

Философия религии Е. Аринин [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке  
<http://filosoff.org/> Приятного чтения!

Философия религии Е. Аринин.

Введение.

Актуальность исследований принципов познания сущности явлений в религиозоведении обусловлена своеобразием современного этапа общественного развития как в нашей стране, так и в мире в целом. На смену глобальному идеологическому противостоянию приходят новые реальности социального бытия, ожидания действительного воплощения в жизнь фундаментального принципа свободы совести, утверждающего в обществе, с одной стороны, принципиальную плюралистичность, толерантность и открытость, а с другой – порождающего активизацию многообразных форм духовного консерватизма, фундаментализма и традиционализма.

В этой связи особую роль начинает играть религиозоведение, освоение которого представляется необходимым для «становления каждого человека как личности, для формирования его духовной культуры». Наряду с формированием демократических институтов наблюдается и усиление опасности перерастания личных свобод в беспредел произвола и зверства терроризма, причём ареной политического противоборства все чаще становятся межконфессиональные отношения, грозя усилением общей напряженности и трагедиями новых религиозных войн.

Многолетние традиционные представления о религии преимущественно как об иллюзорном отражении действительности, носящем принципиально антинаучный характер, породили сегодня обратную картину. Теперь нередко все светское начинает считаться «атеистическим», «безбожным» и «бездуховным». Да и в самой религии допустимыми порой начинают считаться только традиционные формы (православие, ислам, буддизм или даже шаманизм), тогда как так называемые «новые религии» безоглядно осуждаются как «тоталитарные секты». Такого рода терминология встречается не только в конфессиональных, но и а секулярных изданиях.

Очевидно, что отмеченные социальные тенденции нуждаются в глубоком и всестороннем осмыслении, требующем как широких социологических исследований, так и глубокого методологического анализа. Крушение государственной идеологии и возникновение своего рода «рынка идей и мировоззрений» пробудили в первые годы перестройки взрывной интерес не только к традиционным для России религиям, но и к совершенно новым религиозным движениям, частично пришедшим к нам из других стран, а частью возникшим на нашей почве. Массовыми и обыденными явлениями сегодня стали различные эзотерические курсы и сеансы, многочисленные оккультные издания, оздоровительные «духовные технологии» и спортивные школы восточных единоборств, опирающиеся на определенную духовную практику. Самым существенным образом ситуация сказывается на системе образования, традиционно ориентированной на передачу знаний и ценностей от одних поколений к другим. «Деидеологизация» образования, призванная освободить программы и учебные курсы от устаревшей политической софистики, грозит обернуться децивилизацией и деаксиологизацией, разочарованием в каких бы то ни было ценностях вообще, помимо сугубо прагматичных и «ощутимых». Вакуум легитимных, поддерживаемых государством и принимаемых гражданами ясных духовных приоритетов заполняется могущественнейшей магией и мифологией средств массовой информации, властью многочисленных имиджмейкеров. Духовное возрождение, на которое иногда делали и делают еще сегодня ставку как на волшебное средство решения политических и экономических проблем, очевидно, не оправдывает возлагавшихся на него упований. Само по себе, без взвешенной и продуманной государственной политики в тонкой и болезненной сфере взаимодействия убеждений, стихийное возрождение оборачивается феноменами «Великого Белого Братства» и «АУМ Сенрике», раскованностью эротизма и мистикой оккультизма, преступностью сатанизма, вспышками фанатизма и нетерпимости самого разного рода, осквернением кладбищ, памятников, культовых зданий, оскорблениями чувств верующих и убийствами духовных лидеров.

Низкая методологическая культура тиражируемых средствами массовой информации публикаций, очевидная порой предвзятость и ангажированность их содержания, отсутствие единого подхода к традиционным и новым религиям среди специалистов, представителей государственных структур и самих конфессий препятствует сегодня нахождению общего основания для соотнесения противостоящих точек зрения. Необходимость встать над односторонними позициями адептов разных мировоззренческих позиций делает чрезвычайно актуальным анализ типологических подходов к проблеме и тех методологических оснований, на которые они опираются.

Прежде всего это проявляется в самом общем понимании того, что скрывается

Философия религии Е. Аринин [filosoff.org](http://filosoff.org)  
за словом «религия». Только объективный научный анализ основных представлений о сущности и явлениях религии как предмете и объекте религиоведческой рефлексии позволит преодолеть обособленность и одно-сторонность многообразных трактовок этих проблем. Именно этому аспекту религиоведческой методологии и посвящена в основном данная работа. Основным материалом для исследования стали как многочисленные публикации в современной российской печати, так и классические произведения философов, теологов и религиоведов, ученых других отраслей знания, исследующих сложный и многоаспектный феномен религии, а также учебные пособия по религиоведческой проблематике, специфически преломляющие научное понимание проблем в целях преподавания.

В свете сказанного представляется чрезвычайно важным анализ опыта методологического осмысления религии как в нашей стране, так и в международном сообществе, что позволит адекватно и корректно осветить основные представления о специфике, происхождении и формах развития религии в контексте европейской и мировой культуры. В нашей стране сегодня это исследование обретает еще и очевидное нравственное содержание, позволяя, с одной стороны, вернуть религии ее достойное место в общественной жизни, а с другой – методологически обосновать необходимость уважения права каждого гражданина на свободу совести, предотвратить усиление клерикализма, фанатизма, религиозной нетерпимости и нового мракобесия в обществе. Это делает чрезвычайно актуальными как анализ проблемы научно-методологического обоснования необходимости диалога носителей разных убеждений, так и утверждение необходимости воли к взаимопониманию и терпимости в отношении инакомыслящих и инаковерующих.

Сегодня в обществе и литературе, с определенной мерой неизбежных в таких случаях условности и схематизма, можно отметить оформляющееся противостояние трех типов мировоззренческих субкультур, активно конкурирующих между собой. Помимо традиционно противопоставляемых в европейской культуре последних четырех столетий «религии» и «атеизма», в последние десятилетия в массовом быденном сознании все громче о себе начинает заявлять и «новый политеизм». Он представляет собой возрождающиеся феномены дохристианских и донаучных мировоззренческих форм, которые в средствах массовой информации и некоторых научных публикациях иногда еще обобщенно называют «эзо-терикой», «неоязычеством», «окультизмом».

Сегодня международное и российское законодательство защищают право индивида на свободу совести, гарантируя возможность его самоидентификации с той или иной конкретной традицией. Это, однако, не означает, что все традиции и субкультуры равноправны, тождественны и взаимозаменяемы. Секуляризм как рациональная установка на законность и научность лежит в основе современной научно-технической цивилизации, вытесняя эзотерику и религию в относительно маргинальную сферу личных и субъективных мировоззренческих предпочтений.

Колдун, экстрасенс или священник не могут заменить честного политика, квалифицированного врача или инженера. Произведения современных астрологов не тождественны космогоническому мифотворчеству наших предков.

В то же время именно религиоведением и культурологией каждая из субкультур может быть осмыслена как элемент некоторого целого, играющий определенную социальную роль. В философской литературе распространенным является общее деление мировоззрения на три типа – «житейское, религиозное и философское», что близко к выделяемым в историческом плане «мифологическому», «религиозному» и «философ-скому» типам мировоззрения. Такие типологии созвучны антропологической концепции Б.Малиновского, различающего магию, религию и науку в качестве трех соевечных измерений гармоничного отношения человека с миром. Во всех этих классификациях выделяемые типы мировоззрения признаются закономерными и необходимыми этапами или формами отношения человека с миром.

Эти мировоззренческие позиции образуют те или иные самовоспроизводящиеся локальные духовные пространства, отличающие один регион от другого и одну историческую эпоху от другой. Каждая из субкультур имеет сегодня свои средства массовой информации, международные связи, организационные структуры, идеологические концепции и волю к самоутверждению, рождающие мировоззренческий плюрализм, напряженность противопоставляющихся духовных исканий, взаимную критику, иногда и самокритику, ведущие к поиску путей для диалога.

Тем самым они совершенно определенно обретают объективно-надличностный характер, создавая удивительное многообразие и богатство локальных, региональных, национальных и континентальных культур, оказывающих обратное влияние на формирование личных мировоззренческих позиций. Религиоведение призвано разработать современную методологию, способствующую объективному постижению сложного и многоаспектного феномена религии и позволяющую дать

Философия религии Е. Аринин [filosoff.org](http://filosoff.org)  
рекомендации для деятельности государственных структур с целью поддержания гармоничной духовно-нравственной атмосферы в обществе. Определенный практический опыт в этом направлении стал накапливаться и в Архангельске, где с 1993 года развивается сотрудничество в сфере религиозно-исследовательских исследований в рамках международного проекта «Экология духа». Проект объединил университетских преподавателей, ученых и теологов России, Норвегии, Швеции, Германии и США, сотрудников министерств, департаментов образования и образовательных учреждений разных уровней в поисках возможностей взаимопонимания и диалога в сложной сфере осмысления путей духовного становления личности. Универсальное и локальное, родное и вселенское здесь полагаются не отрицающими, но дополняющими друг друга, взаимообогащающимися в своем диалоге и продвижении к истине как полноте постижения целого. Концепция проекта и ход его реализации многократно освещался в научных публикациях и в прессе. Автор глубоко признателен всем, кто оказал помощь и дал ценные советы при чтении рукописи, способствуя выходу книги:  
сотрудникам Министерства общего и профессионального образования Российской Федерации Бруднову А.К., Костиковой М.Н., По-лык-овской О.А.;  
сотрудникам кафедры философии религии и религиоведения философского факультета Московского государственного университета им.М.В.Ломоносова Яблокову И.Н., про-фес-со-ру, доктору философских наук; Никонову К.И., про-фессору, доктору философских наук; Красникову А.Н., до-центу, кан-ди-дату философских на-ук;  
про-фессору кафедры философии Финансовой Академии при Правительстве РФ, доктору философских наук Скибицкому М.М.;  
профессору кафедры философии ИПК Московского государственного университета им.М.В.Ломоносова, доктору философских наук Кантерову И.Я.;  
про-фессору, доктору философских наук Югаю Г.А.;  
ректору Поморского государственного университета им. М.В.Ло-мо-но-со-ва, профессору, доктору исторических наук Булатову В.Н.;  
главному специалисту департамента образования администрации Архангельской области Баскакову Н.В.;  
сотрудникам областного Центра христианской культуры Карпунину С.И., Тарасовой Н.Л.;  
участникам проекта «Экология духа»;  
зарубежным коллегам, участникам проекта «Экология духа» профессору Р.Кристиансену (университет Тромсе, Норвегия); профессору С.Андерзену (университет Умео, Швеция); профессору С.Бергману (Гетеборгский университет, Швеция); профессору Г. Ю.Фраасу (Мюнхенский уни-верситет, Германия);  
директору издательства Поморского государственного университета Базаркиной В.П.;  
сотрудникам НИИЦ «Центроконцепт» Поморского го-су-дар-ственного университета;  
родителям, жене Валерии и детям.

## ГЛАВА 1

### СТАНОВЛЕНИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О СУЩНОСТИ ЯВЛЕНИЙ В РЕЛИГИОВЕДЕНИИ

#### 1.1. Проблема постижения сущности религии

Современная социально-политическая обстановка в России неразрывно связана с мировоззренческими ориентациями ее граждан, с широко обсуждаемыми в прессе проблемами религиозного возрождения страны и межконфессиональных взаимоотношений традиционных религий между собой, с нетрадиционными и с секулярным гуманизмом. Ширится беззастенчивая эксплуатация религиозных символов и лозунгов в политических интересах различных противоборствующих групп, нередко нагнетающих атмосферу всеобщей религиозной нетерпимости и подозрительности.

Обеспечить стабильность и процветание современному государству могут только экономическая устойчивость, строгий правопорядок и совершенная система образования. В последние годы активно разрабатывалось законодательство, регламентирующее сферу свободы совести и отношений религиозных объединений, а в учебных заведениях появились новые программы и курсы по религиоведению, истории и философии религии. В этой связи особую значимость приобретает категориальный понятийный аппарат, применяемый для описания и объяснения данной области социального бытия.

Актуальным становится обращение к методологическим проблемам религиоведческой науки, к переосмыслению сложившихся подходов к исследуемой

проблематике. Религиоведение понимается как наука, изучающая «закономерности возникновения, развития и функционирования религии, ее строение и различные компоненты, ее многообразные феномены, как они представляли в истории общества, взаимосвязь и взаимодействие религии и других областей культуры» .

Уже в самом названии «религиоведение» содержится возможность альтернативного его истолкования, заключающаяся в поляризованности самого общего понимания как «ведения», так и «религии» в современной культуре. С одной стороны, особенностью терминов, заканчивающихся на «-ведение» (источниковедение, искусствоведение, кантоведение, сектоведение в богословии и т.п.), является то, что они отражают позицию внешнего рассмотрения исследуемого предмета. Так, к примеру, в православной апологетике «сек-то-ведом» считается именно православный богослов, а не сам адепт «сектантского» (с точки зрения православного богословия) исповедания, так же как и «кантоведение» не тождественно «кантианству». Само светское «религио-ве-дение» возникает в XIX веке в оппозицию конфессиональной апологетике как академическое, научное исследование. «Веде-ние» в этих случаях противопоставляется как внешняя и объективная позиция беспристрастного наблюдателя заинтересованности, вовлеченности, субъективности и односторонности позиции «адепта».

С другой стороны, слово «ведение» может выражать и собственно «внутреннее», целостное постижение сущности исследуемого предмета, дающее возможность им «ведать» и осуществлять его «ведение», или управление данными феноменами, как это подразумевается в словах «природо-веде-ние», «правоведение» или «ведомство» . Именно внутрен-няя убежденность в подлинности только своего понимания бытия как уникального и единственного по своей абсолютной значимости «ведения» служила мощным импульсом «по-ведения», приводившего к трансформации духовного мира отдельных индивидов, народов и целых континентов.

Единство внешнего и внутреннего, целостное представление о феномене, полнота охвата его фундаментальных признаков непосредственно зависят от тех методологических предпосылок, из которых исходит исследователь.

