ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение 4

Глава первая. **Религия: дефиниции и классификации**

§ 1. Тенденции эклектики и софистики в научном анализе сущности религии 7
§ 2. Софистический характер дефиниции религии как «веры в сверхъестественное» 14
§ 3. В. С. Соловьев: диалектический характер дефиниции религии 19
§ 4. Объективная и субъективная религиозность, сакральность и основной вопрос религии 23
§ 5. Об основных классификациях религий 31

Глава вторая. **Культы «избранного народа», государства и вождя**

§ 1. Общее понятие культа и социоцентрический культ 48
§ 2. Культ «избранного народа» 57
§ 3. Культ государства 65
§ 4. Культ вождя 79

Глава третья. **Культы науки, «избранного ученого» и квазирелигиозные тенденции в философии**

§ 1. Сциентизм как культ естествознания 91
§ 2. Культ «избранной науки»: неодарвинизм 96
§ 3. Культ «избранного ученого» 108
§ 4. Философская вера и верователь ные тенденции в философии 119

Список рекомендуемой литературы 128

ВВЕДЕНИЕ

Отечественные обществоведы сравнительно недавно начали признавать реальность социоцентрических религий и их громадную роль в общественной жизни. Социоцентрических культов очень много, но они пока явно недостаточно изучены и описаны в религиоведческой литературе. Цель этой книги — кратко обсудить в самых общих чертах особенности нескольких наиболее очевидных и распространенных социоцентрических культов.

Из всего множества родовидовых определений религии, по-видимому, следующая предельно общая дефиниция В. С. Соловьева в максимальной степени отвечает требованиям многовековой европейской традиции и правилам формальной логики: «Религия есть связь человека и человечества с безусловным средоточием всего существующего, т. е. связь человека с Абсолютом». Тем не менее эта дефиниция, по нашему мнению, требует двух уточнений. Во-первых, исходя из религиоведческой традиции, более целесообразно под «религией» понимать не всякую связь человека с Абсолютом (бессознательную, подсознательную, сознательную, сверхсознательную), а только особую форму сознания — *осознанно* переживаемую человеком связь с Абсолютом. Во-вторых, логический объем понятия «осознаваемая связь с Абсолютом» непременно следует ограничить при помощи видового понятия «*сакральное мироотношение*». Сформулируем уточненное определение: религия есть такая форма индивидуального и общественного сознания, которая сакрализует связь человека с Абсолютом.

В религиях так или иначе обнаруживаются космическая, индивидуальная и социальная грани, тесно связанные друг с другом и подчас находящиеся в борьбе между собой. В зависимости от того, в каком пространстве мы мыслим Абсолют и какая из указанных граней обретает первостепенную ценность, все религии

можно с некоторой долей условности подразделить на космоцентрические, эгоцентрические и социоцентрические.

Определим космоцентрические религии как восстановление или налаживание сакральной связи людей с Богом, космическим центром, средоточием всей полноты бытия. К ним относятся большинство хорошо известных традиционных и классических религий, описания которых нетрудно отыскать в любой справочной религиоведческой литературе (христианство, ислам, буддизм и пр.).

Эгоцентрическая религия — это налаживание или восстановление духовной связи индивида со своим истинным «Я», поиск собственной незримой сущности внутри себя, внутренний диалог личности о своем сокровенном и священном архетипе и о резервах самоусовершенствования. Такого рода индивидуалистическая религия самообожествления («религиозная робинзонада»), чаще всего атеистическая, внецерковная и внеконфессиональная, обычно исходит из идеи самодостаточности истинного «Я» как микрокосма. Описание реальности «личной религии» есть, например, в книге У. Джемса «Многообразие религиозного опыта». Характерные примеры эгоцентрической религии — адвайта и дзен-буддизм. На ней основана философия субъективного идеализма (солипсизм, берклианство, фихтеанство и др.).

Социоцентрическая религия («гражданская религия», «секулярная религия», «светская религия») выражает стремление родового человека или какой-либо части общества собрать воедино все свои разрозненные сущностные силы. Свойство избранности (сакральной признанности) можно, вообще говоря, приписать любой малой или крупной социальной целостности, любым компонентам общества, начиная с отдельного индивида, если преувеличивать их творческую ценность и ставить их в центр индивидуальной или общественной жизни. Социоцентрические культы сосредоточены на сакрализации объектов, возникших внутри общества, а социоцентризм «вообще» есть представление об обществе как безусловном центре всего существующего. К основным разновидностям социоцентрических религий относят

следующие культы: государства, вождя, избранного социального класса, народа, избранной расы, партии, денег, науки, техники.

