преодоления этого несовершенства. «Религиозное сознание, – пишет Соловьёв, – отправляясь от Божественного, всесовершенного начала, находит действительный природный мир несоответствующим этому началу, т.е. несовершенным или ненормальным»; этот мир «является чем-то неистинным и недолжным, а потому требуется его объяснить из истинного и должного, т.е. из другого, сверхприродного или Божественного мира, который открывается религиозному сознанию как его положительное содержание»⁷⁶¹. Вера, являясь основанием религии, не исключает из религиозного опыта ни чувство, ни волю, ни разум; так, в частности, религия предполагает и «религиозное мышление», результатом которого выступает *философия религии*⁷⁶².

Примерно на тех же позициях стоит один из последователей В.С. Соловьёва, другой известный представитель русской религиозной философии *Сергей Николаевич Булгаков* (1871–1944). Среди тех задач, на решение которых было направлено усилие его мысли, была и задача «установить те черты, без которых невозможна религия»⁷⁶³. Булгаков указывает, что характер религии выражен в самом слове, которым она обозначена: *religio* – значит «связь» (иначе говоря, Булгаков принимает точку зрения Лактанция). «В религии, – пишет Булгаков, – устанавливается и переживается <...> связь человека с тем, что выше человека»⁷⁶⁴. Поэтому в основе религиозного отношения лежит «неустранимый дуализм»: поскольку религия есть отношение, постольку в ней есть два «полюса» – человеческий и Божественный. Таким образом, религия (по определению) представляет собой «переживание связи с Богом»; в философских терминах это определение выглядит так: «религия есть переживание трансцендентного, становящегося постольку имманентным, однако при сохранении своей трансцендентности»⁷⁶⁵.

Для того чтобы философия смогла выявить своеобразие природы религии, а не сводить её к завуалированной морали или несовершенной философии, надо признать, что религия опирается на какое-то особое «религиозное переживание», отличное от иных

⁷⁶⁰ Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 34.

⁷⁶¹ Там же. С. 120.

⁷⁶² Там же. С. 35.

⁷⁶³ Булгаков С.Н. Свет невечерний. М., 1994. С. 12.

⁷⁶⁴ Там же.

⁷⁶⁵ Там же.

проявлений человеческого духа. Религия имеет свою особую логику, своё понятие о достоверности; она не *доказывает* существование трансцендентной реальности, а *показывает* её и *соединяет* с ней⁷⁶⁶. Религиозный опыт в своей сути отличен от опыта научного или философского, эстетического или этического; этот опыт имеет как личное (субъективное), так и общечеловеческое измерение⁷⁶⁷; она, если можно так выразиться, «субъективно-объективна»: человек индивидуально переживает присутствие Бога, однако подтверждение этого присутствия он находит и повсюду вне себя, во всей действительности⁷⁶⁸.

Религия рождается в состоянии «переживания Бога»; однако, ощущая Его присутствие, человек, как *иной* по отношению к Богу, обнаруживает себя «в мире», открывая противоположность Бога и мира; следствием такого осознанного дуализма является стремление освободиться от власти «мира», преодолеть мир в Боге, возвыситься «из порабощённости в царство свободы». Мир утрачивает свою безусловность и свою полную власть над человеком – такова, по выражению Булгакова, «радостная весть всякой религии». В религии пессимизм в отношении земного мира дополняется радостным оптимизмом веры и надеждой на спасение⁷⁶⁹. При этом верующий человек осознаёт тот факт, что «между миром и Богом лежит абсолютное, непреодолимое для мира расстояние, которое, если и преодолевается, то незакономерно, прерывно, свободно, чудесно, благодатно»; та имманентность Трансцендентного, о которой говорилось ранее, есть результат свободного акта милости и любви Бога, но не следствие некоторой закономерности или необходимости. Именно в этой свободе и заложено основание парадоксальной близости Бога человеку: «Бог, как Трансцендентное, бесконечно, абсолютно далёк и чужд миру, к Нему нет и не может быть никаких закономерных, методических путей, но именно поэтому Он в снисхождении Своём становится бесконечно близок нам»⁷⁷⁰.

Итак, «основное переживание религии» – это встреча с Богом, составляющая содержание «живого религиозного опыта»⁷⁷¹; такая встреча не требует обоснования или доказательства, она просто *дана* в опыте⁷⁷². Доказательства бытия Божия не относятся к области веры, они имеют отношение лишь к раскрытию философского понятия о Нём. Собственно религиозный опыт опирается на специфическое «религиозное суждение а

⁷⁶⁶ Там же.

⁷⁶⁷ Там же. С. 13.

⁷⁶⁸ Там же. С. 19.

⁷⁶⁹ Там же. С. 17.

⁷⁷⁰ Там же. С. 24.

⁷⁷¹ Там же. С. 17.

⁷⁷² Там же. С. 19.

priogī», на суждение веры о том, что *Бог есть*. Тем самым «религия становится независимой от этики, эстетики, теоретического познания, философии и науки, ибо имеет свою собственную опору». В религии «человеческому духу становится доступно то, что он не постигает ни в науке, ни в этике, ни в эстетике»⁷⁷³. Бог открывается человеку как «Чудо» и «Свобода», рациональное же знание есть только «метод» и «необходимость»⁷⁷⁴.

Религия отличается от философии тем, что она не заканчивается на трансцендентном, но начинается с него⁷⁷⁵. Всякое рациональное знания имманентно опыту наличного («земного») мира, «религия же основывается на поляризации сознания, напряжённом чувстве противоположности трансцендентного и имманентного»⁷⁷⁶. Иначе говоря, религия, являясь связью человека с трансцендентным Богом, в то же время выражает собой онтологический разрыв, удалённость человека (и мира) от Бога. Такой разрыв между конечным человеком и абсолютным Богом (без взаимного растворения их друг в друге) не может быть преодолен ни на почве мышления, ни в области чувства, ни в границах морали; только *вера* как необъяснимое соединение человека с Тем, с Кем он *не может* соединиться, выступает основанием религиозной связи. Вера, пишет Булгаков, есть функция не какой-либо отдельной стороны человеческого духа, но «всей человеческой личности в её цельности»⁷⁷⁷. Поэтому религия есть в высшей степени личное дело и «непрестанное творчество». Она не может быть передана внешним образом, как знание; религия передаётся таинственным влиянием одной личности на другую⁷⁷⁸. Удержаться на такой позиции философского понимания веры, которая имеет в виду её онтологическую парадоксальность и личностный характер (а сам С.Н. Булгаков, уже став священником, не удержал эту позицию, перейдя на иную, «софиологическую» точку зрения), и значит адекватно осмыслить природу религии.

В качестве сущности религиозного отношения рассматривал веру и священник Павел Александрович Флоренский (1882–1937), один из самых известных русских философов начала XX века, богослов и учёный. Вера, по его мнению, есть особое состояние человека; она необходимо связана с риском и со стойкостью⁷⁷⁹. Вера настолько всеобъемлюща, что даже неверие есть только особый род веры⁷⁸⁰. Вера лежит в основании познания. Всякий акт познания (если это не узнавание заранее известного, как в мифологии Платона) есть

⁷⁷³ Там же. С. 20.

⁷⁷⁴ Там же. С. 25.

⁷⁷⁵ Там же. С. 24.

⁷⁷⁶ Там же. С. 30.

⁷⁷⁷ Там же. С. 31.

⁷⁷⁸ Там же.

⁷⁷⁹ Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. М., 1990. С. 550.

⁷⁸⁰ Там же. С. 551.

реальный выход познающего за свои пределы и в какой-то степени «единение» его с познаваемым. Но такое *гносеологическое* преодоление собственной ограниченности и есть акт веры в *онтологическом* смысле; именно такое самопреодоление (вера) есть единственное условие подлинного знания⁷⁸¹. Процесс познания есть восхождение к открытию высших, абсолютных истин. В этом восхождении человек в конце концов встречается с направленным к нему движением извне, с обращённым к нему откровением.