Религиоведение сегодня не останавливается на односторонности признания, с одной стороны, что только верующий способен постичь глубины своей религии, или, с другой, что только дистанция позволяет правильно смотреть на явление. Истина видится в переходе к диалогу внешнего и внутреннего. В этой связи очевидно, что проблемы методологии религиоведения неразрывны с проблемами методологии научного познания, с фун-даментальными разработками общей теории познания.

Поляризованность характерна и для основных значений слова «религия». Словари фиксируют две группы прямых языковых значений данного слова ? субъективно-лично-ст-ние (религия как индивидуальная «вера», «религиоз-ность») и объек-тивно-общие (религия как институциональное «ве-ро-исповедание», «богопочитание», «конфессия», традиция). В переносном смысле «религией» называют вообще все, чему поклоняются.

Этимологические исследования слова «религия» позволяют установить общие этапы развития его содержательных характеристик. Этимология показывает, что слово «религия» сравнительно недавно вошло в русский язык, только с XVIII века оно начинает употребляться в общеевро-пей-ском значении «должного», легитимного «вероисповедания» и «благочестия». В Европе слово «religio» долгое время обозначало объективное отношение ? принадлежность к «Ес-сле-сия», христианской Церкви, воспринимавшееся как универ-саль-ное отношение Бога и человечества, в подлинной форме представлявшееся «монашеским образом жизни» или осуществлением соответствующей «ритуальной обрядности» – в этом смысле использует данный термин еще Иероним в «Вульгате» .

В свою очередь христианством это слово было заимствовано из обыденной латыни, где оно, по мнению Цицерона, обозначало только полезные государству верования в отличие от вредных, называемых «суеверие», «superstition».

Религия здесь виделась опорой римского патриотизма, а поскольку «римскость» тогда понималась как собственно «че-ловечность» вообще, то и человечности как таковой.

Само христианство, не соответствовавшее римским пред-ставлениям о благочестии, отсылось чиновниками империи к «суевериям» вплоть до IV века, до его утверждения в качестве официального государственного культа. С Лактанция начинаются трактаты «religio» как «подлинной» (хри-стианской) «связанности с Богом», «благочестивости», но и позднее, в V веке, «Августин жаловался, что в латинском языке нет слова для обозначения вообще отношения человека к Богу». Это объективное отношение стало выражаться христианской «теологией» как догматической формой рационально-мистического постижения верующими основ подлинного личного бытия или оснований

«religio». Теология противопоставляла своим «каноническим» верованиям неканонические – «язычество» и «ересь», причем как мистичность Григория Паламы, так и рациональность Ария могли быть и оказывались квалифицированы как «ересь».

Собственно автономно-субъективное значение слово «ре-лигия» приобретает только в эпоху Возрождения, когда Марсилио Фичино начинает трактовать «религиозность» как внутреннее природенно-инстинктивное стремление человека к «всеобщей религии» (христианству), как универсальную «христо-ориентированность». Дальнейшая смена акцентов с объективного на субъективное понимание усиливается с выхо-дом на европейскую арену протестантизма Лютера, Цвин-г-ли и Кальвина, противопоставлявших «истинную», имманентную личности религию и религиозность «ложной», церковно-католической.

В Германии XVIII века проблема разрабатывается И.Кантом в контексте отношений моральности и религии, и универсальная «чистая религия разума» начинает противопоставляться историческим и многообразным верам «от-крово-ния». И.Фихте выделил «религиозность» в качестве важнейшей цели воспитания и образования, понимая ее как навык личности поступать и мыслить добродетельно, в противоположность «теологии» как абстрактно-рацио-на-лис-ти-чес-ко-му теоретическому представлению о Боге. Ф.Шле-й-ер-ма-хер сущностью религий считал универсальную эмоциональную личностную «религиозность», или целостное переживание своей связи с Богом, живое чувство зависимости индивида от высших сил.

В дальнейшем складываются две тенденции словоупотребления термина «религия». С одной стороны, он понимается как собирательное понятие, обозначающее эмпирические социальные «явления», множество конкретных религий, противопоставляясь пониманию «религии» как термину, выражающему единое «основание», «сущность», «элементы» этих явлений (Гегель, Фейербах, Тайлор и др.). С другой стороны, личностная иррациональная религиозность «живой веры» начинает противопоставляться безлично-универсаль-ным рациональным систематизированным «конструкциям» теологии и науки (С.Кьеркегор, Ф.Ницше, К.Барт, М.Хай-деггер, сторонники теологии «смерти Бога»).

Таким образом, в европейской культуре термин «ре-ли-гия» относился как к античному политеизму, так и к христианскому тринитарному монотеизму; как к объективно существующим массовым конфессиям, исповеданиям, эксплицирующимся в универсальных теологических системах, так и к переживанию уникальной субъективной устремленности к Богу, Трансцендентному, Абсолютному, Сакральному; как к объективным феноменам, эмпирическим явлениям, так и к их теоретической сущности, универсальным основаниям. Такое многообразие конкретных значений рассматриваемого термина может выступать поводом для отказа от исполь-зо-ва-ния самого термина «религия» в силу его неопределен-ности и замещения его более инструментальными, корректными и однозначными понятиями – «исторически сложившаяся традиция» и «личная вера мужчин и женщин».

Соответственно, религиоведение выступает как постижение единства всего этого многообразия, что ставит проблему его собственного статуса: является ли оно только единой «областью исследований», совокупностью вполне самосто-я-тельных филологических, исторических, философских, антропологических, социологических и психологических разработок, связанных только предметом, или же оно выступает как отдельная самостоятельная дисциплина, со своим категориальным и методологическим аппаратом. Эта проблема оказывается неразрешимой на этимолого-филологическом уровне анализа. Требуется переход к более глубокому, «субэтимологическому» уровню рассмотрения, позволяющему вскрыть причины того или иного словоупотребления в разные эпохи и его эволюцию. В этой связи основное внимание в данном исследовании будет сосредоточено на анализе как распространенных концепций «религии» и «рели-гиозности», так и форм общего понимания самих возможностей постижения, «ведения» данного феномена, которые и будут служить в качестве явных или неявных предпосылок необозримого числа конкретных исследовательских концепций и методик. На этом этапе исследование сталкивается с фундаментальным противостоянием в современной культуре двух позиций в понимании «ведения» религии – «внутренней» и «внешней», или «конфессиональной» и «светской».

Так, в изданиях Русской Православной Церкви религию обычно определяют как «исповедание личного, духовного, совершенного надмирового Начала ? Бога» . «Религии» в этом смысле противопоставляются «формы ее вырождения» ? шаманство, магия, колдовство, вера в астрологию, сциентологию, йогу, философию, социологию, этику. Эти феномены культуры квалифицируются как «псевдо-религиозные явления», и они «суть лишь результат ... дегградации, распада, извращения, часто сознательной подделки» собственно «религии», под

которой подразумевается православие. Данные трактовки сегодня появляются в учебных пособиях светского характера, явно или неявно представляя позицию Русской Православной Церкви в качестве универсальной. Такое расширение, однако, является логически неправомерным, ибо отмеченные выше характеристики неприменимы к другим российским и зарубежным конфессиям, например к буддизму, который, тем не менее, и православными авторами относится к категории «религия».

Такое понимание религии можно назвать «конфесс-сиоцентризмом», который в истории способствовал как самоутверждению конфессий в обществе, их влиянию на разнообразные формы культуры, так и обоснованию и оправданию бесчисленных репрессий в отношении «иных», как «псевдоверующих». Еще в начале XX века цивилизованными французскими католиками утверждалось, что «Церковь получила от Бога право преследовать тех, кто уклоняется от истины, не только церковными карами, но и телесными наказаниями» (тюрьмой, сечением, калечением, смертью) и что «Варфоломеевская ночь была великолепной ночью для Церкви и для Отечества».

Стремление к преодолению рамок средневекового «конфессииоцентризма», который иногда называют «нормативной» позицией в понимании религии и религиозности, возникает в рамках самого христианского сообщества. Начиная с эпохи Возрождения и Нового времени появляются и распространяются попытки выявить всеобщие универсальные критерии «религии» и «религиозности» как таковых, следствием которых стала ориентация, с одной стороны, на исследования гносеологических и методологических проблем, развивавшиеся в рамках «философии религии», и с другой – на исторические особенности развития конфессий, характерные для описательной «науки о религии» («The Science of Religion» – англ., «La Science de Religion» – франц., «Religi-onswissenschaft» – нем.).

В соответствии с таким универсалистским, космополитическим, подходом, современный православный богослов А.Мень писал, что «религия есть преломление Бытия в сознании людей, но весь вопрос в том, как понимать само это Бытие. Материализм сводит его к неразумной природе, религия же видит в его основе сокровенную Божественную Сущность и осознает себя как ответ на проявление этой Сущности». Данная Сущность может преломляться многообразно, порождая историко-географическое множество религий как символических форм этого отношения, мистически тождественных, но неравноценных в плане целостного выражения Бытия. С таких позиций на первый план выступают уже не различия между разнообразными конфессиями, а противостояние религии (для А.Меня – православного христианства, которое видится ему наиболее целостной формой религии) и атеизма? как «религии» в кавычках.

С аналогичных позиций относил «атеизм» к «псевдо-религии» и С.Булгаков. Соответственно и «коммунизм» («воинствующее безбожие», «марксизм», «большевизм») иногда определяется как «религия», а А.Ф.Лосев в ранних работах характеризовал материализм «именно как особого рода мифологию и как некое специальное догматическое богословие». Верховный Суд США в ряде дел официально квалифицировал светский гуманизм в качестве «религии», а Гарольд Дж.Берри полагает даже, что «атеистический светский гуманизм быстро становится? если уже не стал? неофициальной государственной религией Соединенных Штатов, поскольку его пропагандируют через систему общественного образования на всех ее уровнях? от детского сада до университета».

Авторы данных утверждений противопоставляют свое исповедание, объективную конфессию и близкие взгляды как «истинную религию» всем остальным, выступающим как «псевдорелигии». Личная убежденность, уверенность здесь отождествляется с «истинностью», доступной только «уверовавшим», причастным к мистическому целому. Здесь тоже очевидно проявляется продолжающееся и сегодня противостояние «конфессииоцентризма» и «неконфесс-сио-наль-но-сти». Последняя отнюдь не всегда тождественна «атеизму», ибо основоположниками современного неконфесс-сио-нального религиозоведения были в основном верующие исследователи.

Речь идет о «методологическом атеизме», «нейтральном отношении», «непредвзятости», отличающих науку и философию от «апологетики» конфессий, от собственно церковных, «миссионерских» интересов. Стремление преодолеть предрассудки и односторонность характеристик «нехристианских» религий церковной миссионерской апологетикой характерно уже для основоположника сравнительной филологии и «сравнительной теологии» М.Мюллера, основателя научной этнографии Э.Тайлора, для автора одного из первых фундаментальных сводов религиозоведческих исследований Д.П.Шан-тепи де ля Соссей, специально подчеркивавших значимость отделения научного, сравнительного религиозоведения от «христиоцентризма». Термин «религия» здесь начинает использоваться в широком значении, охватывая самые многообразные духовные

явления, или «феномены», включая как христианство, так и мифологию. В основательном дореволюционном российском обзоре «Истории религий» термин «религия» тоже употребляется в широком значении, сближающем миф и христианство как разные формы «поклонения священному»? здесь ведется речь о «религии дикарей», о «греческой религии», «религии Египта» и т.п. Исследуемые феномены не подразделяются на изначально «истинные» и «ложные», на «религии» и «псевдорелигии». Такой подход характерен и для многих современных авторов, стремящихся предельно корректно исследовать все многообразие религиозных, или мировоззренческих феноменов.

С другой стороны, С.Н.Трубецкой в «Энциклопедии» Брокгауза и Ефрона определяет религию как «организованное поклонение высшим силам» (включающее в себя три общих элемента? веру, представления и культ). Таким образом делается попытка вычленить объективные характеристики, позволяющие понять христианство, языческие мифы и философию в свете соотношения трех элементов, где полноте христианства противостоит односторонность как языческой мифологии («представления и культы», без «веры»), так и метафизики как абстрактных «представлений», без «веры» и «культа». Это ставит проблему возможности и корректности, адекватности сведения «мифологии», «христианства» и «философии» к одному сущностному тождеству, к «одинаковости», «сходству».

Данные категории выражают типологические особенности преемственного развития европейской духовной культуры, где античная «мифология» сменилась «религией» церковного христианства, потесненной рациональной секулярной «философией». Тем самым формируется евроцентричная модель понимания термина «религия», в котором в скрытом виде присутствует конфессиоцентризм, ибо категория «религия» и здесь неявно подразумевает тождество с понятием христианской Церкви, являвшейся исторически «религией Европы» на протяжении двух последних тысячелетий.

Общее представление о смене мифологии (или магизма), религии и философии (или науки) как типологических форм мировоззрения принимается многими авторами и сегодня. В предельно общем плане здесь выявляется противостояние феноменов, именуемых «религией» и «не-религией». В методологическом плане следствием евроцентризма и конфессиоцентризма, то есть принятия только «своего» понимания религии в качестве «абсолютного» или «образцового», как справедливо указывает А.Мень, является концепция «безрелигиозных народов», верования которых на деле только отличны от исповедания христианских конфессий.

Другим методологическим следствием «конфессиоцентризма» является сама парадоксальная природа веры, ибо «не только каждый тип веры не доступен никому, кроме его исповедующих, но и сама вера не доступна пониманию как таковая», верующие и сами не «ведает» всей содержательной глубины собственной религии, вера вообще не может быть представлена как однозначная, законченная и ясная рациональная система, которой можно «овладеть», ибо она всегда предполагает «тайну». Соответственно каждая форма религии внутри самой себя всегда имеет множество интерпретаций, реально существующих и сталкивающихся «убеждений» и «пониманий» ее собственными адептами, которые, в свою очередь, так или иначе сталкиваются еще и с «иноверцами».