Интервал объектов социоцентрических религий заключен, с одной стороны, между такими полюсами, как человеческий род и индивид, а с другой стороны, между искусственной природой и отдельным техническим объектом или социальным институтом. Так что в своем минимуме социоцентрическая религия — как культ межсубъектно-человеческого — переходит в эгоцентрическую религию («Я» — микрокосм, общество в миниатюре; диалог между эмпирическим «Я» и абсолютным «Я»), а в своем максимуме — в космоцентрическую религию. В этом смысле можно утверждать, что нет четких границ между тремя указанными выше типами религии, и в своей сложной и противоречивой взаимосвязи они образуют некое единое религиозное мироотношение родового человека.

В первой главе данной монографии сопоставлены три метода определения сущности религии, а именно методы эклектики, софистики и диалектики. Руководствуясь дефиницией В. С. Соловьева, отвечающей требованиям диалектического метода, автор выдвигает гипотезу о существовании объективной и субъективной религиозности, а также подразделяет все религии на космоцентрические, эгоцентрические и социоцентрические. Во второй главе определено понятие социоцентрического культа и в общих чертах описаны такие его разновидности, как культ «избранного народа», государства и вождя. В третьей главе кратко охарактеризован сциентизм и такие его частные проявления, как культ «избранной науки» и культ «избранного научного гения»; также обозначены четыре квазирелигиозные тенденции в философии. Разумеется, в этой небольшой научной монографии освещены далеко не все существующие социоцентрические культы, и религиоведам следует продолжить их дальнейшее изучение.

Глава первая

РЕЛИГИЯ: ДЕФИНИЦИИ И КЛАССИФИКАЦИИ

§ 1. Тенденции эклектики и софистики в научном анализе сущности религии

Как известно, религия воздействует на культуру тремя основными путями: 1) посредством идей и приоритетов религиозного сознания; 2) при помощи религиозных институтов; 3) через органическое включение религиозных отношений в этноконфессиональные общины, сектантский коммунализм, теократические структуры и пр. (см.: *Балагушкин Е. Г.* Религия и культура // Культурология. XX век : энциклопедия. СПб., 1998. Т. 1. С. 157–158). В какой мере эти три фактора сегодня обусловливают бытие прошлых и современных культур? На поставленный вопрос отвечают по-разному, и в академической философии религии между собой конкурируют несколько альтернативных моделей роли религии в культуре. Одни исследователи говорят о религии как о генотипе, из которого развивается вся светская надстройка культуры. Сторонники второй модели изображают религию в виде ствола культурного древа, от которого ответвляются формы хозяйственной жизни, искусство, наука и т. д. В третьей модели религия предстает одной из множества ветвей, скоординированной с эквивалентными ей частными отраслями человеческого творчества. Четвертым же авторам религия представляется (сквозь оптический прицел марксизма-ленинизма) «пустоцветом на живом древе познания», некой отмирающей деталью культуры.

Какая же из этих моделей сегодня наиболее востребована религиоведами? Видные отечественные исследователи (такие, например, как В. И. Гараджа, академик РАО) все чаще высказывают мнение об утрате религией своей фундаментальной роли в культуре, т. е., по-видимому, ныне научно-академическое предпочтение в нашей стране отдается третьей модели, согласно которой религия все более превращается в рядовую форму общественного сознания. Имея в виду религию в ее традиционных формах (как они обычно описываются в вузовских учебниках), В. И. Гараджа развивает тезис, что в настоящее время религиозные ценности заметно утрачивают значение смыслообразующих в отношении повседневного опыта и практики. По его мнению, религия уже более не предписывает повсеместно и всему населению, какое поведение должно оцениваться позитивно, а какое негативно (см.: *Гараджа В. И.* Светское и религиозное в пространстве культуры // Свобода совести в России. СПб., 2011. Вып. 9. С. 283, 284).