Способы познания Флоренский делит на интуитивные (причём интуиция бывает эмпирической, трансцендентальной и мистической) и дискурсивные (то есть опирающиеся на рассуждение). Интуитивность есть фактическая данность, а дискурсивность – возможность опосредованного постижения⁷⁸². Ни тот, ни другой способ познания не ведёт к Истине в религиозном смысле. Истина есть «интуиция, которая доказуема, т.е. дискурсивна»; такая Истина, данная нам вместе с её внутренним обоснованием (доказанностью), есть «актуальная бесконечность»⁷⁸³, «само-доказуемый Субъект»⁷⁸⁴. Воспринять Истину способен лишь человек в состоянии веры; вера же есть «волевая победа» над принудительностью наличного онтологического порядка и переход в сферу опыта общения с порядком высшим, Божественным⁷⁸⁵. Этот переход совершается в три этапа. Сначала человек производит отказ от рассудочного плена через отказ от самого рассудка, предпочитая веру разуму: *credo, quia absurdum est* (верю, ибо абсурдно)⁷⁸⁶. На втором этапе, достигнув некоторого успокоения и утвердившись в вере, человек понимает, что его вера есть начало высшего знания: *credo ut intelligam* (верю, чтобы знать)⁷⁸⁷. Наконец, третий этап представляет собой такое состояние человека, в котором он открывает для себя абсолютный характер своей веры, становящейся неустрашимым стержнем всей его духовной деятельности. Человек может сказать: «Я уразумеваю веру свою»; *intelligo ut credam* (знаю, чтобы верить)⁷⁸⁸. Теперь любое знание оказывается «причиной» веры, поскольку оно открывает во всём неоспоримые свидетельства существования высшего Начала. На этом этапе вера становится завершённой и всецелой.

Не интуиция и не «дискурсия» дают знание Истины; это «ведение» возникает в душе человека в результате свободного откровения самой Истины. Условием такого

⁷⁸¹ Там же. С. 74.

⁷⁸² Там же. С. 24–42.

⁷⁸³ Там же. С. 43.

⁷⁸⁴ Там же. С. 45.

⁷⁸⁵ Там же. С. 61, 63.

⁷⁸⁶ Там же. С. 61–62.

⁷⁸⁷ Там же. С. 62.

⁷⁸⁸ Там же.

откровения, утверждает Флоренский, является совершаемый человеком «волевой акт веры», или «подвиг веры»⁷⁸⁹; совершивший такой подвиг постигает открывающуюся в вере Истину, озаряется изнутри духовным светом и «сам делается духовным и прекрасным»⁷⁹⁰. Откровение как сообщение абсолютной Истины описывается Флоренским в эстетических понятиях: оно заключается в созерцании Божественного света; оно представляет собой «разумную интуицию», то есть такую интуицию, которая включает в себя ряд своих обоснований (дискурс), что есть «совершенная *красота* как синтез абсолютной конкретной данности с абсолютною разумною оправданностью»⁷⁹¹.

Вера является не только началом познания, но и основанием нравственности. В предстоянии Богу человек, по Флоренскому, способен осознать себя не только в качестве «субъекта своих состояний», но и в качестве «субстанции» этих состояний, то есть распространить своё «я» на всё то, что человеком совершается. Такое преодоление чистой субъективности есть принятие на себя высшей ответственности за свои дела: «остро и предельно чётко сознаётся полная ответственность решительно за всё, что было и есть, за состояния самые пассивные, и столь же решительная невозможность отговориться внешними воздействиями и внушениями, наследственностью, воспитанием, слабостями. Тогда ясно: нет ничего, что “сделалось”, “произошло”, “случилось”, нет *просто* фактов, а есть лишь поступки, и знаешь: совершил их я»⁷⁹².

Итак, господствующим способом интерпретации природы религии (то есть сущности религиозного отношения) в русской религиозной философии является характеристика религии как *веры* – такого онтологического состояния человека, в котором он способен трансцендировать наличный модус бытия и войти в коммуникацию со сверхъестественным (трансцендентным) Богом, что равнозначно преодолению ограниченности, связанности человека своими человеческими (естественными) способностями и законами эмпирического мира. Религия как вера, таким образом, представлена в русской религиозной философии в качестве не обусловленного никакой необходимостью и парадоксального по содержанию состояния онтологической коммуникации конечного с бесконечным, относительного с Абсолютом. Достижимая в вере, такая коммуникация обосновывает все частные способности человеческого духа и устанавливает предельные ориентиры для них, иначе говоря, сообщает человеку его ценности в области рационального знания, нравственной деятельности и эстетического творчества.

⁷⁸⁹ Там же. С. 95.

⁷⁹⁰ Там же. С. 96.

⁷⁹¹ Там же.

Контрольные вопросы

1. Каковы предпосылки учения Шлейермахера о религии?
2. Как соотносятся метафизика, этика и чувство в концепции религии Шлейермахера?
3. Почему Кант относит религию к сфере моральной практики?
4. Как соотносятся религия и философия в рамках системы Гегеля?
5. Определите взаимное отношение человека и Божества с позиции Гегеля.
6. Каково соотношение чувства, воли и разума в религии с точки зрения веры?

Темы рефератов и контрольных работ

1. Философия религии Ф.Д. Шлейермахера.
2. Философия религии И. Канта.
3. Философия религии Гегеля.
4. Философия религии Владимира Соловьёва.
5. Философия религии С.Н. Булгакова.
6. Философия религии священника Павла Флоренского.

⁷⁹² Флоренский П., свящ. Детям моим. М., 1992. С. 116.

Приложение

ПРОБЛЕМА ТИПОЛОГИИ РЕЛИГИЙ

Архитектоника всякого историко-религиоведческого курса выстраивается в связи с тем, как решена первоначальная задача типологии религий. Проблема, на которую приходится обращать внимание в первую очередь, – это вопрос о правильном именовании самой дисциплины: «история религий» или «история религии»? От ответа на этот вопрос зависит понимание сущности того, о чём идёт речь. Если мы хотим говорить об истории *религии*, то тем самым, вольно или невольно, уже заранее предполагаем некое *содержательное* единство всех существовавших и существующих религий. Мы в таком случае (ещё до всякого исследования) должны утверждать, что основное содержание всех религий является *одним и тем же* и что это содержание лишь по-разному выявляется, выражается в различных «конкретных» религиях, которые с этой точки зрения предстают как разные этапы *истории* одной и той же всемирной религии, как различные исторические варианты почитания *одной и той же* сверхъестественной сущности. Такая позиция неизбежно ведёт к принятию идеи религиозного синкретизма, к неразличению и смешению религий (и тем самым к невозможности их адекватного познания). Синкретический подход, если он принят исследователем, вынуждает изначально и принципиально считать все религиозные различия второстепенными. Разные религии могут быть представлены, с этой точки зрения, в качестве исторических этапов последовательного (прогрессивного) развёртывания *гипотетической* универсальной религии. Типология религий в таком случае с необходимостью отождествляется с хронологией религиозной жизни человечества.

Такая точка зрения представляется по меньшей мере спорной. Во-первых, она, не опираясь на реальное положение дел в сфере религиозной жизни, *заранее* склоняет исследователя к искусственному синкретизму. Всё же более последовательным было бы сначала исследовать религиозные *различия*, а уж потом, если выявятся соответствующие основания, вести речь и о сходствах. Во-вторых, история религиозных форм культуры не является прямой линией прогрессивного (восходящего) развития, эта линия довольно извилиста, на ней много поворотов и петель, возвращений и повторов. Как «лестница» биологических видов сама по себе не является доказательством прогрессирующей эволюции, так и возрастающая типология религий не может быть однозначно связана с хронологическим порядком их существования. Конечно, единое понятие («религия»),

используемое для обозначения специфической сферы человеческой жизни, указывает на некую *формальную* общность явлений этой сферы; однако отсюда ещё не следует необходимость мыслить их *содержательное* тождество (так, например, «чувством» могут быть названы совершенно различные и даже противоположные эмоции: любовь и ненависть, блаженство и страх и т.д.; никому при этом не придёт в голову утверждать, что эти чувства суть разные выражения *одного и того же* переживания). Как правило, «единство» религий заканчивается уже на уровне их номинального определения.