Целый ряд конфессионально ориентированных авторов видит истинность религии прежде всего не в самой по себе конфессиональной ортодоксии, но в субъективных качествах, в единстве разума и чувств индивида, в цельности и нравственной зрелости личности. И.Ильин в «Аксиомах религиозного опыта» писал, что «современное человечество изобилует "православными", "католиками" и "протестантами", которым христианство чуждо и непонятно; мы уже привыкли видеть в своей среде "христиан", которые суть христиане только по имени, которые лишены религиозного опыта и даже не постигают его сущности». Близок к нему и протестантский теолог К.Боа, который пишет, что «мы знаем людей, утверждающих, что они христиане, а ведущих себя как варвары. Целые народы, называющие себя христианами, являются закоренелыми язычниками». Номинальной и внешней самоидентификации как «неподлинности» здесь противопоставляется «подлинное» глубокое единство внутреннего и внешнего, веры, чувств и разума, индивидуального и универсального, субъективного и объективного.

Поиски этой «подлинности» пронизывают всю историю человечества, и если конфессии самоутверждались в борьбе с «псевдорелигиями» как «подлинными» формы спасения человека, то И.Кант полагал, что все традиционные исторические церкви, конфессии псевдорелигиозны в большей или меньшей степени и только чисто этическая общность может быть названа истинной церковью. В «теологии смерти Бо-га» подлинная религиозность вообще выступает как целостная «затронутость человеческого существования деянием Бога», которая не тождественна ни рациональным схемам теологии, ни нормам

морали, ни соблюдению норм культовой практики. С этих позиций «религиозность» не создается самой по себе «принадлежностью» к исповеданию или рациональным этическим «долженствованиям», она предполагает глубокое и целостное преобразование и самопреобразование личности, ее отношения с миром, смену образа жизни.

Радикальный традиционализм «ностальгии по истокам», по подлинности провозглашает М.Элиаде, отрицающий вообще все «историческое» ради вневременного «мифологического». Он понимает «религию» как фундаментально противостоящий современности тип мироотношения, выражающий непосредственность «встречи» индивида с Космосом как проявлениями Сакрального, где верования охотников и земледельцев оказываются гораздо ближе друг другу, противопоставляясь верованиям христиан и «мирских» горожан. С его точки зрения, собственно историческое христианство Церкви, не говоря уже о «карикатурных религиях», которыми наполнены современные города, утратили свой непосредственно религиозный характер.

Здесь под «религией», или «космическим христианством», понимается древний целостный и органичный образ жизни, выступающий как высшая подлинность. В его концепции различие исторического христианства и «язычества», традиционно трактуемое как различие высшего и низшего, переосмысливается на противоположное. На культурную значимость «язычества» обращают внимание и другие авторы.

Таким образом, «конфессиоцентричному» пониманию религии противопоставляется «неконфессиональное», которое многими авторами подразделяется на философское и научное (социологическое, биологическое, психологическое, этнологическое и др.). В отличие от «внутренней», или «апо-ло-ге-ти-чес-кой», позиции представителей Церкви или «конфессио-центричных» исследователей, сущностно противопоставляющих категории «религии» (как своей конфессии) и «псевдорелигии» (как иных форм мироотношения), сторонники научного, «академического», религиоведения стремятся предельно «нейтрально», беспристрастно, объективно и непредвзято рассматривать предмет своего исследования. Это не значит, что все они становятся атеистами и разрывают свои отношения с конкретными конфессиями. Личная исповедальная специфика, личное мировоззрение не должны искажать научное, универсальное понимание исследуемого феномена. Убежденная в своей подлинности вера не боится научного анализа.

Первоначальное расхождение коснулось общего видения самого христианства, которое в теологии выступало как неизменное «Откровение», тогда как для исследователей оно выступило как «история», как возникающий, длящийся, изменяющийся, преемственный, развивающийся феномен. Начинается сопоставление и выявление сходства не только для таких феноменов, как христианство и иудаизм, православие, католицизм и протестантизм с исламом и буддизмом, официально признаваемых в качестве «религий» в разных государствах, но и для «магии», «тотемизма», «суеверия», «секты», «культы» или «ереси». Стали формироваться концепции религии как таковой, содержащие некоторый элементарный «минимум» признаков, характеристик, по отношению к которому, к примеру, «христианство» и «тотемизм» начинают пониматься как явления одной сущностной природы.

Возникает проблема «происхождения религии», описания, классификации и обоснования смены ее частных форм. Исторический анализ, первоначально просто исходивший из очевидности конкретного социального бытия некоторых феноменов, которые собственно и называются «религией», и которые и были предметом исследования, постепенно осознает свой евроцентризм, односторонность своего понимания сферы исследования. Ставится задача разработки общезначимых рациональных критериев, способных адекватно заместить интуитивную убежденность специалиста в том, что предмет его исследования есть именно «религия», на дедуктивную «общую теорию религии», в отсутствие которой «история религии будет парализованной».

Научный анализ религии невозможен без критического отношения к конфессиональной апологетике, к категорильному аппарату вероучительной системы, что предполагает отказ от обсуждения вопроса об абсолютном приоритете и априорной истинности исповедания той или иной конфессии. В этом смысле для религиоведения равны православие и тотемизм. Данная тенденция прослеживается в философских и научных публикациях начиная с Возрождения и Нового времени. Пантеизм Николая Кузанского и Бенедикта Спинозы положил начало поискам истинной религии вне противостоящих богословских систем. И.Кант за историческим многообразием веры стремился увидеть «живую веру» всеобщей религии, а Г.Гегель подчеркивал важность в «ином» увидеть «свое», в низшем? высшее, в «псевдо-религии»? истинную религию. Для Гегеля «понимание этого включает в себе примирение истинной религии с ложной».

А.Мень тоже отмечает неизбежность некоторой «апо-логии нехристианских



Философия религии Е. Аринин [filosoff.org](http://filosoff.org)  
верований», необходимой для того, чтобы сделать понятной их природу и специфику, а А.Б.Зубов указывает на прямую связь веры в «естественную сопричастность человека Богу» и признания положительного смысла «за иными религиями». Это требует смены критического отношения конфессий к «иному» как «сущностно иному» на научно-критическое отношение к категориям постижения «иного», что предполагает понимание «иного» как в сущности или, по меньшей мере, в некотором роде «своего».

В этой связи основное внимание исследователя должно переключиться с анализа феноменов на анализ методологических предпосылок разных форм понимания и описания этих феноменов, скрытых за категориями, лежащими в основании многочисленных конкретных концепций. Как показывают современные гносеологические и эпистемологические исследования, категории корректно рассматривать не как абсолютные формы постижения полной истины, но как нейтральные принципы, которые сами по себе ни истинны, ни ложны, но «удобны», выступая как «соглашения и скрытые определения». За категориями всегда нужно видеть их автора и те сознательные и бессознательные предпосылки, которые обусловили данную концептуализацию. Такое понимание категорий позволяет осмыслить их контекстуальную нагруженность, преодолеть стереотипы веками складывавшихся межконфессиональных и идеологических противостояний, выйти на новый уровень всеобщего понимания исследуемой сферы бытия.

Современная религиоведческая методология, и это признается как конфессионально, так и светски ориентированными авторами, призвана не только предельно точно и непредвзято описать и истолковать факты, но и за общими характеристиками организации увидеть личность верующего, понять смыслы, внутренние импульсы, поддерживающие конкретную религиозность. В прошлом веке актуальность этой проблемы виделась в специфике описания христианами религий нехристианских народов, на что указывал еще основатель этнографии Э.Тайлор. Проблема сохраняет свою актуальность как для этнографии, так и для религиоведения и сегодня, ибо часто, подобно средневековым миссионерам, «наблюдатели рассказывали о "примитивных" верованиях исходя из собственных концепций». На «необходимость более тщательной проработки понятийного аппарата» обращают внимание современные исследователи, столкнувшиеся со своеобразием новых религиозных организаций.

Вместе с тем целый ряд авторов ставит под сомнение саму возможность выработки определения «религии» как таковой, отделенной от европейского и христианского контекста, поскольку, употребляя термин «религия», часто подразумевают собственно христианство, ибо именно оно обычно выступает объектом исследования. В связи с этим сложившаяся религиоведческая терминология критикуется за «конфессио-», или «евроцентризм», так как термины «церковь», «секта», «де-но-ми-нация», применяемые сегодня к самым разным типам религиозных объединений, возникают в ходе изучения христианства. Как отмечает Г.Керер, при рассмотрении буддизма, индуизма или синтоизма, обычно трактуемых как «религии», исследователь сталкивается с проблемой нахождения в них специфического «религиозного элемента», который и позволяет объективно, на общезначимом, «интерсубъектном уровне» квалифицировать данные феномены именно как «религиозные».

На невозможность обнаружения каких-либо общих, то есть сходных для всех религий, свойств «религии вообще» и родо-видовой дефиниции этого понятия указывают и многие другие авторы. На этом пути выдвигались различные аспекты? психолого-мировоззренческий, поведенческий и организационный, ни один из которых так и не был признан в качестве специфического или исчерпывающего для религии как таковой.

Так, С.А.Кучинский отмечал «условность» применения понятия религии к доклассовому обществу. Другие авторы подчеркивают, что национальные религии (индуизм)? это не «религии» в европейском смысле, ибо они не есть некая «церковь», как христианство, а сам «образ жизни» народа.

М.А.Коростовцев характеризует египетскую религию как «очень сложный феномен, соединение часто противоречивых, а порой и взаимоисключающих верований, возникших в разные времена и в разных частях страны», качественно отличный от феномена европейского христианства как государственной Церкви с унифицированным вероучением.

Религиоведческая методология должна опираться не только на термины самоописания конфессий и религиозных объединений, но и создавать особый «метаязык» второго порядка, отстраненный от самой непосредственной религиозной жизни. Как подчеркивает Ф.Штольц, «на этом языке явления (которые первоначально получили выражение в собственном контексте символической системы) реконструируются еще раз ... для того, чтобы всеохватно указать их значения». Тем самым религиоведение всегда представляет собой определенную редукцию «эмпирической религии» к

Философия религии Е. Аринин [filosoff.org](http://filosoff.org)  
теоретической модели, осуществляя понятийную фиксацию сложной и многомерной реальности в категориях всеобщего, универсального. В этой связи возникает проблема адекватности категориального аппарата религиоведения. И.Н.Яблоков указывает на важность различения категорий «религии», «религиозности» и «духовности». Здесь понятию объективного социально-личностного феномена «религии» противопоставляется более широкое понятие «духовности», которая может принимать «религиозные» и нерелигиозные формы. В литературе часто смешивают категории «духовности» и «религиозности». Такое отождествление может иметь апологетические цели, обосновывая необходимость принятия той или иной конфессиональности как единственной и абсолютной формы духовности. С другой стороны, при таком подходе происходит сущностное сближение или отождествление «религии» (христианства, православия) с мифом, поэзией, философией и наукой, высвечивается их преемственность и единство.

В качестве примера можно привести утверждение Альберта Эйнштейна, который писал: «Я не могу найти выражения лучше, чем «религия» для обозначения веры в рациональную природу реальности, по крайней мере той ее части, которая доступна сознанию. Там, где отсутствует это чувство, наука вырождается в бесплодную эмпирию». В данном контексте категория «религия» выражает стремление познающего субъекта к целостному постижению мироздания, отождествляясь с категорией «теоретическая наука».

В.Н.Топоров характеризует религию как символическое выражение «некоего цельно-единого культурно-историческо-го, религиозно-нравственного и психоментального комплекса, ...высшего класса универсальных модусов бытия». «Религия» здесь тоже принципиально не противопоставляется мифологии, науке и философии как иным формам символизации цельного мироотношения. В этом смысле оказывается возможным говорить о глубинном сущностном единстве «мифа», «религии», «идеологии», «этики», «науки» и «культуры», подчеркиваемом многими авторами.

Целый ряд авторов выступает за выявление сущностного единства светской и религиозной духовной культуры. Так, Т.Лу-к-ману и П.Бергеру, трактующим светскую культуру как инобытие христианства во внецерковной форме, близок А.Мень, понимающий секуляризм как инобытие духовности как таковой. Оспаривает распространённое представление о вытеснении религии секуляризмом в индустриальном обществе и П.Вайдкун, а известный экзистенциалист Х.Ортега-и-Гассет еще в начале века писал о происходящем в Европе переходе от ценностей «религии труда» к ценностям «религии спорта». Под термином «религия» в этом случае понимается «должное», «истинное» и достойное человека мироотношение вообще, подлинный образ жизни.

На этой основе происходит и переоценка роли философии и атеизма в истории культуры и религии, предпринимаемая рядом современных философов и богословов. Исторически современный атеизм возникает как личностный отказ от различных форм веры. В нашем веке Н.А.Бердяев писал, что «философия, как и наука, может иметь очищающее значение для религии», а архимандрит Ианнуарий (Ивлев) отмечает, что «современный атеизм должен стать для религии и особенно для христианства ...поводом испытания их совести... Сколь часто во имя Божие попиралось научное познание мира, велись религиозные войны, оправдывались несправедливые общественные отношения, оставались без внимания подавление свобод! Поэтому атеизм может обладать также очистительной функцией для религии». Некоторые западные теологи тоже отмечают позитивную для религии «функцию атеизма», поскольку тот «помогает религии избавиться от антропоморфных представлений о Боге и утвердить истинную веру».

В этой связи вновь встает проблема теоретического понимания сходства и различий многочисленных рядоположенных феноменов «религиозности» и «духовности». Часто очевидность различий духовных культур разных народов трактовалась как различие по «степени развития» или «степени совершенства», становясь основанием для оправдания репрессий в отношении «примитивов». О.Конт, Э.Тайлор, Дж.Фрэзер и многие другие стремились найти сущностную общность между мировоззрениями «дикаря» и «цивилизованного» исследователя, отнеся их различия только к «историческим», несущностным явлениям. Такие попытки потребовали разработки универсальной теории человека и мира, где все эмпирическое многообразие их особенных, индуктивно описанных форм можно было бы представить в виде стройной теоретической дедуктивной системы.