Если религию определять в общепринятом узком смысле как «веру в божественное», ограничивая ее объем суммой широко известных форм пантеизма, панентеизма и монотеизма, то с точкой зрения В. И. Гараджи можно в целом согласиться. Действительно, влияние широко известных разновидностей религии на общественное сознание во многих странах (хотя и далеко не во всех) уменьшается весьма ощутимо. Вместе с тем принципиально важен следующий вывод екатеринбургского религиоведа Е. А. Степановой: на глобальном юге, куда сейчас перемещается центр мирового христианства, наблюдается значительный рост адептов христианской веры при одновременном уменьшении числа воцерковленных христиан (*Степанова Е. А.* Вера нового века // Религиоведение. 2012. № 2. С. 86–98). По гипотезе Е. А. Степановой, наступает новый этап христианской истории, «когда на первый план выходит не принадлежность к религиозным институциям и вероучительным догматам, а личный опыт переживания веры» (Там же. С. 86).

Ответ на поставленный вопрос о современной роли религии в обществе во многом зависит от выбора критерия религиозности, а в конечном счете — от формулирования и обоснования общего

определения религии. В научном поиске широко применимы три самых общих альтернативных метода: эклектика, софистика и диалектика. Проблема построения универсальной дефиниции религии является камнем преткновения в философии религии. При решении этой трудной проблемы одни религиоведы по тем или иным причинам выбирают метод эклектики, вторые ориентируются на метод софистики, а третьи предпочитают диалектику как антипод эклектике и софистике.

Эклектика, как известно, требует учитывать как можно большее количество аспектов изучаемого предмета, и в этом ее несомненные эпистемические достоинства. Недостатки же эклектики, по мнению ее критиков, заключаются, прежде всего, в том, что она искусственно объединяет разнородные факты и идеи, оценивает их как одинаково значимые, не выделяет самый главный признак предмета.

Ученый-софист, напротив, выбирает из множества свойств изучаемого предмета только какой-нибудь один признак и объявляет его безусловным, главным, ведущим. Однако оппоненты вскоре обнаруживают, что абсолютизированный софистом признак на деле оказывается случайным, малосущественным, второстепенным.

Метод диалектики сочетает в себе принцип всесторонности анализа различных аспектов предмета и требование указывать подлинное «решающее звено», т. е. эксплицировать самый важный признак предмета. Тем самым диалектика своеобразно синтезирует научные достоинства эклектики и софистики. Можно ассоциировать эти три метода с тремя метафорическими образами ученых, нарисованных Ф. Бэконом в его «Новой Атлантиде», — муравья, паука и пчелы.

Характерным примером ориентации на метод эклектики может служить концепция религиоведа Дж. Смита из Чикагского университета. Американский ученый предлагает заменить онтологическую тему сущности религии таксономической темой классификации религий, поскольку реальное религиозное поведение людей никак не похоже на теоретический конструкт «религия»

(см.: *Smith J. Z.* Religion, Religions, Religious // Critical Terms for Religious Studies. Chicago, 1998. P. 281). Однако вряд ли следует безоговорочно соглашаться с предложением Дж. Смита, поскольку хорошо известно логико-методологическое правило, что всякая корректная классификация должна строиться только на каком-нибудь одном исходном основании; «сборная» же классификация по разным логическим основаниям некорректна.

Многие российские исследователи религии так же, как и Дж. Смит, полагают, что бесполезно пытаться отображать сущность религии в каком-нибудь одном генеральном определении через традиционное указание рода и видового отличия. «По отношению к религии, — утверждает И. Н. Яблоков, — формально-логическая дефиниция через указание рода и видового отличия неплодотворна» (Основы религиоведения : классический университетский учебник / под ред. И. Н. Яблокова. М., 2005. С. 47). По его мнению, в отличие от бесплодного поиска единой сущностной дефиниции, более целесообразным могло бы стать коллекционирование и соположение множества дефиниций различных аспектов религии, а именно перечисление тех разнородных дефиниций религии, которыми своеобразно оперируют философы, социологи, психологи, культурологи, этнологи и др.

Например, сторонники указанного методологического подхода предлагают включать в «комплексное» определение религии следующие тезисы: 1) религия в своей сущности исключительно социальна (но вряд ли с этим согласился бы, скажем, У. Джемс); 2) религия есть общественная подсистема; 3) религия зависит от материального производства; 4) религия является способом преодоления человеческого отчуждения; 5) религия копирует действительность сквозь призму отражения несвободы и зависимости; 6) религия представляет собой феномен культуры.