Следовательно, мы должны принять во внимание именно это положение: все религии выражают собой единую человеческую *интенцию* (исходную направленность) на взаимодействие со сверхъестественным, однако в области конкретной *реализации* этой интенции (то есть в области конкретного *содержания*) религиозная реальность предстаёт чрезвычайно многообразной и зачастую взаимоисключающей. Признаваемое нами *единство универсальной религиозной интенции* (как глубинной духовной потребности человека) вовсе не означает признания обязательного *единства реализации* этой потребности. Такого единства как раз и не наблюдается⁷⁹³. Значит, правильнее будет говорить не об «истории *религии*», но об «истории *религий*». Термин «история религии» может быть использован только в одном смысле: если под «религией» здесь будет пониматься «религиозная сфера общечеловеческой культуры (духовной жизни)»; тогда это будет *история религиозного опыта* человечества (что вовсе не подразумевает содержательного единства или одинаковой ценности этого опыта, подразумевая лишь его *специфический характер*). Конкретные религии настолько отличаются по своим основаниям и по своим предельным ориентациям (то есть по своему содержанию), что невозможно ни представить их в качестве неких «этапов» эволюции одной «универсальной религии», ни свести их к различным её «аспектам».

Мы можем с уверенностью говорить лишь об *истории религий*. Каждая религия имеет свою *историю*. Религия начинается во времени, её начало связано, как правило, с особо значимым событием (или серией однотипных событий)⁷⁹⁴; это событие даёт родившейся религии первоначальный импульс её существования. В ходе своей «жизни» религия постепенно «разворачивает» все те смыслы, которые заключались в начальном импульсе; этот процесс и можно назвать её «развитием» (развёртыванием). Указанное

⁷⁹³ «Нет нужды, – утверждает Эрих Фромм, – искать в религиях нечто всем им общее, кроме заботы о *каком-то* ответе на экзистенциальный вопрос. Пока речь идёт о *содержании* религии, такое единство просто отсутствует» (Фромм Э. Психоанализ и дзен-буддизм // Фромм Э., Судзуки Д., де Мартино Р. Дзен-буддизм и психоанализ. М., 1997. С. 118).

⁷⁹⁴ Событие, являющееся началом религии, не может быть однозначно увязано с политической, экономической или социальной ситуацией; скорее, наоборот, такое событие идёт в разрез с такого рода ситуацией и даже является причиной её немедленного или постепенного изменения.

«развитие» может длиться тысячелетиями. При этом всякая религия, бесспорно, испытывает на себе влияния со стороны иных религиозных традиций; некоторые из этих влияний способствуют большему раскрытию содержания первоначального религиозного ядра, другие способны трансформировать это ядро и ослабить специфичность и внутреннюю связность религиозной системы. Некоторые религии, достигнув полноты своего выражения, могут приходить в упадок, деградировать и даже вовсе исчезать с исторической арены.

Итак, всякая частная религия имеет *свою* историю (свой путь во времени человеческой культуры: возникновение, становление и, возможно, упадок); но все религии в целом, видимо, не имеют общей истории (в том смысле, что религиозный опыт не может быть представлен как поступательное изменение во времени некоего универсального религиозного содержания). При этом все религии по-своему реализуют единую *специфическую интенцию* на взаимообщение со сверхъестественным, и потому они могут быть *логически* соотнесены и систематизированы с точки зрения того, *как* в них представлено это самое *сверхъестественное*. Если невозможно обнаружить *хронологический* порядок связей и взаимных отношений (позиций) различных религий, то всё же остаётся возможность выявления такого порядка на почве логики. Иначе говоря, необходимо решить проблему *типологии религий*.

В настоящее время в религиоведении всё ещё не существует общепринятой типологии (классификации) религий. Предлагаются многочисленные варианты систематизации религиозных форм; каждый из таких вариантов опирается на тот или иной *критерий*, представленный как наиболее предпочтительный и продуктивный. Критерий заключает в себе тот *вопрос*, с которым мы подходим к исследованию религиозной жизни; в зависимости от того «ответа», который дают различные религии, они могут быть «выстроены» (взаимно размещены) в некотором систематическом порядке. Критериальный вопрос оказывается «меркой», которая позволяет более или менее точно определить каждой религии её место в области совокупного религиозного опыта человечества. Такая систематизация, с одной стороны, вносит определённую структурность в сам процесс описания и сравнительного изучения религий, а с другой стороны, позволяет выстроить логику последовательного изложения их содержания в процессе преподавания религиоведения.

За время существования религиоведческой науки, как уже сказано, было предложено множество вариантов религиозной типологии. Религии делили на «естественные» и

«этические» (К.П. Тиле)⁷⁹⁵, «натуральные» и «супранатуральные» (Э. фон Гартман)⁷⁹⁶, «религии природы», «религии нравственности» и «религии спасения» (Г. Зибек)⁷⁹⁷, народно-традиционные, дуалистические (акосмические) и пророческие (Н. Зёдерблом)⁷⁹⁸. Однако такое деление не может быть проведено достаточно строго. «Пророческие» религии могут быть «народно-традиционными» (иудаизм); акосмизм (аскетическое отрицание мира видимого во имя невидимого) присущ практически всем религиям. «Этические» религии, в свете их сущности, могут оказаться в то же время и «естественными»: даже в тех религиях, которые содержат развитые нравственные доктрины (например, конфуцианство, индуизм, буддизм), нравственность утверждается на идее универсального *единства* мира, человека и божественной *природы*.

Можно было бы поделить религии на «богооткровенные» и «небогооткровенные»⁷⁹⁹, однако в таком случае второй из этих двух классов оказался бы пустым, так как *всякая* религия утверждает в своём основании так или иначе понимаемое «откровение» сверхчеловеческой реальности.

Гегель, представляя религиозную жизнь человечества как единый процесс, содержанием которого является постепенное проявление «духовного» в «природном», в соответствии с этим своим представлением разбил все религии на три класса:

- а) естественная религия (куда он включил магические культы, китайские религии, индуизм, буддизм, а также зороастризм и религию древнего Египта);
- б) религия духовной индивидуальности (иудаизм, религии древней Греции и древнего Рима);
- в) абсолютная религия (христианство).⁸⁰⁰

При всей своей систематичности и верно обозначенной логической направленности эта схема содержит и явные недостатки. В религиозной типологии, предложенной Гегелем, как видим, не нашлось места для ислама (который *логически* должен предшествовать христианству, как менее совершенная религиозная форма, но *хронологически* следует за ним; это противоречие Гегель, учивший о единстве логического и исторического, не смог разрешить). Мы видим также, что в один класс оказываются включёнными такие принципиально различающиеся религиозные традиции, как,

⁷⁹⁵ Иллюстрированная история религий. Том 1. М., 1992. С. 22.

⁷⁹⁶ Там же. С. 21.

⁷⁹⁷ Там же. С. 22.

⁷⁹⁸ Философская энциклопедия. Т. 4. М., 1967. С. 494.

⁷⁹⁹ См., напр.: Шаймухамбетова Г.Б. Философия и религия в историко-культурном развитии Востока // Философия и религия на зарубежном Востоке. XX век. М., 1985. С. 31–32.

⁸⁰⁰ См.: Гегель Г.В.Ф. Философия религии. В 2-х томах. М., 1976–1977.