Проблематичность выявления стадий и форм развития единой, субстанциональной «религиозности», многообразие исторических схем и недостаточная надежность их обоснованности, возможность множественного истолкования одних и тех же фактов, привели к постепенному смещению исследовательского интереса от «историцизма» в сторону поиска трансисторических, универсальных структур, лежащих в основании многообразия конкретных феноменов религиозности.

В этом контексте важно сопоставить интерпретации самого общего понимания соотношения мифологического, религиозного и светского не как социальных феноменов, но как базовых структур, определяющих типологические особенности определенных социальных форм. Одни авторы рассматривают религию как историческую, временную структуру. Здесь можно выделить две основных формы понимания – прогрессизм (эволюционизм) и регрессизм (деградационизм). Если К.Ясперс, предложивший различать духовность, религиозность «осевую», современную, собственно человеческую и архаичную, дочеловеческую, «доосевую», продолжает традиции эволюционизма, то для М.Элиаде именно архаичная духовность и есть подлинно человеческая, базовая, исходная «религия», тогда как христианство Церкви и современная «светская» мироориентация выступают как деградирующие «псевдорелигии». Другие авторы видят религию трансисторической структурой, фундаментальной антропологической характеристикой, проходящей сквозь все многообразие форм и типов конкретной религиозности. Если для Т.Лукмана религией называется «трансцендирование» как таковое, меняющее сегодня свою форму со специфической, собственно «церковной», на неспецифическую, или собственно «секулярную», то для Б.Малиновского религия, магия и наука образуют три соевечных измерения гармоничного отношения человека с миром. Некоторые исследователи стремятся разделять термины «религия» и «религиозность». Так, Д.М.Угринович писал, что «религия есть категория, которая непосредственно отвлекается от отдельных личностей как субъектов религиозных верований, действий и отношений. Анализ здесь ведется на уровне социальном-всеобщего. Религиозность же ... можно представить как определенное состояние отдельных людей, их групп и общностей, верующих в сверхъестественное и поклоняющихся ему». Категория «религиозность» характеризуется «операциональностью», соотносительностью с непосредственными объектами социологического анализа. Соотношение «религии» и «религиозности» трактуется различно. Так, в социологии, по Э.Дюркгейму, религия понимается как «целостная система верований и обрядов, относящихся к священным вещам, то есть вещам отделенным, запретным; эта система верований и обрядов, которые объединяют в одно сообщество, называемое Церковью, всех, кто их придерживается», как «особым образом организованное социальное поведение людей, то есть принадлежность не индивида, но всегда какой-то определенной группы». Соответственно, данные исследования рассматривают индивидуальную «религиозность» в качестве продукта интеграции, приобщения личности к нравственной общности, к «Церкви», к «конфессиональности», которой он и противопоставляет «магию» как частное, эгоистическое поведение. Аналогичным образом и современные социологи начинают разделять «нормальную», или «традиционную», и нетрадиционную, или «псевдорелигиозную», религии и религиозность. Когда-то тотемизм и христианская церковь действительно функционировали как фундаментальные интегрирующие факторы, однако в современном обществе интегративную функцию могут выполнять философия, идеология, искусство и наука, которые сегодня для очень многих не менее «нормальны», чем конфессии или особенно тотемизм. Это приводит к расширительному пониманию термина «религия», поскольку им охватываются, сближаются феномены, которые, с одной стороны, друг друга «религией» могут и не считать, а с другой – типологически представлять собой достаточно разнородные явления. Кроме того, религия не сводится только к интеграции как к своей сущности, ибо она способна и разъединять людей, разрушать сообщества, быть источником социальной напряженности. В психологии религии, отмечает Л.Браун, тоже отличают «религию» как объективный социальный феномен конфессиональной организованности верующих от субъективной «религиозности», но здесь констатируется, что «существует крайне мало простых линейных связей между религией и личностью». Субъективная религиозность сама по себе чрезвычайно аморфна и не поддается строгой каталогизации вне связи с традиционными историческими конфессиями. Индивидуальное всегда осмысливается только в свете определенной общности, и если отделиться от конфессиональных особенностей и сосредоточиться только на внутренних переживаниях индивида, то оказывается, что интуитивное чувство «приобщенности к высшей истине», обычно полагаемое основным субъективным элементом, характеризующим религию, как отмечал еще в начале века В.Джемс, может одинаково психологически ярко переживаться в качестве «очищения и просветления» не только в разных конфессиях, но и в атеизме. Поскольку, как отмечает Р.Белла, в современной культуре уже «не религиозная организация является носителем веры, но личность, берущая на себя функцию контроля символических систем...», а конфессионально-объективное здесь видится продуктом личностно-субъективного выбора, то это порождает фундаментальные сложности при попытке корректно и адекватно описать и объяснить современную религиозность адептов веры в НЛО, Порфирия Иванова,

Космический Разум и т.п. По этой причине «вопрос о том, как анализировать феномен религии в настоящее время, является одним из сложнейших в религиоведении», поскольку исследователь попадает в логический круг, ибо, чтобы квалифицировать индивидуальную религиозность, он должен пользоваться общими категориями универсальной «всеобщей теории религии» и типологии «религиозности» как таковой, но чтобы создать такую типологию, он должен описать все многообразие индивидуальной и групповой религиозности. Нарастающая, подобно снежной лавине, сложность и многоаспектность проблемы заставляет исследователей возвращаться к более привычным и определенным категориям обыденного словоупотребления, связывающим понятие религии прежде всего с европейской культурой, с христианством, которое противопоставляется «мифологии» и «секуляризму». Это ставит проблему методологически корректного анализа соотношения «религии» и того, что ею не является, что представляется как «не-религия», к которой относят соответственно мифологию и секуляризм. Вновь возникает необходимость формирования общей теории религии и миропонимания, общей метатеории бытия человека в мире, дающей категориальный аппарат для корректного понимания места религии в духовной культуре.

В современной философии исследование проблематики общей рефлексии над конкретными философскими системами, или «философия философии», получило название «мета-философии». В методологии науки ведется дискуссия о «мета-на-уч-ном» статусе концепций философии науки, ее происхождения и функционирования, о «металогике», «метатеории» и т.п. Соответственно иногда и часть философского религиоведения понимается как «метатеология» в силу ее неразрывной связи с анализом теологических утверждений, что порождает ряд методологических проблем. С одной стороны, статус теологии как предельно общего постижения бытия человека в мире верующими позволяет, по мнению Н.Лобковица, задать вопрос: «не является ли истинным сердцем религиоведения некая теология (почти неизбежно христианская)?». С ним в определенной мере согласен и А.В.Михайлов, утверждающий, что даже «заведомо атеист-ти-ческая», вообще «любая серьезная философская мысль заключает в себе теологические импликации» и в этом смысле она всегда есть «известное богословие». Теологии здесь придается статус предельно фундаментальной формы миро-постижения. Метафилософия выступает как метатеология.

В то же время сама церковная, конфессиональная теология, апологетика, может рассматриваться в качестве «иде-а-листической», «скучной», «отчужденной» формы позитивного человеческого сознания, нуждающейся в конструктивной критике, деконструкции и реконструкции, позволяющих снять изначальную «превратность». Критичность характерна для самой теологии, которая формировалась в борьбе, деконструкциях и реконструкциях ее основоположений с противостоящих позиций (канонизма и еретизма, апофатики и катафатики, реализма, номинализма, концептуализма). В эпо-ху Возрождения и Нового времени формируются критические по отношению к теологии гуманизм и секуляризм, свободно философствующий субъект. Теологическая проблематика переосмысливается в пантеистическом интуитивизме Н.Кузанс-кого, рационализме Р.Дек-арта, пантеизме Б.Спинозы, критицизме И.Канта, абсолютном идеализме Г.Гегеля, пози-ти-вистской «религии человечества» О.Конта, антропологическом гуманизме Л.Фей-ер-баха, диалектическом материализме К.Маркса, натурализме З.Фрейда или экзистенциализме Ж.П.Сартра. Здесь философия полагается более фундаментальной формой миропостижения, чем теология. Метатео-логия выступает как метафилософия.

В этой связи соотношение теологии и религиоведения на «метатеоретическом» и «метатеологическом» уровне остается полем фундаментальных дискуссий о природе человека и бытия. Научное религиоведение ищет нетеологический «метаязык» для обобщения материала, который может быть либо антро-по-логическим (атеистическим), либо теистическим (в смысле философско-теистическим, немиссионерским, неконфессиональным, неапологетическим в обычном смысле), либо феноменологическим. Последний стремится описать феномен религии в чистом виде, по ту сторону от мировоззренческой оппозиции теизма и атеизма (как двух форм заинтересованности), в терминах предельно фундаментальной непредвзятости. Феноменологический подход, с одной стороны, критикуется за эклектичность убежденными адептами теизма и атеизма, тогда как, с другой, он ведет к допущению многоаспектности одновременного видения реальности, к признанию взаимообусловленности противостоящих позиций в открытом исследовании истины и утверждению перспективы для содержательного диалога мировоззрений, конфессий и науки.

Необходимость преодоления конфронтации Церквей, конфессий и светской культуры, в том числе и религиоведческой науки, сегодня еще далеко не для всех очевидна. Вместе с тем понятно, что «религиозные организации вносят значительный вклад в формирование духовно-нравственного фундамента

Философия религии Е. Аринин [filosoff.org](http://filosoff.org)  
российского общества», и, следовательно, общие усилия ученых и богословов могут способствовать преодолению нарастания негативных тенденций современного развития. Ясно и то, что проблема носит фундаментальный характер глобального противостояния в современной культуре теизма и секуляризма, пристрастности и беспристрастия.

Таким образом, с одной стороны, имеется тенденция понимать под «религией» только христианство или социальные феномены, имеющие сходство с историческим христианством, причем это сходство может заходить очень далеко, вплоть до предельно широкого отнесения светского атеизма и мифологии к категории «религии». С другой же стороны, само историческое христианство может не считаться «религией», причиной чего выступают отчужденность и догматичность его теологии, моральное несовершенство его адептов или целостное «отпа-дение» исторической Церкви от внеисторической «народной теологии космического христианства».

Религией может считаться и «вера» – феномен сугубо внутренней устремленности личности к Сакральному, и «Цер-ковь» – феномен объективной социальной системы, и единство субъективного и объективного, «встреча» индивида с проявлениями Сакрального. Религия «необходимо возникает в ходе объективного процесса становления человека, общества, человечества», она есть нечто надличное, историко-социаль-ное, и в то же время она возникает, воспроизводится и развивается только в форме убеждений и поступков отдельных личностей, выступающих как ее адепты, носители и преобразователи, «религия всегда непосредственно связана с индивидом, всегда выступает в личной форме» .

Религия выступает и как множество социальных феноменов, предметов исследования, от «лечебной магии» до «тринитарной теологии», и как некоторая целостность, универсальный автономный феномен, предполагаемый самим существованием общего понятия «религия» и требующий общей, универсальной теории. Складывается противостояние между давно разрабатываемым пониманием религиоведения прежде всего как индуктивной «истории религии», ориентированной на тщательное описание и концептуальный «эво-люционизм», с одной стороны, и как герменевтически ориентированной внеисторической дедуктивной «философией религии», с другой.

Объективная сложность и методологическая неразработанность общего понятия «религии» приводит к признанию ее «сложным», «многоуровневым», «многомерным», «систем-ным» образованием, не сводимым ни к одному из своих аспектов. Выход видится в разработке многоаспектного, междисциплинарного подхода, где «частичные подходы, кон-центрирующиеся на какой-то одной постановке вопроса, должны были бы дополнять друг друга и обеспечивать объемное приближение к предмету» . Системность, однако, сама по себе еще не является критерием религии как таковой, понимание религии как системы само предполагает определенное представление о религии как таковой, отличающее ее от систем иной природы – мифологии, философии, науки или искусства.

На перспективность поиска глубинного системного единства в многообразии измерений и характеристик религии указывает И.Н.Яблоков, подчеркивающий непродуктивность построения индуктивистских родо-видовых дефиниций понятия «религия». Религия в этом случае выступает уже не как то или иное сходство эмпирических социальных явлений, но как фундаментальное основание, из которого может быть дедуцировано все индуктивно описанное многообразие эмпирической религиозности. В этом аспекте в задачи теоретического религиоведения входит необходимость «показать, как религия являет себя в этих ипостасях» .

Стремление постичь единство, стоящее за многообразием частных форм индивидуальной и групповой религиозности, проявлялось еще в античности. Так, Ксенофан из Коломфа- размышлял о единой субстанциональной основе, Боге-Небе, скрытом за многообразием традиционных мифологических представлений о сакральном, тогда как для софистов это един-ство виделось только в функциональной «практической по-лезности» верований.

Христианство, как отмечал один из основателей экуменизма, французский историк христианства аббат В.Гетте, исходит из веры в то, что «в мире всегда была только одна религия, источником ее ? Бог. Все религии состоят по началу своему и по основам вероучения в связи с этой единственной и откровенной религией» . Он в этой связи называет все земные учения «посюсторонними», только приблизительно соответствующими своему единственному прообразу ? истинной религии как таковой. Современные исследователи часто видят единство всех религий в имманентном личности стремлении к Сакральному, Трансцендентному, Абсолютному, Единому, Высшему, или в объективной встрече личности с теофаниями Сакрального.

Диалог адептов конфессий и неконфессиональных мировоззрений о едином, подлинном и главном приобретает сегодня значимость фундаментального условия

преодоления глобального культурного кризиса, смены мироориентаций, переосмысления основных гносеологических аспектов научного познания, пере-хода к «холистской», «экологической», «диалоговой» социальной парадигме, к концепции «экологии духа» или «экологии культуры» как основы для сохранения «экологии природы». Духовности в глобальном масштабе сегодня противостоят обездушенность разрушительного утилитаризма и фанатичность бездуховного обскурантизма, отделяющихся от универсализма традиции и гуманизма, от интереса к вечным духовно-нравственным, «конечным», предельным вопросам бытия. Религиоведение призвано выявить универсальные методологические основания для решения сложных проблем личного и социального бытия человека в мире.