Перечисленные черты в самом деле присущи многим (но не всем) реальным религиям. Вместе с тем точно такие же особенности присущи многим иным формам общественного сознания. В таком случае чем же религия принципиально отличается от мифологии, искусства, морали и пр.? Каким надежным критерием

для регистрации «религиозной организации» должен руководствоваться, скажем, чиновник министерства юстиции? Приведенная выше «комплексная» дефиниция религии не позволяет удовлетворительно ответить на эти резонные вопросы. В ней не учтено требование выделять «главное и решающее звено». Следовательно, процесс ее конструирования в целом вписывается именно в научную парадигму эклектицизма. Такой подход, повторим, имеет ощутимое научное значение, но тем не менее он является лишь пролегоменами к какой-нибудь будущей универсальной дефиниции религии.

Важно заметить, что довольно широкое применение метода эклектики в научном религиоведении вызвано особо сложными обстоятельствами философского, мировоззренческого и идеологического плюрализма, которые существенно затрудняют построение дефиниции религии через какое-нибудь родовое понятие и видовые отличия. Определение религии через перечисление множества аспектов всех религий, в частности, обусловлено толерантным намерением оптимально учесть сложившиеся религиоведческие реалии и разногласия. Вместе с тем попытаемся все же пойти традиционным путем и отыскать единое сущностное определение понятия религии в соответствии с правилами формальной логики.

Полагаю, вопрос о сущности религии есть в первую очередь фундаментальная проблема именно философии религии (но вовсе не социологии религии, не культурологии религии, не психологии религии и т. д.). Согласно христианской метафизике, сущность религии метасоциальна, ибо источник религии — трансцендентный Бог. Напротив, в свете марксистской философии сущность религии социальна, поскольку марксисты понимают религию как продукт всеобщей человеческой фантазии и специфических социально-экономических условий. Противостояние мировоззренческих альтернатив объективного идеализма и материализма — главная причина полярности решений важнейших религиоведческих вопросов и неустранимого плюрализма в онтологии религии.

Философия религии, как идейное ядро академического религиоведения, постоянно стремится к универсально-абстрактной дефиниции религии, обобщающей признаки максимально широкого круга разнообразных культов и конфессий. В отличие от философа, теолог намеренно ограничивает свой анализ узким кругом теизма и предлагает более конкретное понятие религии, адаптируя ее к апологии собственной веры. Например, апологетическая христианская теология понимает религию не просто как «связь с Богом», но как такую веру в Бога, которая непременно вписана в уникальность христианской Благой вести.

Повторим, что в научном религиоведении эклектическому пути выяснения сущности религии методологически противоположен путь софистики. Религиовед-софист намерен теоретически абстрагировать единственный и самый главный признак религии «вообще». Софиста мало увлекает эмпирический «принцип всесторонности». Однако «универсальная» дефиниция религии, сформулированная на логическом основании найденного софистом признака, обычно не выдерживает профессиональной религиоведческой критики. Указанный софистом признак на деле оказывается либо не самой важной чертой религии, либо просто игрой его ума. Софистические дефиниции религии чаще всего возникают из-за логических ошибок либо слишком узкого, либо чересчур широкого определения.

Характерный пример ошибки узкого определения — традиционная для европейцев дефиниция религии как «веры в Бога или богов», поскольку под нее не подпадает великое множество нетеистических религий (скажем, классический буддизм или даосизм), и к тому же религия — не только специфическая вера, но также разновидность особого фундаментального знания. Другой пример софистической выдумки — определение религии как «веры в сверхъественное»; этим определением предпочитает пользоваться, например, марксистский атеизм.