например, иудейский монотеизм и античные религии, признававшие существование множества богов. Таким образом, типология Гегеля не только не проясняет существа дела в области сравнительного религиоведения (что и требуется от всякой классификации), но, наоборот, требует дополнительных объяснений для себя.

Самая распространённая и самая «простая»⁸⁰¹ типология полагает основным критерием классификации религий их *распространённость*. По этому основанию все религии разделяются на три типа:

а) «родоплеменные» религии (наиболее примитивные религии человеческих коллективов, находящихся на низших ступенях цивилизации);

б) национальные (национально-государственные) религии, не выходящие за пределы отдельных наций (народов) и составляющие главное основание их национальной идентичности и культурной специфичности (например, иудаизм, индуизм, синтоизм);

в) мировые религии, не признающие земных границ и претендующие на *глобальный* статус (христианство, ислам, буддизм).⁸⁰²

Представляясь наиболее простой, очевидной и удобной⁸⁰³, данная классификация страдает существенными недостатками. «Количественная» (внешняя, поверхностная) мерка не может ничего сообщить о «качестве» религии, о её сущности и главных принципах. В этом случае оказываются принадлежащими к одному классу такие принципиально различающиеся по содержанию религии, как христианство и буддизм; с другой стороны, такие однотипные религии, как иудаизм и ислам, оказываются помещёнными в разные группы. Кроме того, существуют такие религии, которые не могут быть названы ни национальными, ни мировыми в точном смысле слова (например, конфуцианство, сложившееся как национальная религия Китая, но затем получившее распространение также в Японии и Корее)⁸⁰⁴.

Итак, существующие варианты типологии религий страдают серьёзными недостатками и зачастую не отражают реального положения дел в области религиозной жизни. Я предлагаю положить в основание типологии религий вопрос о том, *как представлено «сверхъестественное»* (то есть вне-человеческая сторона религиозной коммуникации) в той или иной религии. Именно определённое представление о

⁸⁰¹ Кулаков А.Е. Религии мира. М., 1997. С. 27.

⁸⁰² В настоящее время к указанным трём типам некоторые добавляют ещё и «нетрадиционные синкретические религиозные движения» (Введение в общее религиоведение. С. 469).

⁸⁰³ Ср.: Иллюстрированная история религий. Том 1. С. 26.

⁸⁰⁴ Всегда можно отыскать такую религию, которая «не совпадает ни с этническими, ни с языковыми условиями»; в строгом смысле, «ни одна религия не может быть определена как национальная» (Иллюстрированная история религий. Том 1. С. 18, 20).

сверхъестественной стороне религии является тем духовным фундаментом, на котором основаны и конкретные вероучительные положения, и культовые правила, и нравственные нормы, и принципы социальной организации всякой частной религиозной традиции. В зависимости от степени *сложности* ответа на указанный вопрос мы могли бы выделить основные религиозные типы и на этом основании расположить все религии по принципу «возрастания». При этом мы обязаны помнить, что всякая типология (классификация, систематизация и т.п.) описывает не истину, но путь приближения ней (во многом, конечно, облегчая этот путь). Итогом нашей классификации является следующая *логическая* последовательность семи типов религии (или семи религиозных форм).

1. Простейшая форма религии, которая известна в светской литературе как «*первобытная*» (то есть первая по времени появления) религия. Такое название определено эволюционным подходом светской науки к пониманию как человеческой природы, так и человеческой культуры (в том числе и религии): культурно-исторический процесс, согласно этому подходу, может быть представлен только как *прогресс*, как развитие от простого к сложному; следовательно, самая простая религия должна пониматься как самая первая. Признавая допустимость эволюционизма как одной из научных (или научно-фантастических) гипотез, но отрицая его безоговорочную истинность, мы не можем согласиться с наименованием простейшей религии «первобытной». Ведь эта религия вполне может быть понята и объяснена, напротив, как «последняя», как результат предельного разложения и упадка (деградации) религии вообще⁸⁰⁵. Во всяком случае, «первобытность» простейшей религии представляется неочевидной, проблематичной (как и сама эволюция является по меньшей мере проблемой), и потому мы вынуждены искать другое именование для этой формы религии. Можно назвать эту форму «примитивной» религией или, если данное выражение представляется оскорбительным для её носителей (в силу традиционно отрицательной смысловой окраски термина «примитивный»), «*элементарной*», то есть простейшей. Поскольку такая религия не представляет собой чего-то однородного и оформленного, но является, скорее, бессистемным комплексом разнообразных религиозных традиций и приёмов примерно одного (простейшего) уровня, для её обозначения уместно употребление множественного числа: «элементарные религии» или «*элементарные формы религиозной жизни*». Этот тип религии в образном смысле может быть назван «*религией родства*»: действительно, «та» сторона религиозной коммуникации

⁸⁰⁵ Согласно библейскому повествованию, *первобытной* религией может быть названа только эдемская религия Адама и Евы, состоящая в прямом и непосредственном богообщении; простейшие же формы религии, с этой точки зрения, оказываются на максимальном удалении от исходного религиозного опыта человечества и потому представляют собой не начало, а именно *конец* религии.

представлена здесь как мир духов, то есть конечных существ, родственных человеку, чрезвычайно близких к нему.⁸⁰⁶ Граница между человеческим миром и миром духов либо отсутствует, либо достаточно легко проходима с обеих сторон; более того, люди и духи *обращаются* друг в друга. Можно сказать, что место сверхъестественного в данном типе религии занимает «потустороннее» – область всего не человеческого, иного, но в то же время близкого человеку и включённого в общий (телесно-психический) порядок природы. Элементарные формы религии сохраняются у аборигенных народов Африки, Америки, Австралии, Океании, Северной Азии.

2. *Политеизм* – вторая по сложности форма религии. Этот термин происходит от греческих слов *πολύς* («многочисленный») и *θεός* («бог») и означает, таким образом, «многобожие». Для религий этого типа характерно представление о наличии особого мира более могущественных, чем люди и духи, существ; эти существа (боги) значительно превосходят человека по своему статусу в космосе, по своим возможностям, по длительности существования и т.д. Боги играют главную роль в образовании и обустройстве видимого мира (являются его «демиургами», строителями), имеют самое непосредственное отношение к происхождению человека и его судьбе. Боги являются постоянными свидетелями всего происходящего в человеческом мире, поэтому политеизм может быть назван *религией присутствия*. В классическом политеизме отсутствует чётко выраженная идея божественной иерархии; все боги располагаются как бы «по горизонтали», распределив между собой власть, функции и сферы влияния. Как правило, политеистические боги связаны с космическими (природными) стихиями, они выступают как олицетворения этих стихий. В отличие от элементарной религии, политеизм характеризуется чёткой определённой культом: ритуальные действия совершаются в строго установленном месте и в особом месте (как правило, в храме). Священнослужители (жрецы) составляют в политеизме отдельное замкнутое сословие. Для политеизма характерны попытки мифологически объяснить происхождение и историю мира (в том числе богов и людей). Наблюдается здесь и наличие морали (правда, зачастую лишь в самом элементарном виде). К чистому политеизму могут быть отнесены «мёртвые» религии древней Месопотамии и древнего Египта, а также (может быть, с некоторыми оговорками) ныне существующая национальная религия Японии синто.

3. *Дуализм* (от латинского *dualis* – «двойственный») – это религия, включающая более усложнённое представление о божественной сфере. Религиозный дуализм признаёт существование многочисленных «специализированных» богов и духов, однако, в отличие

⁸⁰⁶ Духи (особенно духи «нижнего» мира) связаны с людьми «кровными узами» (*Элиаде М. Шаманизм. Киев, 1998. С. 148*).