## 1.2. Принципы как фундаментальные методологические подходы

Проблема выявления основополагающих принципов постижения сущности религиозных феноменов в Новое время стала теоретически осмысливаться Спинозой, которого некоторые исследователи считают «отцом» философского религиоведения. Другие исследователи «отцом» философии религии считают Гегеля, создавшего грандиозное теоретическое учение о развитии Мирового Духа, в котором он смог «изобразить в их взаимной связи все стороны религиозной проблемы», чем «окончательно выяснил для науки о религии ее задачу» .

Согласно Гегелю, философия и религия ? одно и то же проявление Мирового Духа в объективной и субъективной формах, обе они ? «служение Богу», различающееся только своими методами, но не предметом осмысления. Конкретные «определенные религии, правда, не составляют нашей религии, но в качестве существенных, хотя и подчиненных моментов... они содержатся и в нашей религии. Следовательно, мы видим в них не чужое, а наше, и понимание этого заключает в себе примирение истинной религии с ложной» . Так Гегель снимает сущностную оппозицию «религии» и «псевдорелигии» как «своей» и «чужой» веры.

Он выделил три типологические формы религии ? естественную, абстрактную и откровенную. При этом первые две в строгом смысле «вообще еще нельзя считать религией, и бог еще не познан в них в своей истинности», подлинной же религией выступает христианство. Все формы содержат два момента ? объективные и субъективные особенности понимания Абсолюта, причем между ними имеется прямая взаимосвязь ? представления человека о Боге соответствуют «его представлению о себе, своей свободе» . Тем самым утверждается преемственность и своеобразие социально-культурных форм религиозности, или отношения «духа» к «Духу».

Гегель развивает и высказанную Шеллингом идею о субстратном, процессуальном и субстанциональном этапах и уровнях понимания сущности явлений бытия. Эвристичность данного методологического подхода прослеживается в современном системном подходе, в естественных и гуманитарных науках, оставаясь относительно неосвоенной в религиоведении, которое в этом контексте может быть рассмотрено как частная сфера, где общие закономерности проявляются в конкретной форме. Речь не идет о том, чтобы механически «внести» данные принципы в религиоведческий «материал» или «навязать» религиоведению внешнюю для него абстрактную и умозрительную категориальную систему. На протяжении всей истории развития теологии, философии и религиоведения обсуждаются проблемы «сущности», «элементов», «функций» и «субстанции» религии. Религиоведение само выступает как органичный элемент развития духовной культуры, как форма разрешения фундаментальных категориальных апорий, в которых осмысливается бытие человека в мире, преемственно связанная, как это будет показано ниже, с проблематикой и категориальным аппаратом философии Нового времени, а также с теологией средневековья и мифологией античности.

Одновременно с гегелевской философией религии утверждается позитивистская антропология, этнография и социология, стремящиеся уйти от той или иной «апологетики» христианства к предельно беспристрастному компаративизму ? сравнительному исследованию феноменов социальной реальности. О.Конт развивает эволюционное понимание религии как функции (или, точнее, дисфункции) познавательной деятельности человека в истории общества. Религия, «теологическая» стадия развития мышления, возникает как антропоморфные представления о причинах явлений наблюдаемой действительности .

Поддерживая просвещенческое сущностное противопоставление познания и религии как «функции» и «дис-функции», О.Конт одновременно и снимает его, отмечая исторический, относительный характер познавательной функции как таковой и, по словам К.Леви-Строса, подчеркивая, что «суеверия, даже те, что сегодня нам кажутся наиболее абсурдными... изначально обладали прогрессивным философским характером...» . Тем самым снималась традиционная

оппозиция христианства и архаики, «религии» и «языческого суеверия», выделялось сходство и особенности функционирования в социуме философии, теологии и мифа. Компаративистская методология стала основой как для сравнительной филологии М.Мюллера, которого большинство исследователей признают основоположником собственно научного, сравнительного религиоведения, так и для эволюционистской этнографии Э.Тайлора и Дж.Фрэзера.

Если М.Мюллер еще называл общую науку о религии «сравнительной и теоретической теологией», то последующие исследователи противопоставляют религиоведение и теологию. Первоначально религиоведение стремилось выявить фундаментальные неизменные основания, «сущность», «элементы», «корни», присущие каждой религии. Так, М.Мюллер пишет о «корне» религии как способности постигать Бесконечное, лежащей в основании более поздних и формальных «символов веры», внешней оболочки религии, об «элементах естественной религии», включенных как в высшие, «чистые», «откровенные», так и в низшие, «идолопо-клоннические», «испорченные» религии. «Элементы религии» выявляют Э.Тайлор, К.Тиле, Дж.Фрэзер и многие другие. Если первоначально эти статичные признаки, элементы непосредственно отождествляются с сущностью религии, основанием ее проявлений, то для К.Тиле, У.Робертсон-Смита, Р.Маретта, автора теории «динамизма», или «преанимизма», этими основаниями было уже нечто «неэлементное», «нестатичное» – «жизнь человеческого духа как целостности», «поведение», «ритуал», «мана», сила, процесс, деятельность, функционирование, активность как таковые. У.Робертсон-Смит противопоставляет традиционному пониманию религии как «доктрины», системы убеждений, из которых вытекают действия (культы), свою, противоположную, где именно культ, функционирование, деятельность являются первичными. В работах Э.Дюркгейма утверждается, что элементарной формой религии являются не сами по себе некоторые признаки, свойства, не сами по себе некоторые функции, процессы, действия, но их целостная система – «Церковь-тотем». Тем самым происходило развитие самого понимания «элементарности» в религиоведении от элементов-признаков к элементам-функциям и, наконец, к элементарной целостной системе признаков и функций.

Развивается и понимание религиоведческой методологии. Историки, филологи и этнографы опирались на тщательное описание и накопление фактического материала, выступавшего объективным и надежным основанием для теоретических выводов. Этнографы объясняли факты через их осмысление в качестве адаптивных, полезных и в этом смысле истинных, познавательных, верований и действий для выживания социума. Б.Малиновским обосновывается собственно «функциональный подход» к пониманию религии, в свете которого религия начинает рассматриваться не со стороны ее познавательного содержания, которое после работ О.Конта считалось адаптивным, а со стороны ее функций в социальной системе. А.Радклифф-Браун указывал, что «социальная функция религии не зависит от ее истинности или ложности, что религии, которые мы считаем ошибочными или даже абсурдными, могут быть частями социального механизма и что без этих "ложных" религий социальная эволюция и развитие цивилизации невозможны».

К.Леви-Строс, один из крупнейших представителей структуралистского понимания религии, утверждающего, что в основании системной динамики религиозных феноменов лежат фундаментальные «структуры», системы оппозиций, приводит пример с описанной Р.Линтоном дивизией «Радуга», созданной в период первой мировой войны и случайно получившей это наименование. Линтон показывает, что за несколько месяцев «1) произошло разделение на группы, осознающие свою индивидуальность, 2) каждая группа стала именоваться по названию животного, предмета или явления природы и 3) использовать это название в переговорах с чужими, 4) появились изображения своей эмблемы на коллективном оружии и на транспортных средствах, либо в качестве личного украшения, одновременно был установлен запрет на употребление ее другими группами, 5) установилось почитание «патрона» и его изобразительного воспроизведения, 6) укрепилась вера в его защитительную роль и его значимость в качестве предзнаменования».

Прямо на глазах исследователя из социального, «мирского» отношения? искусственно созданной военной группировки? появилась своего рода «религия», сходная с тотемизмом. Сущность религии, ее элементарный минимум здесь понимается как универсальное intersubъектное социальное отношение, способное порождать системные «религиозные» феномены. Последние являются «функцией» безличной структуры. Тем самым структуральное утверждается как сущностное, а религиозное? как феноменальное.

Т.Парсонс устанавливает функциональные различия между «религией», «наукой», «идеологией» и «фило-софией». Религия выступает как система верований, «не-эмпирическая и ценностная», в отличие от науки, «эмпирической и

Философия религии Е. Аринин [filosoff.org](http://filosoff.org)  
неценностной». Им противостоят идеология как «эмпирическая и ценностная» и философия как «не-эмпирическая и не-ценностная» системы взглядов. Очевидно, что такие различия оказываются корректными только в отношении статично рассматриваемого современного «западного общества». Термин «религия» в данном понимании оказывается чрезмерно зауженным и неприменим уже к христианству средних веков, да и магия не может считаться религиозным феноменом.

От социологического функционализма, который понимает религию как реакцию индивида на интеграцию в обществе, как пассивное приспособление, адаптацию, необходимо отличать онтологический, философский функционализм. Так, Л.Фейербах считает религию продуктом активного, имманентного функционирования самоопределяющейся личности. Для него христианство выступало как функция отчуждения человеческой сущности, выражающая ощущение раздробленности этой сущности в наличных человеческих отношениях. Конфессиональная и неконфессиональная религиозность в этом случае выступает как проявление самоутверждающейся человеческой целостности, соответственно и исследование религии совпадает с исследованием функционирования и дисфункционирования человека. Существо христианской веры? отношение «духа» к «Духу»? здесь виделось абстракцией дисфункции земных, межличностных отношений, отношений «духа» и «Духа». К.Маркс трактует религию как аспект экономического функционирования общества, при этом ее функциональность или дисфункциональность определяется конкретной ситуацией.

В XX веке антрополого-натуралистическое понимание религии продолжал развивать З.Фрейд, который отмечал, что «религиозные представления суть тезисы, высказанные о фактах и обстоятельствах внешней (или внутренней) реальности, обобщающих нечто такое, чего мы сами не обнаруживаем и что требует веры», повествуя о «самом важном и интересном в нашей жизни». Религиозные представления, «выдавая себя за знание, ...не являются подытоживанием опыта или конечным результатом мысли, это иллюзия реализации самых древних, самых сильных, самых настойчивых желаний человечества, тайна их силы кроется в силе этих желаний». Иллюзия «необязательно должна быть ложной, то есть нереализуемой или противоречащей реальности... Мы называем веру иллюзией, когда к ее мотивировке примешано исполнение желания, и отвлекаемся при этом от ее отношения к действительности, точно так же, как и сама иллюзия отказывается от своего подтверждения». Религия выступает функцией врожденных бессознательных характеристик индивида, которые могут оказаться в социальной «действительности» как функциональными, так и дисфункциональными.

Натуралистична и современная социобиология Э.Уилсона, заявленная как «новый синтез», как систематическое выяснение биологической основы всех форм социального поведения, в том числе и религиозного. Религия в этой концепции предстает как «неотения», феномен «омоложения вида», так как давно «замечено, что организм взрослого человека имеет некоторые черты, свойственные обезьяне, еще не достигшей зрелости». Проекция этих анатомо-физиологических признаков на психику человека приводит автора к выводу, что «человек до конца жизни не становится полностью взрослым», нуждаясь помимо сексуального партнера еще и в «персонаже, играющем по отношению к нему ту роль, которую в детстве играли родители». Проект создания позитивистской «универсальной науки», охватывающей как естественные, так и гуманитарные исследования, оказался неосуществим, однако его продолжением стали исследования лингвистической философии, для которой религия, как и мифология, философия, наука и искусство, — это прежде всего коммуникативное функционирование символических систем, «языков», «языковых игр», всегда лишь относительно «истинных», «общепризнанных», «универсальных».

Тенденция к отказу от универсализма единого описания и объяснения всех форм религиозности не означает отказа от самой возможности поисков иных форм универсализма. Она свидетельствует об осознании трудностей такого обобщения и необходимости дальнейшего исследования конкретных явлений и совершенствования средств их описания, терминологического аппарата. Последний, согласно Л.Витгенштейну, выступает «скорее в качестве полезного руководства для движения от одной обычной истины к другой, нежели в качестве средства исследования трансцендентного мира истин особого рода». Лингвистический анализ стремится максимально отстраниться от онтологического содержания терминов, предельно сосредоточившись на их коммуникативном функционировании.

А.Д.Айер подчеркивает отличие аналитического подхода от атеизма и агностицизма. «С точки зрения агностика, существование бога есть возможность, в которую нет серьезной причины ни верить, ни не верить; а атеист считает по крайней мере вероятным, что никакого бога нет. И наша



точка зрения, что все высказывания о природе бога бессмысленны, не только не тождественна этим известным взглядам и не поддерживает их, но просто с ними несовместима. ...теист... вообще ничего не говорит о мире, его нельзя обвинить в том, что он говорит что-то ложное или что-то такое, для чего у него нет достаточно оснований. ...считается, что бог выше эмпирического мира и потому находится вне его; он наделен сверхэмпирическими атрибутами. У нас может быть слово, которое употребляется так, как если бы оно именовало эту «личность», но пока предложения, в которых оно встречается, не выражают эмпирически проверяемых суждений, о нем нельзя сказать, что оно что-либо символизирует».

В этом смысле нередко противопоставляют науку как единственно содержательное «знание» религии как невежественным «суевериям» или бессодержательной в научном смысле «вере». Г. Керер подчеркивает, что если предметом «теологии является самообнаружение Бога в мире, откровение», то «предметом всех нетеологических наук, исследующих религию, ? действия людей, вызванные представлениями о Боге и откровении». В этой связи он отказывается считать научными те «религиоведческие исследования, в которых присутствуют категории "святое", "встреча со священным" и т.п.», ибо они «неизбежно теряют эмпирическую основу».

Исследования по истории науки показали, что понятия «реальности», «знания», «естественности», «действи-тель-ности», «истины», как и «физичности», «объективности» имеют исторический характер, постепенно изменяясь с развитием науки и, в этом смысле, сами являясь функциями достигнутого научкой общего уровня понимания действительности. Так, к примеру, физики XVII века верили в существование «флюидов» тепла, электричества и т.п., понятие о которых оказалось результатом ошибочных гипотез о сверхъ-естественных объектах. С другой стороны, сообщения о метеоритах или наскальной живописи в свое время считались вымыслом, ибо они не вписывались в сложившиеся представления о «естественном». Понятия же «сверхъ-естественного», «Сакрального» изначально ориентированы на противопоставление всему действительному как «обы-денному», «видимому», «чувственному», «мирскому» и «по-сю-стороннему» и как таковые в принципе не могут быть предметом научного исследования, как, впрочем, и категории «бытия», «первоначала», «субстанции», «структуры», «осно-вания». Наука, однако, исследует объекты, наделяемые сакральным, сверхъестественным значением в той или иной культуре, так, к примеру, возможен научный анализ «святой воды», настойки из корня жень-шеня, их состава, особенных характеристик и физиологического действия.