Перечислим (в дополнение к упомянутым выше) самые распространенные софистические дефиниции религии, основанные

на вольных или невольных логических ошибках широкого либо узкого определения понятия религии. Религия есть:

- чувство зависимости человека от бесконечного (Ф. Шлейермахер);
- символика первобытных мифов о природе (М. Мюллер);
- вера в невидимые духовные существа (Э. Б. Тайлор);
- олицетворение и умилостивление мощных природных сил (Дж. Фрейзер);
- фантастическое отражение в форме неземных сил таких внешних обстоятельств, которые господствуют над человеком (Л. Фейербах, Ф. Энгельс);
- чувство священного (Дж. Хаксли); связь со святым (Р. Отто); «переживание священного» (И. Вах);
- универсальный невроз навязчивости в форме защиты от чувства внутренней неуверенности и страха (З. Фрейд);
- ритуальная культивация социально принятых ценностей (Д. Фишер);
- космически правильное устроение своего духа (М. О. Гершензон);
- вера в судьбу (Д. Б. Пратт);
- система истин, способная переделать характер признающего ее человека (А. Н. Уайтхед);
- стремление во что бы то ни стало отстоять всеобщую ценность какого-либо идеала (Дж. Дьюи).

И это далеко не все из распространенных софистических формул религиозности человека. Автор каждой из них обобщил факты, интуитивно относимые к тому или иному аспекту религии, и нет достаточных научных оснований (если не принимать во внимание политико-идеологических соображений) отбрасывать любую из этих формул как безусловно ошибочную. Но, вероятно, реальная противоречивая сущность религии не сводится ни к одной из вышеназванных дефиниций.

Сущность (лат. *essentia*, т. е. концентрат бытия), понимаемая в диалектике как бесконечная совокупность внутренних возможностей и отношений, исключительно подвижна, и любой

компонент сущности может стать решающим на том или ином этапе своего овеществления. Перечисленные дефиниции религии, взятые вместе в изменяющихся пропорциях и взаимопереходах, относятся к уже изученному учеными уровню сущности религии. По нашему мнению, для обобщенного категориального выражения этого уровня требуется соответствующая интегральная сущностная дефиниция религии, диалектически снимающая в себе все те частные и спорные определения, которые были упомянуты выше.

Образованный и вдумчивый читатель без особого труда обнаружит, что перечисленные формулы религиозности человека суть продукты безграничной экстраполяции и широкого определения понятия религии, либо, наоборот, они основаны на чересчур узкой дефиниции. Гораздо сложнее вскрыть софистический характер дефиниции религии как «веры в сверхъестественное», поэтому более подробно обсудим и критически оценим это расхожее определение.

§ 2. Софистический характер дефиниции религии как «веры в сверхъестественное»

Часто о религии говорят как о вере в сверхъестественное бытие каких-либо существ, вещей или отношений к ним. Но что такое сверхъестественное? Сверх того, что «есть» — сверх бытия? Или сверх существования, наличного бытия, сотворенной природы? Одни философы раскрывают «сверхъестественное» через понятия сверхчувственного, нетелесного, непротяженного существования — как чего-то, не обнаруживаемого внешними органами чувств человека и приборами. Другие придают ему более узкий смысл: сверхъестественное — это особое гипотетическое измерение иного пространства, в котором душа может обитать без земного тела («загробный мир»).

Многие религиоведы-аналитики все-таки избегают понятия сверхъестественного из-за расплывчатости и парадоксальности его смысла. В европейской культуре специфическое представление

о сверхъестественном, вероятно, восходит к трактовке Платоном и в особенности неоплатоником Плотином понятия Единого: Единое — это сверхбытие, сверхъестина, и потому нелогично утверждать, что оно обладает бытием. Истоком всего сущего, по Плотину, служит Единое, которое выше всякого «есть». Бытие производно от Единого, т. е. бытие не изначально, а вторично. Выходит, непроявленного Бога неточно именовать «Тот, Кто есть», ибо Бог «сверхъестествен», а термином «быть» следует обозначать лишь творения и проявления Бога. Бог — это Единое, а бытие же — это продукт творчества Бога. Концепция Плотина логически противоречива, так как в ней: а) «Единое» искусственно оторвано от объединяемого «многого»; б) непроявленное «Единое» объявляется изначально несуществующим и не имеющим непосредственного бытия, так что невозможно ни утверждать, что Бог есть, ни отрицать этого.

У Плотина немало последователей среди неортодоксальных христиан. Возможно, именно к его концепции восходит логически бессмысленное суждение о Боге как о «сверхъестественном начале того, что есть», противоречащее всем священным книгам монотеистов. Любопытно, что, облегчая себе критическую работу, многие атеисты определяют религию как *ложную* веру в сверхъестественное, не обнаруживая в понятии сверхъестественного никакого реального содержания. Их критика нацелена на несуществующий предмет, т. е. беспредметна.