от политеизма, эти существа представляются собранными в две группы, организованные по *иерархическому* принципу. Во главе двух иерархий (одна из которых признаётся «светлой», «доброй», а другая – «тёмной», «злой») стоят два главных, примерно равносильных божества. Видимый мир, как правило, представляется результатом противоборствующих творческих действий обеих этих иерархий. Человек в такой системе мировоззрения оказывается призванным совершить выбор между двумя божественными силами и включиться в борьбу на той или другой стороне. Как видим, божественный мир в религиозном дуализме *упорядочен*. Тем не менее в нём присутствует и негативный элемент *конфликтности*. Образное наименование для религиозного дуализма – «*религия борьбы*». Типичная дуалистическая религия – *зороастризм*. К дуалистическим религиозным традициям можно отнести также секту *йезидов* и религию *манихейства* (под влиянием манихейства, в свою очередь, образовались многочисленные дуалистические ереси в средневековом христианстве: богомилы, павликиане, альбигойцы, вальденсы).

4. *Супремотеизм* – следующая по сложности форма религии. Супремотеизм (от латинского *supremus* – «высший» и греческого *θεός* – «бог») – это почитание многих богов при приоритете одного из них.⁸⁰⁷ Сверхъестественное понимается здесь как мир множества богов, но, в отличие от политеизма, этот мир иерархически упорядочен, причём, в отличие от дуализма, эта упорядоченность предстаёт как *единая* иерархия духовных существ. Во главе этой иерархии стоит один из богов, отличающийся от прочих лишь своим статусом, но не превосходящий их ни своей природой, ни каким-то исключительным происхождением, ни особым совершенством. Свой статус этот высший бог приобретает не в силу особенных заслуг или выдающегося совершенства, но благодаря прирождённым способностям, буйному темпераменту, случайному стечению обстоятельств, в общем – благодаря *судьбе*. Единая вертикаль (некая божественная ось) в супремотеизме пронизывает собой и организует весь мир сверхчеловеческих существ от верховного бога до полубогов и демонов. При этом боги высшего слоя, особо приближённые к главе иерархии, являются при этом ещё и его родственниками; так что всю пирамиду (или, по крайней мере, её верхнюю часть) можно рассматривать как абсолютную монархию (или мафию) во главе с наиболее активным членом семьи, узурпатором власти. Классический супремотеизм – это религия древней Греции и религия древнего Рима. Образно можно назвать супремотеизм «*религией порядка*» или «*религией гармонии*» (в Греции эта гармония воспринималась преимущественно как красота, в Риме – как разумная целесообразность). Этот религиозный тип включает в себя те представления о множестве богов и духов, которые характерны и для элементарных

религий, и для политеизма; но здесь эти представления имеют подчинённый характер, будучи включёнными в более сложный, иерархически «простроенный» божественный мир. В супрематеизме можно увидеть и некие элементы *пантеизма* (правда, не столько в собственно религиозной сфере жизни, сколько в области философии и, отчасти, литературы).⁸⁰⁸ Однако пантеизм – это ещё одна особая форма религии, о которой речь должна идти далее.

5. *Пантеизм* (от греческих слов *παν* – «всё» и *θεός* – «бог») – это представление о единосущности мира и божества, об их субстанциальном (или сущностном) единстве.⁸⁰⁹ Вместо супрематеистической иерархии *разных* богов мы видим здесь *одно* универсальное божество. Пантеистическая религия может включать в себя (и действительно включает) поклонение многочисленным богам и духам; но за всеми этими богами и за всяческими их иерархиями и генеалогиями здесь просматривается некая единая *божественность*, некая общая божественная сущность, являющая себя в бесконечном многообразии отдельных существ; а поскольку мир (следовательно, и всякий человек) *по сути* един с этим божеством, постольку указанная божественная сущность оказывается универсальной, всеобъемлющей, *тотальной*. Иначе говоря, кроме этой сущности ничто поистине не существует. Тотальная «божественность» не имеет характера личности; это, скорее, некая невидимая божественная «природа», скрывающаяся за природой видимой.

Видимая природа (космос) в пантеизме есть нечто определённое и конечное, из божества исходящее, затем существующее в неразрывной сущностной связи с ним (даже, можно сказать, *в нём*) и в конце концов возвращающееся в божество и в нём исчезающее. Такое «истечение» мира из божества (*эманация*) происходит неоднократно и всегда завершается обратным растворением мира в божестве. Взамен поглощённого космоса пантеистическое божество испускает из себя *точно такой же* мир, который в своё время также поглощается божественной природой. Мир, таким образом, не отличается уникальностью: позади и впереди всегда бесконечное число повторяющихся миров. При этом надо отметить, что пантеистическое божество (не наделённое никакими личностными характеристиками) всякий раз «творит» космос не по желанию,

⁸⁰⁷ Яблоков Н.И. Религиоведение. М., 1998. С. 243.

⁸⁰⁸ Как и в пантеизме, «в религии древней Греции, – отмечает Владимир Лосский, – боги должны были подчиняться анонимной, над всем господствующей “Необходимости”. Философы полагали над этими богами не Лицо, а некий высший мир стабильности и света, сферу красоты безличностного бытия. Так это у Платона, стоиков и даже у Аристотеля. А неоплатонизм приходит к “мистике погружений”, отчасти напоминающей учения Индии» (Лосский В.Н. Догматическое богословие // Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 263).

⁸⁰⁹ Бог и мир в пантеизме, пишет Макс Шелер, «субстанциально идентичны» (Шелер М. Избранные произведения. М., 1994. С. 60).

рассуждению или замыслу, а чисто «механически», по требованию собственного «устройства»; божество в пантеизме «устроено» так, что не может не творить.

В пантеистических религиях обязательно присутствует культ многочисленных богов и духов; однако *высшей* религиозной целью в пантеизме считается растворение индивидуального существа во всеобщей божественной природе; способы такого растворения различаются в зависимости от того, как представляется сама эта божественность. Учитывая различия этих представлений в границах пантеизма, последний можно условно поделить на три вида.

а) *Натуралистический пантеизм* признаёт в качестве божества универсальный закон (или главный принцип) природы. К этому виду пантеизма можно отнести традиционные религии Китая: конфуцианство и даосизм.

б) *Спиритуалистический пантеизм* в качестве божества почитает не закон природы, а тот универсальный «дух», который в себе самом порождает и содержит указанный закон. Таков характер индуизма – национальной пантеистической религии Индии.

в) *Нигилистический пантеизм* полагает «на месте» универсального божества *ничто* или *пустоту* в качестве всеобщей природы сущего. Имея все внешние признаки религии (доктрину, этику, культ, «жреческую» иерархию), этот тип религии *по сути* практически является атеизмом. К нигилистическому пантеизму можно отнести буддизм – известную «атеистическую религию», имеющую мировое распространение.

В натуралистическом пантеизме религиозной целью провозглашается следование закону природы (воле Неба в конфуцианстве, естественности Дао в даосизме), то есть своеобразная *адаптация* к «природному» порядку; в спиритуалистическом пантеизме – преодоление указанного закона как «иллюзии» ради растворения в универсальном «духе» (или «сознании»), то есть своего рода *дезадаптация*; в нигилистическом пантеизме высшей целью объявляется слияние с пустотой, то есть полная *аннигиляция*. Иными словами, пантеизм (в зависимости от своего конкретного вида) предлагает человеку либо быть собой на своём месте согласно порядку наличного космоса; либо не быть никем и тем самым просто (вообще) быть вне всякого порядка; либо вообще не быть. Несмотря на различие видов пантеизма, во всех этих видах в основе бытия полагается самодостаточное, себе довлеющее единство (божество-субстанция-принцип), включающее в себя мир и человека. Кстати, Гегель тоже объединяет эти религии в один класс, именуя их «религиями субстанции».⁸¹⁰ Можно образно поименовать их «*религиями отвлечения*», ибо все они ориентируют человека в конечном счёте на отвлечение