А семиотике выделяют денотатное (дешифрующее, эмпирическое) и коннотатное (интерпретативное, смысловое) содержание значения термина. Семиотика подчеркивает в религии ее смысловую специфику, рассматриваемую вне генезиса, вне отношения с мифом и наукой, когда религия представляется как «символическая», «коммуникативная» данность, как «вечный», внеисторический феномен, подобный в этом аспекте науке, философии, правосознанию, этике и т.п. Этот феномен в XIX веке понимался как «ве-ра в сверхъестественное», а с начала XX века стало утверждаться более общее определение религии как «пере-живания Сакрального», существующего в формах духов, героев, богов, сверхъестественного, Абсолютного, Трансцендентного и т.п.

Религия выступает как особая коммуникативная система, отличающаяся от феномена науки своим отношением к категориям существования и реальности. Семантический аспект исследовался феноменологией, которая стремится за явлениями, феноменами найти их собственное содержание, особое значение, несводимое к другим сферам бытия. Н. Смарт, вслед за Э. Гуссерлем, писал, что следует различать «объекты, которые реальны и объекты, которые существуют. В этом смысле Бог является реальным для христиан, независимо от того, существует он или нет». Религия исследует «реальное», а наука ? «существующее». Близким видится и подход В. Дильтея – основателя современной герменевтики. Для него характерно отделять «религиозные мировоззрения, сущность которых заключается в том, что отношение к незримому определяет собой понимание действительности, оценку жизни и практические идеалы», от науки, которая направленной на «видимое».

С таких позиций различие научной философии и теологии как рационализованного религиозного учения видится со стороны их веры, или установки на особый предмет: «только теология основывается на действительном существовании предмета, который, выражаясь осторожно, удаляется при каждом приближении человека». Специфика науки в таком соотношении выступает как «сциентизм».

Сциентизм смешивает «объективность» и «актуализм», сводя феномены иных эпох и территорий к стандартам современных культурных форм жизни ученого-европейца. К. Леви-Строс в этой связи отмечает, что «ученые под прикрытием научной объективности бессознательно стремились представить

Философия религии Е. Аринин [filosoff.org](http://filosoff.org)  
изучаемых людей ? шла ли речь о психических болезнях или о так называемых "первобытных людях" ? более специфическими, чем они есть на самом деле...» , радикально разделяя термины, исследователь подвергается опасности не понять их генезиса. Кажущееся самоочевидным сегодня противопоставление науки и религии нуждается в более глубоком осмыслении соотношения знания и веры. Э. Жильсон обратил внимание на результаты позитивистской политики утверждения тотальной «конфессиональной нейтральности» преподавания философии, когда «оберегая свою философскую мысль от любого религиозного заражения», начинали видеть «скрытую пропаганду» уже в самом факте преподавания истории средневековой философии. Он, однако, не занимается критикой «научности» ради апологии «теологичности», отмечая, что и теология может стать «настоящим бедствием», приводящим к «непоправимым» последствиям, заражая людей духом «войны против всех», конфронтационной жадной «торжествующих опровержений», когда иная позиция просто объявляется «безумием».

«Научная» цензура превратила философию в «продукт разложения контизма», который «ограничивался утверждением, как чего-то само собой разумеющегося, что помимо наук не существует никаких иных форм знания, достойных этого названия». История философии выступала в препарированном, предвзятом и «ампутированном» от теологии виде вплоть до толкований творчества и самого Конта, стремившегося, по его собственным словам, «сначала стать Аристотелем, чтобы затем превратиться в апостола Павла», но «сведенного» к «сущим пустякам» его последователями». Такой «инквизиции позитивистов» Жильсон противопоставляет подлинно свободное образование и политику, которые опираются не на априорность теистической или атеистической веры, но на априорность права личности к свободному духовному самоопределению. К. Барт видит в основе безличного и беспристрастного знания, науки и объективизма вообще глубоко личностные «страсти» («страсть к ампутации творца», к обезличиванию, к «упразднению персонифицированного начала», к «абсо-лют-ному обезволиванию исторического процесса») и «страх» («суеверный страх перед миром духа», неподчиняемого механическому и силовому принуждению», всегда характерному для дехристианизации). К. Поппер именуется научный объективизм «эссенциализмом», или полаганием стоящей «за явлениями» объективной сущности, основой чего он тоже видит «страх и стремление избежать осознания того, что мы несем полную ответственность даже за те образцы, которые выбираем для подражания». Научно-объективное здесь выступает как форма, проявление эмоционально-субъек-тив-ного, принимаемого за сущностное, абсолютное.

Р. С. Джонс пишет, что «физическая наука ? метафора, при помощи которой ученый, подобно поэту, создает и расширяет смысл и ценности ради понимания и целесообразности», что основные физические категории ? «это уход от смерти, от хаоса и разрушения. Тем самым утверждается возможность рассмотрения науки только как особого рода установки сознания и особой системы символизации действительности».

Основанием для трактовки научных теорий и гипотез как метафор выступает их релятивизм, изменчивость, историчность. Наука дает символический образ бытия, сходный в этом плане с собственно религиозной и художественной литературой, которые воспроизводят реальность своими специфическими средствами. Тем самым утверждается, что между науками о человеке и науками о природе, между гуманитарным и естественнонаучным знанием «может быть культурная, но не экзистенциальная пропасть» .

Проблемой функционалистской методологии является абсолютизация беспредпосылочности религии, явно или неявно полагаемой в качестве «вечной» и «универсальной» характеристики человека и общества. Подобное убеждение само опирается на невыясненную предпосылку ? на отказ от проблем историзма и истинности всякой конкретной религии и религии как таковой, от проблем причинности конкретной, социально-исторической содержательности и смены форм религиозности и более общей проблемы соотношения «рели-ги-оз-ности» и «внерелигиозности» («мифологичности» и «се-ку-лярности») форм индивидуального и общественного сознания. Исторически данный отказ был связан с преодолением конфессиоцентризма, что само по себе, однако, не означает, что между духовными феноменами нет никаких существенных различий.

В этой связи в литературе можно выделить две трактовки соотношения «содержательных» и «функциональных» подходов к религии. Одни авторы противопоставляют функциональный подход как «формальный» ? гносеологическому (называемому еще «сущностным» или «субстанцио-наль-ным») как подлинно «содержательному». Данный вывод опирается на распространенную индуктивистскую убежденность в подлинной содержательности только конкретных исследований, опирающихся на историко-этнографический или историко-филологический материал. При этом, однако, отмечается, что

«содержательные определения религии "рабо-тают" достаточно убедительно в отношении лишь традиционных форм религии». Общие религиозоведческие понятия, разработанные при анализе «классических» религий, оказываются неприменимы к формам новой религиозности.

Компаративистская методология стремится отделиться от всех форм конфессиональной и культурной предвзятости отношения к описанию и пониманию исследуемого эмпирического явления. Продолжением этой критической в отношении конфессиоцентризма тенденции является анализ самого компаративизма, его скрытых теоретических предпосылок, неизбежной бессознательной концептуальной «нагруженности» любого «непосредственного» описания и классифицирования феноменов, когда эмпирическое происхождение понятия, абстракции, категориальных форм кажется самоочевидным. Очевидно, что и «формальные», чисто теоретические аспекты религиозности нуждаются в серьезном методологическом анализе их специфического содержания. В этой связи представляется более корректным в методологическом отношении рассмотрение функционального подхода в качестве одного из нескольких существенных и содержательных.

Религиоведение сегодня начинает переходить от конфронтационной позиции «фидеистское определение против научного», базирующейся на абсолютной альтернативе научного и конфессионального подходов, к диалоговому анализу сходства, или совпадения, различных аспектов религии и науки, к функциональным исследованиям их специфики и единства как особых форм духовного творчества. В методологическом плане это означает признание качественного различия не столько исходных понятий конфессиональной и научно-гуманистической мироориентации, сколько концептуальных уровней содержательного рассмотрения религии? теоретического, сущностно-объективного, субстанционального, «метатеологического» и описательно-эмпирического, или «метафактологического», исследующего и обобщающего конкретные характеристики социально-индивидуального бытия. Осознание этого обстоятельства признается актуальным не только для научного религиоведения, но и для самой теологии, ибо «только теология, опирающаяся на логику понятия, может быть состоятельна в современном мире», в противном же случае «самосознание, самоопределение и самообладание людей было бы постоянным отрицанием Бога». Иначе говоря, теология должна найти себе сферу социально значимого функционирования и, в этом смысле, вполне «рационального» бытия, либо ей грозит опасность оказаться отброшенной наукой за пределы всего подлинно действительного и значимого.

Теологи начинают говорить о смене «статического мышления» на «динамическое», функциональное, ведущее к утверждениям об «открытости» фундаментальных проблем и возможности диалога с социальными науками, о необходимости переориентации со статического на динамическое понимание Бога, культуры и человека, о переходе с исследования объектов на исследование операций. Этот подход позволяет охарактеризовать с единых позиций все многообразие религиозности в мире. Именно в таком исследовании, как отмечает У.Мелдер, «раскрывают операциональное значение теологических концепций и требований», сама «теология нуждается в развитии функциональных определений религии и исследовании способов проявления религиозных верований в различных установлениях и культурах».

Если в XIX веке функциональный подход рассматривал религию преимущественно с гносеологической стороны, где она непосредственно выступала в соотношении с наукой как «иллюзия» или «обман», то в XX веке функционализм обращается к семантическим аспектам религии, рассматривая ее как символическую форму деятельности в числе других форм культурного творчества, наряду с наукой, мифологией, философией и искусством. Символизм опирается на рассмотрение всех форм культуры со стороны их совпадения как продуктов воображения, субъективной духовности, творческой активности личности, «накладываемых» на реальность.

Э.Кассирер, один из наиболее ярких философов-функционалистов XX века, писал: «Несомненно, что человеческую культуру образуют различные виды деятельности... философская мысль открывает единство общей функции, которая объединяет все творения. Миф, религия, искусство, язык и даже наука выглядят теперь как множество вариаций на одну тему...». «Функционализм» как новая философская методология анализа деятельных оснований начал противопоставляться «субстанционализму» как поиску неизменных первоначал. Серьезной проблемой функциональной методологии стало сущностное отождествление всех объективных и субъективных форм деятельности? познавательной, психологической, интегративной, дезинтегративной, коммуникативной и символической как явно или скрыто «религиозных», вплоть до парадоксального отнесения магов (колдунов, шаманов) и атеистов к категории «верующих», «религиозных» субъектов (подобно христианам). Решение этих проблем требует обращения к методологическим аспектам познания

как такового, к анализу соотношения частного и общего, эмпирического и теоретического, содержательного и формального. Под категорией «общего» понимают как непосредственное сходство описываемого частного, конкретного, так и глубинную причину, определяющую это эмпирическое сходство, объясняющую упорядоченность отдельных феноменов. Это приводит к смешению термина, обозначающего общее эмпирическое представление, с термином, обозначающим общее теоретическое понятие, понятий феноменального уровня ? с понятиями сущностного, индуктивных утверждений – с дедуктивными.

Системный подход, утвердившийся в последние десятилетия в качестве общенаучной методологии, позволяет вычленить ряд закономерных этапов, или уровней, на которых происходит постижение сущности явлений. Исследование начинается с анализа и обобщения типичных характеристик некоторой предметной области. Этот этап получил наименование «морфологического», или «субстратного», поскольку данные типичные характеристики представляются исследователю в качестве некоторых неизменных и статичных элементов бытия данного рода объектов, его «субстрата».

Следующим этапом является переход к «функцио-нальному описанию, которое в свою очередь может исходить из функциональных зависимостей между параметрами, .. «частями» или элементами объекта, .. между параметрами и строением объекта». Предельно полным является понимание объекта на уровне его «поведения», целостной взаимосвязанности всех субстратных и функциональных характеристик, позволяющее предсказывать и ожидать открытие новых и неописанных еще его свойств. Данные этапы и типы системного понимания сущности исследуемого феномена, сформировавшиеся в рамках инженерно-технической мысли системотехников, исследующих проблематику специфики различия и сходства естественного объекта и его технологической имитации, заместителя (например, организма и механизма, мозга и компьютера), имеют значение и для методологии религиоведения.

Попыткой системного понимания диалектики субъектного и надсубъектного, личного и социального, религиозности и религии стали работы К.Маркса. Ни объективный Абсолютный Дух, ни субъективное «религиозное чувство» не образуют вечного основания религии, но объективная и субъективная религиозность полагаются в качестве исторических «продуктов» социального развития. Религия (хри-стианство) была понята как функция общественно-эконо-мических отношений: «У религии нет истории, оторванной от всемирной истории, она не может быть понята лишь из самой себя, как некое независящее от общественных отношений и оторванное от них царство». С этих позиций религия метафорически определяется как «вздых угнетенной твари, сердце бессердечного мира, .. дух бездушных порядков, .. опиум народа» .

В общеполитическом плане позиция К.Маркса представляется выходом на новый, по сравнению с Гегелем и Фейербахом, уровень понимания сущности человека – системно-субстанциональный. Здесь преодолевается как абстрактный антропологизм Фейербаха, редуцирующий сущность человека к его субстрату, природе, так и спиритуализм гегелевской антропологии, сводящей личность к функционеру, бессознательно-свободному исполнителю воли Мирового Духа.

Сущность человека выступает как совокупность общественных отношений, как система, как поляризованное социальное мироотношение экономических субъектов, активно творящих свое индивидуальное и коллективное миропонимание, в том числе и религиозное. Субстанция здесь ? не гегелевская мистическая «сущность» Мирового Духа, таинственно управляющая проявлениями субъектов, но исторически развивающаяся целостная многоуровневая система функционально взаимосвязанных социально-антропологических характеристик.