Обычно справочные издания определяют сверхъестественное как нечто, стоящее над физическим миром, миром изменений, и не повинующееся законам физической природы. Антиподом материального мира считают мир нематериальный. Значит ли это, что «сверхъестественность» приписывается нематериальному миру, будь то мир объективных идеальных сущностей или субъективный мир сознания? Мир нематериальных объективных сущностей, по определению, не подчиняется законам физического изменения; он непреходящ, неизменен, неподвижен. Но вряд ли следует говорить, что сверхъестественное — это метафизическое. По Аристотелю,

сверхфизическое имеет бытие, хотя бы потенциальное (в смысле «чистой формы»).

Субъективный мир человеческого сознания также невозможно описать в терминах физической науки и объяснить действием законов механики, оптики или электродинамики. Вместе с тем современная физика расширила представление о формах объективного существования, когда ввела понятие виртуальных (неметрических, непротяженных) феноменов. Общая теория систем оперирует идеей нелокализованности (и в этом смысле — нематериальности) тотального свойства системы. Системное свойство, информация, функциональное существование, виртуальный процесс — все это понятия, не описываемые теориями вещества и поля, но подпадающие под общее понятие «объективное физическое существование», которое по своему общенаучному смыслу гораздо шире, чем понятие материального мира. Выходит, физическая реальность включает в себя не только материальное, но также объективное нематериальное существование виртуальных процессов и изменений.

Под определение сверхъестественного вполне подходит «виртуальное-физическое». В философии применяют понятия метафизического бытия, субъективного существования и физического существования. Никому из философов не приходит в голову, например, называть человеческое сознание «сверхъестественным». В метафизическом же усматривают высшую форму существования, но вовсе не сверхъестественное, не сверхбытие. Имена Бога в Библии или Коране означают истинное бытие, но никак не небытие или сверхбытие. Невозможно не только помыслить, но даже поминать сверхъестину, сверхсовершенство, сверхбожественное. Ни одна из реальных религий на деле не опирается на веру в «сверхъестественное».

Логическим антиподом естественного выступает искусственное. Но резонно ли именовать искусственное «сверхъестественным»? Искусственное есть, прежде всего, физическое, преобразованное человеком, и оно обладает предикатом существования, т. е. не является сверхъестественным. Стало быть, и для материалиста,

и для идеалиста «сверхъестественное» — пустое понятие, фикция. К нему обращаются по чисто психологическим причинам, когда сталкиваются с ситуацией невыразимости мысли о Боге. Бог «не похож» ни на одну из известных форм существования. Бог настолько запределен, что, казалось бы, проще говорить: «Он сверхъесть, за всем этим, сверх всякого нечто, метареален» и т. п. Впрочем, когда затрудняются описать некое неясное явление, то довольно часто терминологически закрепляют предмет неясной мысли приемом добавления к ранее известному термину слов-приставок: 1) «сверх» или «над» (например, супермен); 2) «после» (например, посткапитализм); 3) «вне» (экстрасенс); 4) «как бы» (квазиупругость).

Чтобы разрешить логическую трудность, заключенную в понятии сверхъестины, незаметно подменяют понятия бытия («есть») или существования («экзистенции») понятием природы («натуры») и говорят: сверхъестественное — то же, что и сверхприродное. Английское слово «supernatural» по-русски означает «сверхъестественное». Получается еще бóльшая путаница. Природное — это нечто, относящееся к роду (к древнеславянскому богу по имени «Родь»), порождающему началу. Если верить, что Бог есть Отец и родоначальник всех видимых космических форм и незримых законов мироздания, то логически противоречиво говорить о Боге как о супранатуральном, не различая при этом природу творящую и природу сотворенную.

Исторически за термином «природа» сохраняется значение чего-то скрытого, сверхчувственного, внутреннего («то, что растет само по себе»), хотя современное обыденное мышление придает этому термину смысл поверхности: природа — это то, что нас окружает, что мы видим вокруг. Обычно словом «природа» обозначают либо первоначальную сущность (ядро) вещи, либо всю совокупность вещей, не тронутую человеком. Пантеизм приравнивает природу к Богу, а монотеизм разделяет и противопоставляет их. Слово «природа» (греч. *φύσις*; лат. *natura*) обозначает: 1) все неискусственное — то, что раскрывается из себя, подобно раскрытию бутона розы, и растет само по себе, вне власти человека (рост

растений и животных, разгул стихий, перемещение звезд, круговорот времен года и пр.); 2) выведение себя наружу из утаенного и превращение в самостоятельное целое; 3) также то, что выросло в процессе этого самопроизвольного роста; 4) внутренний закон вещи, ее сущность.