(абстрагирование) от конкретной реальности с целью слияния адептов с тем универсальным «божественным» принципом (будь то закон природы, всеобщее сознание или пустота), который может быть выявлен «за» этой реальностью. Такое слияние уничтожает и всякую личность, и всякое личное отношение между человеком и божеством во имя тотального единства (тождественности, неразличимости). Поэтому в пантеизме можно видеть, в лучшем случае, лишь «низший аспект монотеизма».⁸¹¹

6. *Монотеизм* (от греч. *μονος* – «один», «единственный» и *θεός* – «Бог») – это религия единобожия. В такой религии почитается лишь один Бог, кроме Которого нет никого и ничего божественного. Этот Бог представляется как *абсолютное личное существо*, бесконечно превосходящее всё, что только может существовать в мире человеческого опыта, а также и сам этот мир. Бог монотеизма является творцом мира *из ничего*, совершая это творение совершенно свободно, по собственному желанию и рассуждению (в этом пункте монотеистическое представление о происхождении мира кардинально расходится и с политеистической идеей демиургии, и с пантеистической идеей эманации). Бог творит и человека (по Своему образу и подобию), наделяя его высочайшим статусом среди всех живых существ. В монотеизме Бог выступает не только Создателем духовного и физического миров, но и источником нравственного закона (Законодателем) и высшей моральной инстанцией (Судьёй). Закон Бога лежит в центре всей религиозной жизни монотеизма, поэтому данный тип религии можно наименовать «*религией закона*» (или «*религией послушания*»). Обычно к разряду монотеистических религий относят иудаизм, христианство и ислам.⁸¹² Я считаю, что христианство должно быть вынесено за рамки монотеизма, поскольку оно по целому ряду основных характеристик принципиально отличается от иудаизма и ислама, в свою очередь имеющих между собой очень много общего.

Ислам и иудаизм (классические монотеистические религии) полагают, что Бог не только *один*, но и *един* в Себе Самом⁸¹³; Бог есть в Самом Себе единство и только единство; в этом – Его высшее совершенство (непротиворечивость). Однако, отрицая «противоречивость» в Боге, монотеизм вынужден сохранять противоречие в собственной доктрине: с одной стороны, это провозглашение Бога абсолютным существом, с другой, – наложение явного ограничения на эту Его абсолютность (ограничение Бога одним только единством при отрицании Его возможности быть ещё и множественным). Христианство преодолевает это доктринальное противоречие, исповедуя в Боге (как Троице) и *единство*

⁸¹⁰ Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Т. 1. С. 413, 454–456.

⁸¹¹ Лосский В.Н. Догматическое богословие. С. 263.

⁸¹² См., напр.: Яблоков И.Н. Религиоведение. С. 243; Кулаков А.Е. Религии мира. С. 29.

сущности, и *множественность* Лиц, чем и утверждает *абсолютный* (сверхъестественный и сверхрациональный) характер Бога.

Монотеистические религии представляют Бога совершенно противоположным видимому миру по сущности (Бог есть Дух); это же положение принимает и христианство. Однако такая запредельность (трансцендентность) Бога в монотеизме принимает характер ограничения: Бог не может мыслиться присутствующим в мире (имманентным), не может Сам войти в мир, но общается с ним через пророчества, знамения и служебных духов (то есть через посредников) ⁸¹⁴. С точки зрения христианства, «говорить о Боге, что Он в буквальном смысле слова существует где-то в особом месте, что это сущность в некотором роде “запредельная”, внешняя по отношению к миру, – значит ограничивать Божество; а сущность, таким образом ограниченная, не может быть Богом» ⁸¹⁵. Бог монотеизма только трансцендентен миру, тогда как бог пантеизма только имманентен ему; видимо, это два возможных варианта решения вопроса о соотношении абсолютного и конечного, пока он ставится как вопрос о природе; при различении же сущности и энергии (как в христианстве) появляется возможность иного решения этого вопроса. Согласно христианству, Бог и трансцендентен всему тварному (по Своей сущности), и имманентен ему (по Своим энергиям, или действиям). Эта же христианская позиция даёт возможность различить в познании сферу компетенции собственно «теологии» (апофатического познания человеком Бога Самого по Себе) и «икономии» (катафатического познания человеком Бога в Его отношении к миру), иными словами, антиномически уравновесить непознаваемость и познаваемость Бога (молчание и слово). В монотеизме же Бог совершенно непознаваем, а в пантеизме – познаваем до степени полного неразличения познающего и познаваемого, до взаимного растворения их друг в друге.

Из трансцендентности Бога в монотеизме следует невозможность Его собственного вхождения в конкретную историю; поэтому историческим основателем монотеистической религии может быть только пророк (патриархи и Моисей в иудаизме, Мухаммад в исламе), хотя «инициатива» исходит, разумеется, от Самого Бога. Христианство полагает всё своё начало и основание в Самом Боге, способном преодолеть разрыв между Собой и миром (здесь исповедуется идея «истощания», *кенозиса* Бога как парадоксального свидетельства о Божественном всемогуществе). Основателем христианской религии признаётся Сам вочеловечившийся Бог, Иисус Христос, который с точки зрения монотеизма может быть признан в лучшем случае великим пророком (как в исламе), в

⁸¹³ Яблоков И.Н. Религиоведение. С. 417.

⁸¹⁴ Согласно шестому догмату Моисея Маймонида (XII век), «общение с Богом происходит через пророков» (Пилкингтон С.М. Иудаизм. М., 1998. С. 19).

худшем случае – ложным Мессией, самозванцем (в иудаизме), но в любом случае – только человеком. Христианство же заявляет (в христологическом догмате Халкидонского собора) о неслитном сопричастии в личности (ипостаси) Христа как вполне человеческой, так и вполне Божественной природы. Идея вочеловечения Бога неприемлема для монотеизма⁸¹⁶.

В монотеистическом представлении о Божественном промысле обнаруживается явный акцент на законодательной и судебной функциях Бога, Который как бы «связан» собственной справедливостью (законом). В христианстве Бог тоже выступает как Законодатель и Судья, но здесь акцентирована Его роль как любящего и милующего Отца (любовь ставится выше закона). Поэтому христианство есть религия любви и милости, превышающей справедливость, религия безумствующей надежды на Божественную несправедливость. Любовь при этом должна распространяться не только на единоверцев, но и на всякого человека (даже врага)⁸¹⁷; с точки зрения христианства, все люди становятся друг другу «ближними».

Таким образом, *монотеистическими* религиями в классическом (точном) смысле можно считать иудаизм и ислам. В отличие от них христианство является *теистической* религией.

7. *Теизм* (от греческого θεός – «Бог») есть такая религия, в которой Бог понимается как *абсолютная Личность*⁸¹⁸. Эта Личность способна сочетать в Себе как единство, так и

⁸¹⁵ Томпсон М. Философия религии. М., 2001. С. 100.

⁸¹⁶ «Основной смысл Рождества – воплощение Бога в человеке по имени Иисус, в этом сущность веры христиан, но это неприемлемо для евреев» (Пилкингтон С.М. Иудаизм. С. 281); согласно третьему догмату Маймонида, «Бог не существует в телесной оболочке» (Там же. С. 19). «Иудаизм отрицает <...> всякий компромисс в вопросе о духовности Творца. Представления о человеке, который становится Богом, или о Боге, принимающем человеческий облик, всегда были одинаково отвратительны еврейскому религиозному сознанию. Евреи не приемлют идею о воплощении бесконечного Божества в бренном теле простого смертного» (Донин Х. Быть евреем. М., Ростов-на-Дону, 1999. С. 29).