Другая форма субстанционального понимания отношения науки и религии представлена в работах С.Кьеркегора, Ф.Ницше и М.Хайдеггера, противопоставивших деперсонифицированному панлогизму Гегеля

последовательное отстаивание личностного начала человека: «Когда Гегель превращает истину Писания, истину откровенную, в истину метафизическую, .. он убивает веру» . Подлинная вера может быть только внерациональна; не общее должно господствовать над индивидуальным, но личность ? над общим, причем только через чувство отчаяния, дающего силу и энергию для прорыва за зверино-безличный абсурд и бессмыслицу «правильного» существования.

Религия как живая вера оказывается вне нормативности как таковой, то есть не только вне научного рассмотрения, но и вне традиции Церкви. Субстанцией религии и выступает личность, искренне устремленная к Богу, выстрадавшая это отношение.

В XX веке М.Хайдеггер развивал традицию противопоставления религиозной «мудрости» (бытийственного «веде-ния») и «разума» (прагматичных «махинаций»). Привычное возведение Бога и религии в ранг «высшей ценности» он считал богохульством и богоубийством, ибо при этом Бога мыслят не на основе бытия, но как нечто только полезное, субъективно или социально значимое. Познание вообще имеет тенденцию к овладению миром, носит

прагматичный характер, тогда как Бог вообще являет собой то, чем нельзя «овладеть» в принципе.

Мудрость, или подлинная святость, по Хайдеггеру, «кротки», ибо они не претендуют на «овладение» Богом, характерное для разума и рационализма. Они только «воп-ро-шают», осознавая недостаточность всего познанного для постижения Бога и стремятся «найти» Его. Такой радикальный субъективизм вступает в конфликт с общепринятыми конфессиональным и научным подходами, ориентированными на понимание религии как объективного надсубъектного явления. Он, однако, дает возможность высветить глубинные антропологические основания надсубъектной религиозности. Для этого подхода не только «язычество» и Церковь являются формами внешнего бытия фундаментальной религиозности, но и «атеизм» выступает ее особой закономерной формой. Эти позиции близки и концепциям «теологии смерти Бога».

Третий вариант субстанционального понимания религии представлен у М.Вебера, который рассматривает религию как эмпирическую конфессиональную организацию, основанную на субъективной осмысленности жизни, выступающей в качестве фактора, влияющего на экономику региона. «Опре-деление того, что "есть" религия, не может быть дано в начале исследования такого типа, каким является наше, ? оно может быть дано только в его конце. Однако нас здесь вообще интересует не "сущность" религии, а условия и взаимодействия совместной деятельности определенного типа, понимание которой возможно только исходя из субъективных переживаний, представлений, целей отдельного человека ? из "смысла" деятельности, так как внешний ее характер чрезвычайно многообразен».

Субстанция здесь ? не мистическая и непостижимая гегелевская «сущность» Мирового Духа, но и не система социальных отношений как таковых. Она выступает как факт эмпирической социальной (конфессиональной) и личной «религиозности» и как теоретическое понятие единства многообразных (в том числе и экономических) форм деятельности индивидов с их определенными убеждениями, которые можно объективно исследовать научными методами. Из этого основания могут быть дедуцированы, как его проявления, конкретные социальные феномены.

Субстанциональный подход предполагает предельно широкий анализ развития религиозоведческой рефлексии, позволяющий вычлнить ряд особых форм, различающихся самым общим пониманием предмета. Г.Керер выделяет три периода развития представлений о религии ? просвещенческий, фун-к-циональный и субстанциональный. Для первого характерно подчеркивание в религии компенсаторной функции, объясняющей ее воспроизводство из поколения в поколение при очевидной иррациональности (сюда, по его мнению, следует отнести работы Маркса и Фрейда). Функционализм отвлекается от гносеологических аспектов религии, подчеркивая ее интеграционную роль в обществе (работы Дюркгейма), тогда как субстанционализм высвечивает определяющую роль религии в функционировании и развитии нерелигиозных сфер жизни общества (работы М.Вебера).

На наш взгляд, данная классификация носит описательный характер, фиксируя историческое смещение исследовательского интереса с одних аспектов религии на другие. Здесь смешиваются два рода концептуальных оснований рассмотрения религии. Первые рассматривают и оценивают религию в рамках познавательного отношения, в сопоставлении с наукой, в категориях «истины» и «за-блуж-дения», тогда как вторые рассматривают ее в субстанциональном отношении, в категориях «основания» и «проявлений». Суб-станциональное, познавательное и социально-эконо-мическое измерения религии присутствовали во все периоды развития религиозоведения, однако изменялось понимание их значимости и взаимосвязанности.

Субстанцией религии в эпоху Просвещения видится ее фундаментальная «суеверность», антинаучность, которая определяет и ее влияние на социально-экономическую жизнь общества, и ее конкретные социальные функции. Противопоставление эмпирического и теоретического уровня познания необходимо отделить от противопоставления теоретических концепций о природе и проявлениях религиозности. Позитивизм (О.Конт) отказывается от самой оценки религии как субстанционального «заблуждения», признавая адаптивную полезность любых религий и суеверий, их историческую неизбежность и соотносительность. Тем самым субстанцией религии полагается особое функциональное основание – адаптивная способность, реализующаяся в многообразии интегративных, мировоззренческих, регулятивных и компенсаторных функций, сближающих бесчисленное разнообразие конкретных форм, изучаемых и дешифруемых разными науками в их специфических категориях.

Антропология и социология дешифруют религиозность: Маркс ? в терминах политэкономии, Дюркгейм ? этнографии, Фрейд ? психоанализа. Во всех случаях речь идет о субъектах функционирования, о функционирующих основаниях

явлений. Для Фрейда религиозность проистекает из особенностей психики любого индивида, и в этом смысле она имманентна человеку, психика выступает субстанцией религии. Функционирующее основание религиозности как явления трактуется здесь натуралистически, как активность, деятельность «желаний». Для социологов эмпирическая религиозность является продуктом межсубъектных отношений, и в этом смысле отдельный субъект выступает только в качестве ее «адепта», восприимчика. Имманентна в этом случае только возможность религиозности, или приобщенности к социальной группе в качестве субстанции данной категории явлений.

Если для Дюркгейма любая интеграция и есть религия, то для Маркса и Вебера категории «религии» и «интеграции» нетождественны. Религия здесь выступает только как одно из возможных проявлений интеграции индивидов. Маркс рассматривает интеграцию исторически, у него религия (христианство) связывается с определенным уровнем социально-экономического развития. Маркс и Дюркгейм исходят из концептуального осмысления религии, из теоретического понятия о ней как субстанции, которая интерпретируется как социальное отношение, тогда как Вебер берет исторические религии как данность, как эмпирические формы интеграции и идентификации, рассматривая их влияние на экономику.

В свете сказанного представляется более корректным разделение концепций, с одной стороны, на антропологические, выводящие религию из характеристик (познавательных и психологических) отдельного индивида, и социологические, рассматривающие ее как интерсубъективный феномен. В этом ракурсе Конт, Фейербах, Фрейд – антропологи-элементаристы, выводящие объективную конфессиональную «религию» из индивидуальной естественной «религиозности», отождествляемой с человеческой «природностью», тогда как Маркс и Дюркгейм – антропологи-системники, социологи, выводящие индивидуальную религиозность из межсубъектных отношений, причем если для Маркса она исторична, являясь функцией определенного этапа общего развития, то для Дюркгейма – трансисторична, вечна. Тем самым субстанция данного феномена может трактоваться элементаристски, антропологически, либо системно, социологически.

Данные концепции могут быть рассмотрены и со стороны отношения эмпирического или теоретического, то есть со стороны их исходного основания – непосредственного описания и обобщения конкретного материала или развития общего видения сущности исследуемого явления. В этом смысле Вебер – эмпирик, строящий теорию на основании фактов и избегающий «общих определений», которые он воспринимает как предрассудки, искажающие подлинное и непредвзятое постижение внутренней связи фактов, тогда как остальные – теоретики, задающие «общее видение» феномена и предлагающие способы управления им, предсказывающие его судьбу, будущие формы существования. Субстанция, следовательно, может трактоваться эмпирически, индуктивистски, как сама концептуализируемая социальная реальность, либо теоретически, как базовая категория, из которой дедуцируются эмпирические формы.

М.Элиаде стремится преодолеть крайности элементаризма и социологизма, абстрактной теоретичности и конкретной эмпиричности. Он убежден, что история «не может исчерпать весь "религиозный феномен"; она лишь определенным образом манифестирует тот неделимый и неопределенный элемент, который обнажает подлинное место человека в космосе». В отличие от абстрактного функционализма, превращающего религию в вечную функцию человека, пренебрегающего анализом частных типологических и морфологических особенностей различных религий, он считает, что только через них возможно объяснение «сакрального» как пограничной ситуации человеческой жизни, которую история религии может «лишь верно дешифровать».

«Сакральное», как объективное трансисторическое основание исторических феноменов, является обратимым и воспроизводимым в отличие от необратимой и невозпроизводимой истории, предстающей как процесс «манифестации сакрального». История религии рассматривается здесь как «тотальная герменевтика», как вскрытие пограничных человеческих ситуаций не только через соотнесение с историческими фактами, но и через определенный выход на «вне-вре-менное значение» религии.

«Архаика» представляется не как предшествующее современности «прошлое», но как фундаментальное «начало», как онтологическая категория. Изготовление орудий труда и последующие «техногенные интуиции» блокируют сакральное, рождая «историцизм». Христианство являет собой само бытие человека в космосе, которое может существовать (приниматься и исповедываться) «в нескольких регистрах, но между этими различными планами опыта существуют сходство и равнозначность». Такой подход позволяет найти новый, содержательно-субстанциональный аспект рассмотрения целостности субъективно-объективного единства человека и мира во всем многообразии

географических и исторических модификаций.

Религиоведение входит здесь в сферу фундаментальной науки о человеке и обществе. Оно перестает выступать только как широкий междисциплинарный синтез, но начинает играть роль нового универсального знания, оказывающего обратное влияние на те науки, которые его породили. В свете этого «классические науки» могут обрести новое самопонимание. В этой связи привлекает внимание концепция П.Рикера, отмечающего, что только благодаря религии возможно построение современной онтологии, «расширенного опыта» как «диалектики интерпретаций».

Сравнивая между собой феноменологию духа Гегеля, фрейдизм и феноменологию религии М.Элиаде, он пишет, что если феноменология может оставаться на описательном уровне, то включение в работу интерпретации рефлексии ведет дальше: «понимая себя в знаках священного и посредством их, человек радикальнейшим образом отказывается от самого себя; этот отказ превосходит тот, к которому ведут психоанализ и гегелевская феноменология, будем ли мы брать их по отдельности или соединим их усилия вместе».

Фрейдизм высвечивает натуралистическую «археологию», «*arche*» субъекта, тогда как гегелевская «телеология» обнаруживает рациональный смысл, «*telos*» человеческого существования как стремления духа к Духу. Этими «*arche*» и «*telos*» субъект может овладеть, понимая их, но такого не происходит с описываемым М.Элиаде «священным», «которое заявляет о себе в феноменологии религии, священное означает альфу и омегу всякой телеологии; этими альфой и омегой субъект не владеет, священное взывает к человеку, и в этом воззвании заявляет о себе как то, что распоряжается его существованием, поскольку полагает его абсолютно ? и как усилие, и как желание быть». Феноменология религии дает «эсхатологию» субъекта, конечное, абсолютное и трансцендентное субъекту первоначало бытия.

Такая новая, или «открытая», онтология выступает как «герменевтика интерпретаций», как диалог человека с бытием, опирающийся на отказ от любого «непосредственного сознания» как «ложного», поскольку оно не сознает своей «заданности», созданности, зависимости от существования, не осмысливает своей опосредованности. Оно, однако, выступает не как абсолютно ложное, но именно как «одно-стороннее», высвечивающее важный, но не единственный аспект действительности. Только «радикально противоположные герменевтики, каждая по-своему, двигаются в направлении онтологических корней понимания. Каждая по-своему говорит о зависимости самости от существования. Психоанализ показывает эту зависимость в археологии субъекта, феноменология духа ? в телеологии образов, феноменология религии ? в знаках священного».

Это позволяет выйти за понимание интерпретаций только как тех или иных «языковых игр», одинаково законных в границах правил чтения, которые можно произвольно менять, ибо становится ясно, «что каждая обоснована той или иной экзистенциальной функцией» ? «архе-о-логией субъекта», «телеологией» или «эсхатологией». Именно «в диалектике археологии, телеологии и эсхатологии онтологическая структура заявляет о своей способности соединить несогласованные в лингвистическом плане интерпретации. Лишь герменевтика, имеющая дело с символическими фигурами, может показать, что эти различные модальности существования принадлежат одной и той же проблематике, потому что в конечном счете именно наиболее богатые символы обеспечивают единство этих многочисленных интерпретаций, они одни несут в себе все векторы ? регрессивные и прогрессивные, разъединяемые различными герменевтиками». Теории образуют общности, указывающие на реальности, лежащие в основании всех интерпретаций. Интерпретации перестают рассматриваться только как «интерпретации», начиная восприниматься в их глубинном родстве, в совпадении, в органическом единстве различного, как знаки подлинного. Диалогичность истины, ее открытый характер подчеркивается такими глубокими мыслителями XX века, принадлежащими к разным духовным традициям, как М.М.Бахтин или М.Хайдеггер, М.Бубер и Н.О.Лосский. Позиции последних подробно анализируются в четвертой главе. Эти концепции, в свою очередь, восходят к методологической проблематике христианской тринитарной теологии, впервые в истории человечества категоризовавшей диалектику отдельного, общего и всеобщего, уникального и универсального. Тринитарная теология созвучна современным концепциям диалогового постижения бытия. Все они создают условия для утверждения «экологии духа», диалоговой культуры единства многообразных форм современной личной и социальной устремленности к основам бытия, обозначаемым в разных концепциях категориями Трансцендентного, Вечного, Абсолютного, Подлинного, Имманентного, Истинного, Прекрасного или Благого.