Античные материалисты называли «природой видимых вещей» незримые атомы, стихии, первоэлементы; идеалисты учили о божественной или об объективно-идеальной природе наличного мира. Прогресс в средневековой теологии был достигнут с различением в общем понятии природы двух видовых понятий — натуры творящей (нерожденной, первой) и натуры сотворенной (тварной, физической). Творящая природа (Бог) обладает бытием, а сотворенная — существованием; Бог сверхсуществует, но он есть. Быть — вовсе не значит непременно находиться в данное время в каком-либо месте. Дух дышит там, где хочет. Дух вездесущ и вечен, вневременен, бытийствует. Закон сотворенной природы вездесущ лишь внутри области физического существования. Иоанн Скот Эриугена (810–877) различил четыре природы: творящую и несотворенную; нетворящую и сотворенную; творящую и сотворенную; несотворенную и творящую.

Итак, по-видимому, есть только один разумный способ оправдать метафору-псевдопонятие «сверхъестественное» — определять «сверхъестественное» посредством противопоставления творящей и физической (сотворенной) природы. «Сверхъестественное» — то, что не существует физически и обладает первородным (первоприродным) бытием; это квазипонятие означает освобождение от тварной ограниченности и от подчинения необходимости. Только в этом специально оговоренном и крайне узком смысле бытие Бога «сверхъестественно», а религия как связь с Богом предполагает веру в «сверхъестественное». Если же принять дефиницию «религия есть вера в сверхъестественное» за генеральное сущностное определение всякой религии, то ее следует оценить как софизм.

Можно ли в философии религии вывести такую единую обобщающую формулу, которая бы диалектически снимала в себе все многообразие существующих в религиоведении дефиниций тех

или иных аспектов религии? Многие современные исследователи религий не верят в возможность такого обобщения, памятуя о бывших ошибках поспешных и наивных обобщений в религиоведении и призывая к осмотрительности. Быть может, правы те, кто руководствуется принципом «наблюдать все больше и больше, а обобщать все меньше и меньше» (А. Пуанкаре)? Тем не менее полагаю, что именно великий русский мыслитель В. С. Соловьев хорошо обосновал искомую интегральную формулировку сущности религии, отвечающую духу диалектического метода и преодолевающую недостатки эклектических и софистических определений.

§ 3. В. С. Соловьев: диалектический характер дефиниции религии

Обратимся в первую очередь к работе В. С. Соловьева «Чтения о Богочеловечестве» и обсудим развиваемую в ней мысль о предельной сущности всякой религии. В. С. Соловьев пишет: «Религия, говоря вообще и отвлеченно, есть связь человека и мира с безусловным началом и средоточием всего существующего»; «Религия есть воссоединение человека и мира с безусловным и всецелым началом…» (*Соловьев В. С.* Чтения о Богочеловечестве // Соч. : в 2 т. М., 1969. Т. 2. С. 5).

Безусловное начало всего существующего в философии обозначается латинским термином «absolutus»; говоря иными словами, религия — это связь человека и мира с Абсолютом. Данная формулировка, развивающая традицию Л. Ц. Ф. Лактанция («*religio* есть связь с Богом»), удивительно универсальна, годится для описания всех типов религии — космоцентрических, социоцентрических и эгоцентрических (см.: *Пивоваров Д. В.* Абсолют // Современный философский словарь / под ред. В. Е. Кемерова. Лондон, 1998. С. 5–6).

Широкому распространению понятия «Абсолют» в философии способствовали Николай Кузанский, М. Мендельсон и Ф. Якоби, И. Г. Фихте, Ф. В. Й. Шеллинг, Г. В. Ф. Гегель и др. Постепенно

Конец ознакомительного фрагмента.
Для приобретения книги перейдите на сайт магазина «Электронный универс»:
e-Univers.ru.