⁸¹⁷ В ответ на вопрос о «наибольшей заповеди в Законе» Иисус говорит: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею и всем разумением твоим: сия есть первая и наибольшая заповедь; вторая же подобная ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя; на сих двух заповедях утверждается весь Закон и пророки» (Мф 22:37-40). Христос при этом цитирует Тору (Втор 6:5; Лев 19:18), и христиане вполне понимают это (ср.: Пилкингтон С.М. Иудаизм. С. 63), как понимают и то, что в данном случае речь идёт о *ветхом* Законе; этому-то Закону Христос явно противопоставляет Свою «новую заповедь» (Ин 13:34): «любите врагов ваших» (Мф 5:44) – вопреки Лев 19:18 («Не мсти и не имей злобы на сынов народа твоего, но люби ближнего твоего, как самого себя»), ибо «если вы приветствуете только братьев ваших, что особенного делаете? Не так же ли поступают и язычники?» (Мф 5:47). Христиане, пишет С. Пилкингтон, «подчёркивают иудейское толкование этого положения книги Левит, которое ограничивает любовь к ближнему своими же соплеменниками-евреями, и утверждают, что только Иисус распространил идею [любви] на неевреев, даже на врагов. При этом делается акцент на неполноценность иудаистского человеколюбия» (Пилкингтон С.М. Иудаизм. С. 63). Указанный акцент, как видим, вполне оправдан.

⁸¹⁸ Термин «теизм» имеет философское происхождение. «Современные философы религии под теизмом понимают, как правило, набор определённых религиозно-метафизических утверждений, образующих <...> основу, сущность теистических религий. Ядром указанных положений являются те, которые тематизируют представления о Боге. Бог постигается как бесконечная, вечная, несотворённая, совершенная личностная реальность. Он сотворил всё, что существует вне Его, трансцендентен по отношению ко всему сущему, но

множественность⁸¹⁹, поскольку для Бога нет никаких ограничений: Он имеет такую природу, какую хочет Сам. Бог трансцендентен всякой твари по Своей *сущности*, однако при этом Его всемогущество простирается до возможности быть имманентным тварному миру в Своем *действии*. Бог входит в мир и в человеческую историю, принимая непосредственное участие в деле спасения человечества. Это участие не отменяет и не ограничивает человеческую свободу: высочайший статус человека в теизме выражен в идее *синергии*, со-действия, со-трудничества человека и Бога в деле спасения человека и мира⁸²⁰. Только в христианстве Бог понимается и исповедуется прежде всего как Любовь; это же отношение любви (к Богу и ближнему) считается нормой для всякого христианина. Теистическая религия, таким образом, может быть названа «*религией любви*». В любви, с одной стороны, преодолевается отчуждение между людьми (даже враги должны быть любимы как «ближние»), с другой стороны, – достигается личная встреча с Богом. В результате этой встречи человек становится способным при помощи Божественной благодати добиться превосходства над своими грехами, преодолеть ограниченность несовершенного земного бытия и достичь высшей степени личного совершенства – святости или «обожения». При этом онтологическая (сущностная) разница между человеком и Богом сохраняется (человек никогда не «сливается» с Богом, не «растворяется» в Нём), но в парадоксальном, необъяснимом, сверх-законном акте взаимно желаемой сопричастности конечного существа и Абсолютного Бога смертный человек становится бессмертным. В этом возвышении личности от ущербности к полноте, от данного (наличного) к заданному (должному, идеальному) и заключается главная цель и основной ориентир теистической религии.

сохраняет действительное присутствие в мире» (Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии. С. 14).

⁸¹⁹ В таком понимании Бога отсутствует всякая «субординация», то есть какая-либо взаимная подчинённость или последовательность Божественных свойств: абсолютная Личность, по объяснению А.Ф. Лосева, «какие бы различия Она в Себе ни содержала, имеет все эти различные моменты сразу, в одно мгновение и на всю вечность и даже раньше самой вечности» (Лосев А.Ф. История античной философии в конспективном изложении. М., 1989. С. 164). Иначе говоря, Бог *сразу* и един, и тринен.

⁸²⁰ «Существенное и коренное отличие нашей религии от других восточных, в особенности от мусульманской, - пишет Владимир Соловьёв, - состоит в том, что христианство как религия богочеловеческая предполагает действие Божие, но вместе с тем требует и действия человеческого. С этой стороны осуществление самого Царства Божия зависит не только от Бога, но и от нас, ибо ясно, что духовное перерождение человечества не может произойти помимо самого человечества, не может быть только внешним фактом; оно есть *дело*, на нас возложенное, *задача*, которую мы должны разрешать» (Соловьёв В.С. Об упадке средневекового миросозерцания // Сочинения. В 2-х томах. Том 2. М., 1990. С. 339–340).

Выражением предложенной выше типологии является следующий ряд религиозных форм:

Теизм

Моотеизм

Пантеизм

Супремтеизм

Дуализм

Политеизм

Элементарные формы религиозной жизни

Между этими формами нет ни логической, ни хронологической *преемственности*, которая могла бы обеспечить процесс «естественного» возрастания, эволюционного перехода низших религиозных форм в высшие. Нельзя сказать, что менее совершенная религия может «развиться» в более совершенную. Низшая религиозная форма должна быть просто отвергнута, *уступая место* более высокой форме. А вот процесс деградации религии (разложения в более простую форму) вполне возможен.

Построенная нами типология представляет собой не схему исторического развития религий⁸²¹, но есть вариант *логической* систематизации, логического структурирования религиозного опыта в целом. Эта типология задаёт логическую *последовательность* изучения религиозных форм в рамках курса истории религий. При этом каждая конкретная религия должна быть рассмотрена в соответствии с той типичной *структурой*, которая характеризует её «устройство». Религия как коммуникация между человеком и сверхъестественным включает в себя следующие взаимосвязанные элементы:

1. Субъективное условие коммуникации (*вера*). Это особая настроенность внутреннего мира человека, способность и готовность открыться для общения со сверхъестественным миром; она выражается как иррациональная уверенность в сверхчувственном и осуществляется как такое содержание личного опыта, которое не обосновывается и не подтверждается рациональными средствами⁸²².

⁸²¹ По словам Роберта Маретта, решая вопросы религиозной типологии, мы оказываемся «в такой области, где генетические проблемы было бы лучше оставить в стороне» (Маретт Р. Формула табу-мана как минимум определения религии // Мистика. Религия. Наука. М., 1998. С. 104).

⁸²² Ср.: «Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом. В ней свидетельствованы древние. Верую познаём, что веки устроены словом Божиим, так что из невидимого произошло видимое» (Евр 11:1–3).

2. Теоретическая «объективация» веры, иначе говоря, закреплённое в формулах и символах содержание веры (*вероучение*, или *доктрина*). Как правило, вероучение разных религий включает в себя примерно одни и те же разделы; перечислим их:

а) теология (часто включающая и теогонию) – учение о Боге или богах, их происхождении (или не-происхождении) и устройстве божественного мира;

б) космогония и космология – учение о происхождении и устройстве космоса (чувственного мира);

в) антропология – учение о происхождении, «устройстве» и онтологическом статусе человека;

г) эсхатология – учение о конце чувственного мира.

3. Практическая «объективация» веры путём индивидуального и коллективного общения со сверхъестественным миром; иначе говоря, практическое осуществление «вертикальной» коммуникации (*культ*).

4. «Горизонтальная» коммуникация как посюстороннее «продолжение» коммуникации «вертикальной» (*система морали*, или *этика*).

5. Организация верующих, обеспечивающая, упорядочивающая и регламентирующая все способы взаимоотношений со сверхъестественным миром (часто – при содействии самого этого мира). Самые известные типы религиозных организаций – это *община*, *церковь*, *секта*.

Первый из перечисленных элементов мы можем лишь констатировать, указав на его необходимость, но мы не в силах подвергнуть его *религиоведческому* анализу: вера является предметом либо теологии (если она понимается в религиозном смысле, как основание полноты жизни), либо психологии религии (если она понимается чисто психологически). На долю религиоведения остаются последующие четыре элемента религии: вероучение, культ, этика и религиозная организация, т.е. то, что можно анализировать в качестве ясно фиксируемых и достаточно структурированных феноменов. В различных религиях присутствуют, как правило, все указанные элементы, а потому данное описание общей структуры религии может явиться удобным универсальным *планом* изучения и описания *каждой* религии.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Батай Ж.* Теория религии. Литература и Зло. Минск, 2000.
2. *Бергсон А.* Два источника морали и религии. М., 1994.
3. *Бердяев Н.А.* Наука о религии и христианская апологетика // *Путь*. 1927. № 6. С. 39–53.
4. *Бибихин В.В.* Философия и религия // *Вопросы философии*. 1992. № 7. С. 34–44.
5. *Бубер М.* Два образа веры. М., 1995.
6. *Булгаков С.Н.* Религия человекобожия у Л. Фейербаха // *Булгаков С.Н. Сочинения*. Том 2. М., 1993. С. 162–221.
7. *Булгаков С.Н.* Свет невечерний. М., 1994.
8. *Булгаков С.Н.* Трансцендентальная проблема религии // *Вопросы философии и психологии*. 1914. Кн. 124–125.
9. *Буткевич Т.* Религия, её сущность и происхождение. Кн. 1. Харьков, 1902.
10. Введение в общее религиоведение / Под ред. И.Н. Яблокова. М., 2001.
11. *Вейш Я.Я.* Аналитическая философия и религиозная апологетика. Рига, 1989.
12. *Виндельбанд В.* Святыня: Очерк философии религии // *Виндельбанд В. Прелюдии*. СПб., 1904. С. 278–299.
13. *Витгенштейн Л.* Лекции о религиозной вере // *Вопросы философии*. 1998. № 5. С. 120–134.
14. *Вопросы религии*. Вып. 1. М., 1906.
15. *Гаврюшин Н.* Философия и богословие // *Начала*. 1991. № 3. С. 4–13.
16. *Гальбвакс М.* Возникновение религиозного чувства по Дюркгейму // *Происхождение религии в понимании буржуазных учёных: Сборник статей*. М., 1932. С. 17–65.
17. *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии. В 2-х томах. М.: Мысль, 1976–1977.
18. *Гофман А.Б.* Религия в философско-социологической концепции Э. Дюркгейма // *Социологические исследования*. 1975. № 4. С. 178–187.
19. *Джеймс У.* Воля к вере. М., 1997.
20. *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. М., 1993.

21. *Дюркгейм Э.* Элементарные формы религиозной жизни // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. М., 1998. С. 174–231.
22. *Забияко А.* Психоанализ сакрального в работах Зигмунда Фрейда // Вестник МГУ. Серия 7: Философия. 1995. № 2. С. 60–66.
23. *Кант И.* Критика практического разума // Сочинения. Том 4. Часть 1. М., 1965.
24. *Кант И.* Критика способности суждения // Сочинения. Том 5. М., 1966.
25. *Кант И.* Критика чистого разума // Сочинения. Том 3. М., 1964.
26. *Кант И.* Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 78–278.
27. *Кимелев Ю.А.* Современная западная философия религии. М., 1989.
28. *Кимелев Ю.А.* Философия религии: Систематический очерк. М., 1998.
29. Классики мирового религиоведения: Антология. М., 1996.
30. *Крывелёв И.А.* Карл Маркс о религии // Религии мира: история и современность. Ежегодник. М., 1983. С. 7–23.
31. *Кулаков А.Е.* Религии мира. М., 1997.
32. *Кураев А.* О вере и знании – без антиномий // Вопросы философии. 1992. № 7. С. 45–63.
33. *Леви-Брюль Л.* Мистический опыт и символы первобытных людей // Мистика. Религия. Наука. М., 1998. С. 333–358.
34. *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994.
35. *Лейбин В.М.* Вера или разум? // Вопросы философии. 1988. № 8. С. 126–132.
36. *Лейбин В.М.* Психоанализ и философия неопрейдизма. М., 1977.
37. *Лисовенко Н.А.* Философия религии Марбургской школы неокантианства. Киев, 1983.
38. *Ляликов Д.* История учений о религии // Философская энциклопедия. Том 4. М., 1967. С. 492–494.
39. *Майоров Г.Г.* Цицерон и античная философия религии. М., 1989.
40. *Малиновский Б.* Магия и религия // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. М.: Аспект-Пресс, 1996. С. 509–534.
41. *Мамедов А.К.* Философия религии Канта // Религии мира: история и современность. Ежегодник. М., 1987. С. 170–192.

42. *Маретт Р.* Формула табу-мана как минимум определения религии // Мистика. Религия. Наука. М., 1998. С. 99–108.
43. *Мейер А.А.* Религия и культура // Мейер А.А. Философские сочинения. Париж, 1982. С. 31–95.
44. *Мидлер А.П.* Философия и религия // Философия и ценностные формы сознания. М., 1978. С. 244–282.
45. Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения (Антология). М., 1998.
46. *Митрохин Л.Н.* Философия религии: Опыт истолкования Марксова наследия. М., 1993.
47. *Митрохин Л.Н.* Философы и религия // Вопросы философии. 1989. № 9. С. 16–35.
48. *Мэлони Г.Н.* Религиозный опыт: феноменологический анализ уникального поведенческого события // Человек. 1992. № 4. С. 15–21.
49. *Попова М.А.* Фрейдизм и религия. М., 1985.
50. Современная буржуазная философия и религия. М., 1977.
51. *Соловьёв В.С.* Вера, разум, опыт // Вопросы философии. 1994. № 1. С. 111–128.
52. *Соловьёв В.С.* Чтения о Богочеловечестве // Сочинения в 2-х томах. Том 2. М., 1989. С. 3–172.
53. *Стиноза Б.* Богословско-политический трактат. Минск, 1998.
54. *Стиноза Б.* Этика // Избранные произведения. Ростов-на-Дону, 1998. С. 325–591.
55. *Тайлор Э.Б.* Первобытная культура. М., 1989.
56. *Тиллих П.* Теология культуры. М., 1995.
57. *Типсина А.Н.* Немецкий экзистенциализм и религия. Л., 1990.
58. *Типсина А.Н.* Философия религии К. Ясперса (Критический анализ). Л., 1982.
59. *Томпсон М.* Философия религии. М., 2001.
60. *Фейербах Л.* Сущность христианства. М., 1965.
61. *Фейнберг Е.Л.* Интуитивное суждение и вера // Вопросы философии. 1991. № 8. С. 13–24.
62. *Флоренский П.А.* Столп и утверждение Истины. М., 1990.
63. *Фрейд З.* Будущее одной иллюзии // Сумерки богов. М., 1989. С. 94–142.
64. *Фрейд З.* Тотем и табу. М., 1997.

65. *Фромм Э.* Психоанализ и религия // Сумерки богов. М., 1989. С. 143–221.
66. *Шаймухамбетова Г.Б.* Философия и религия в историко-культурном развитии Востока // Философия и религия на зарубежном Востоке. XX век. М., 1985. С. 5–42.
67. *Шахнович М.М.* Учение софистов о религии // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6. 1992. Вып. 3. С. 34–40.
68. *Шердаков В.Н.* Философия религии и религиозная философия // Вопросы философии. 1995. № 2. С. 181–188.
69. *Шлейермахер Ф.Д.* Речи о религии к образованным людям, её презиравшим. Монологи. СПб., 1994.
70. *Элбакян Е.С.* Религиоведение и теология: к проблеме демаркации объектов исследования // Религиоведение. 2001. № 1. С. 110–116.
71. *Элиаде М.* Священное и мирское. М., 1994.
72. *Юм Д.* Естественная история религии // Юм Д. Малые произведения. М., 1996. С. 217–294.
73. *Яблоков И.Н.* Основы теоретического религиоведения. М., 1994.
74. *Яблоков Н.И.* Религиоведение. М., 1998.
75. *Ясперс К.* Ницше и христианство. М., 1994.
76. *Ясперс К.* Философская вера // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 419–508.