Альтернативой «экологии духа» или «диалектике интерпретаций» выступает «мультикультурализм». В нем механически уравниваются разные культуры и традиции, что порождает идею о самой духовности как «социально

Философия религии Е. Аринин [filosoff.org](http://filosoff.org)  
сконструированном феномене, чреватую односторонним превознесением интересов группы над интересами индивида, релятивизацией ценностных ориентиров и нивелированием ответственности за свой выбор. Мультикультурализм, методологически родственный постмодернизму, выступает как бытие в некоей «интерзоне» абсурда, в разрыве с эсхатологией, с универсальной смысложизненной традицией. Такой разрыв в европейской культуре оборачивается опасностью разрушения общеевропейского наднационального единства, выступающего сегодня как «более глубокий источник идентичности, нежели национально-этнический». К.И.Никонов пишет об опасности «про-теи-зации» современной молодежи и необходимости переосмысления базовых антропологических категорий. Без них индивид утрачивает надсубъектные идентификационные символы и коммуникативные отношения с прошлым, с традицией, превращаясь в своего рода «Протея», постоянно сменяющего свои обличия, и утрачивая определенность понимания своей «самости».

Диалог между религией и наукой становится абсолютной необходимостью. Методологическое сходство дедуктивных процедур науки и теологии как логических операций позволяет выделить определенные аспекты, дающие возможность проводить сопоставление сущностных представлений о началах бытия как такового. С.Бергман отмечает, что с начала XIX века происходит «динамизация» и «историзация» взглядов как на внутреннюю природу человека, так и на природу, его окружающую, а метафизика переходит от классической онтологии субстанции к системно-функциональной онтологии отношений. В этой связи обращает на себя внимание то, что в публикациях по методологии естественных наук началась дискуссия о проблемах «эволюционной эпи-стемологии». Другие исследователи указывают на смену в естествознании парадигм с преимущественного физико-химического исследования субстратов «эмпирических феноменов» на процессуальные, функциональные концепции глобальной эволюции самоорганизующихся систем, разрабатываемые синергетикой. Третьи пишут о важности пре-одо-ления сциентизма через постижение «субъектности», о значимости «антропного принципа» для естествознания. Не стоит в стороне и теология, где тоже отмечают необходимость переориентации со статического на динамическое понимание культуры и человека, о переходе с исследования объектов на исследование операций.

В теоретическом религиоведении Ю.А.Кимелев выделяет «промежуточное положение между философскими исследованиями тех или иных компонентов и аспектов религии, самих по себе, и теми философскими исследованиями религии, что осуществляются преимущественно в антропологической перспективе», которое занимает функционализм. Этим подчеркивается логическая возможность вычленения трех типов рассмотрения религиоведческой проблематики – компонентного (элементаристского), функционального и суб-станционального. Данные типы выражают этапы, необходимые уровни и соотносительные формы религиоведческого сущностного анализа. Таким образом, можно отметить близость общих подходов к сущности религии как Шеллинга и Гегеля, так и современного системного подхода, диалектики интерпретаций П.Рикера и современных сторонников концепции многоуровневости познания сущности явлений.

Подводя итоги сказанному, отметим необходимость различения трех уровней содержательного методологического анализа явлений, исследуемых религиоведением. Пер-вый, субстратный, или «элементаристский», уровень характеризуется противостоянием конкретных, «атомарных» конфессиональных или неконфессиональных (философских, социологических, этнографических, исторических, архео-логических, психологических или филологических) концепций объективного явления ? отношения личности с основанием бытия, с Сакральным, Богом, Трансцендентным и т.п.

На этом уровне данное отношение описывается, символически выражается и фиксируется в качестве собственно «адекватного» и «абсолютного». «Свое» понимание, выступающее как «элементарное», «устой-чивое» и «определенное», с одной стороны, и, с другой, предельно общее, или «всеобщее», универсальное понимание, или «ме-та-понимание», здесь не различаются, выступая как тождественные – «свое» и считается, провозглашается «мета-пони-манием», абсолютным пониманием.

«Элементарное» здесь выступает как некая «су-щность» непосредственно данного феномена как «явле-ния». Внутри кон-фессий, а затем и с позиций неконфессионального подхода исследователи стремились выявить «элемент» или «эле-мен-ты», которые составляют «ядро», «суть», «основание» того или иного вероисповедания, конфессии, религии вообще. В разных конфес-сиях, у различных авторов, принадлежащих одной конфессии (хри-сти-анства), в разных областях науки эти «элемен-ты» виделись различно, что привело к воз-ник-но-ве-нию множества попыток классифицировать и систематизировать



накопленные знания.

Критерии классификационных различий лежат за пределами сферы непосредственно «наблюдаемого» социального наличного бытия, в его глубинных структурах, выражаясь философскими, антропологическими и культурологическими концепциями, которыми в той или иной степени руководствуется исследователь. Религия выступает здесь как некоторое отношение, как некий способ объективно-индивидуально-социального функционирования, порожающий эмпирически феномены, обобщаемые и интерпретируемые многочисленными концепциями.

Анализ взаимосвязи внутреннего и внешнего, «сущностного» и «являющегося» составляет новый уровень осмысления фактического материала?

«процессуально-функциональный». Если на первом этапе за явлением гадавлась сущность, то на втором эта сущность уже умозрительно полагается «проявляющейся в явлении», то есть субъектом активности, деятельности.

Анализ взаимосвязи этих интерпретаций выводит исследование на третий, завершающий, или «субстанциональный», уровень рассмотрения проблемы.

Необходимо за очевидным и «неустрашимым» многообразием индивидуальных и групповых, национальных и континентальных позиций и убеждений увидеть общую и единственную реальность. На данном уровне задачей является поиск и разработка символических средств универсального диалога канона и ереси, христианства и язычества, конфессионализма и секуляризма, религии и науки.

### 1.3. Понятие основания явлений,

изучаемых религиоведением

Понятие основания явлений, изучаемых религиоведением, или субстанции явлений религии, в полной форме может быть дано только через детальнейшее описание всей истории религии. Кратко оно может быть выражено в форме определения сущности религии, что, конечно же, всегда несет в себе неизбежную схематичность и абстрактность. Сегодня определение сущности религии приобретает все возрастающую значимость не только в теоретическом, но и в практическом аспекте, поскольку юридическая квалификация той или иной организации в качестве «религиозной» позволяет ей обрести высокий социальный статус и претендовать на определенные права и льготы.

Одним из первых на сложность и многоаспектность проблемы квалификации тех или иных социальных групп как «религиозных» или «безрелигиозных» указал один из основателей этнографии Э.Тайлор. Он писал: «Научное значение описаний диких и варварских религий, составленных путешественниками или (чаще всего) миссионерами, значительно снижается из-за их полемического тона и уверенности в собственной непогрешимости, на которой они основывают свое отношение к абсолютной истине. Есть что-то трогательное в той наивности, с которой узко мыслящий наблюдатель произносит безапелляционный приговор учению чуждой ему религии, смотря по тому, согласуется или не согласуется оно с его собственным».

Такому «узкому» определению сущности религии, игнорирующему убеждение других в истинности их верований, начинает противопоставляться объективный подход, согласно которому «религией» может быть названо все то, что сами верующие считают религией. Такой подход тоже сталкивается с трудностями, ибо как между самими верующими отсутствует единство в понимании того, что же есть религия как таковая и чем она отличается от «не-религии», так и для внешнего религии наблюдателя она не представляется простым единством. Более того, предположение, что верующие всегда правы, ибо они руководствуются высшими ценностями, сталкивается с целым рядом фундаментальных проблем.

Сегодня эти проблемы ставятся уже не столько этнографами, сколько религиоведами и юристами в связи с квалификацией как традиционных, так и новых, или «нетрадиционных» религий. Так, к примеру, сайентология (или саентология) в одних случаях квалифицируется как «религия», тогда как в других – как «псевдорелигиозная секта», «лжерелигия» или «культ». Здесь дефиниции нередко начинают играть роль средства в межконфессиональной борьбе, сходной с борьбой групп в других сферах духовной культуры – в науке, искусстве и философии. Везде мы встречаем примеры противопоставления «подлинных» и «псевдо» форм – науки и псевдонауки, искусства и псевдоискусства и т.п.

Те же проблемы возникают и при попытке найти строгое определение традиционной религии, к примеру, «православия». Обычно это понятие в современной прессе отождествляется с религиозной организацией, возглавляемой Московской Патриархией. Однако «...с точки зрения ... староверов, именно их вероисповедание – православное, а вот вероисповедание, которого придерживается Московская Патриархия, таковым не является». Практикуемое современной Русской Православной Церковью крещение может трактоваться староверами только как «простое мытье». Таким образом, внутри сообщества православных верующих Русская Православная Церковь может

явно или неявно квалифицироваться как «псевдорелигиозная» организация. Существуют и другие организации, полагающие только себя православием. Все эти попытки опираются на убеждение, что православие или религия в принципе представляют собой нечто завершенное и неизменное, что они могут быть однозначно отделены от всех остальных феноменов. Однако очевидным является то, что обозначаемые данными терминами социальные явления в первом, пятом, одиннадцатом и двадцатом столетии кардинально различаются в целом ряде аспектов. Религия продолжает развиваться, сменяя свои социальные образы и раскрывая свои новые сущностные моменты. Даже само появление религиоведения как формы современного знания оказывает влияние на особенности конфессий, поскольку люди, их составляющие, получают определенное образование, влияющее на их мироориентацию. Определение в этих условиях может приобрести характер навязывания явлению внешних ему рамок, искажения его сущности и отрицания его развития.

Религиоведение призвано выделить критерии, позволяющие научно и объективно классифицировать религиозные феномены. Это предотвратит как оскорбление чувств верующих и ограничение их прав, ибо государство призвано защищать свободу убеждений и совести всех своих сограждан, так и нивелировку качественных различий между религиозными феноменами, способных высвободить тот мощный разрушительный потенциал, который (потенциально) несет в себе религиозность. Последняя часто содержит готовность поставить себя над «мирскими» рамками закона и интересами инаковерующих. Это требует максимального прояснения проблем сущности религии и возможностей разработки ее корректного определения.

Определение сущности, или «дефинирование», соответствующего понятия, как отмечал еще один из основоположников романтизма Ф.Шлегель, может быть либо «реаль-ным, характеристичным описанием, охватывающим весь предмет», либо «подчинением иной дисциплине».

Первое предполагает убеждение в самостоятельности данной сферы человеческого бытия и умение отличать ее от других, тогда как второе предполагает возможность сведения религии к другим сферам жизни. Самостоятельность религии могут отстаивать как сторонники конфессиональной исключительности (конфессионального эксклюзивизма, или конфессиоцентризма), так и представители научного подхода к религии. Первое тесно связано с теологическим и обыденно-интуитивным представлением о различиях «религии» и «не-религии» как спасения и гибели. Эти представления, как показывают социологические исследования, очень различны у разных индивидов даже в пределах одного исповедания в одной стране или локальном регионе. Так, очевидно несовпадение категории «христианства» как теологической доктрины, высокого идеала той или иной конфессии, и «христианства» как социального, человеческого и нередко «слишком человеческого» феномена. Это приводит к самокритике внутри сообщества верующих, что может служить серьезным источником социальной напряженности, иногда приводя к глобальным историческим трансформациям, как, например, возникновение и развитие протестантизма в Европе.

Второе предполагает разработку дедуктивной общей теории религии. Это предполагает строгое теоретическое разграничение понятий религии и «не-религии». Строгость понятий предполагает устойчивость самих явлений, стоящих за понятиями, объективную обособленность религии от других сфер бытия, что, однако, далеко не очевидно. Действительно, если в качестве религии (как это и было в европейской культуре, где сформировался сам этот термин) рассматривать историческое христианство, то под это понятие подходят и феномен «иудейской секты», долгое время не именовавшейся христианством, и государственной религии Римской империи, и собирательного названия тысяч обособленных современных группировок, именующих себя «христианством».

Таким образом, ни самоотнесение индивидом своих убеждений к религиозным, ни внешнее индивиду отнесение его убеждений к той или иной «рубрике» не позволяет однозначно решить вопрос о его религиозности. Эта сложность приводит к тому, что исследователи порой просто исходят из конкретности, случая, примера. В вышедшей недавно монографии Ч.Талиаферро «Современная философия религии» делается попытка определить религию как то, что «включает в себя Иудаизм, Христианство, Ислам, Индуизм и Буддизм и подобные им традиции». Аналогичные дефиниции называют номинальными. В них просто указывается на конкретный предмет, который и полагается значением определяемого термина.

Номинальные дефиниции позволяют избежать односторонности однозначных эссенциалистских формулировок, сводящих религию только к одному или нескольким сущностным элементам. Они, однако, остаются слишком неопределенными, поскольку только направляют внимание исследователя на поиск общего в особенном через указание на предмет исследования. Поэтому от

номинальных определений исследователи всегда переходят к реальным, содержательным, представляющим определяемое через характерные родовые и видовые признаки.

Дефиниция по самой своей природе имеет характер апории – неразложимость понятия на элементы, несводимость рассматриваемого феномена к другим сферам бытия делает его непостижимым, выносит за рамки самого бытия, превращая дефиницию в тавтологию или чистое описание. В то же время сведение этого феномена к элементам или другим сферам ставит под вопрос его собственную специфику, уникальное своеобразие его природы. Корректное определение религии должно описать и объяснить ее в общепринятых терминах, которые даются наукой и философией, учитывая при этом, что тем самым происходит отвлечение от той беспрецедентности, которой сама религия себя полагает – тайной, неисчерпаемой ни для адептов, ни тем более для посторонних. В этой связи представляет определенный интерес ситуация, возникшая в теоретической биологии в 60–80 годы нашего столетия, когда стала широко обсуждаться проблематика сущности жизни и методология ее корректного определения. Феномен жизни последние двести лет либо редуцировался к физико-химическим свойствам субстрата организмов, либо объяснялся качественно, виталистически, функционированием особых нефизических духовных «факторов жизни», нематериальных деятельных оснований. Только утверждение методологии системного подхода позволило научно объяснить и понять целостность живых систем, их качественную специфику и сходство с неживыми физико-химическими системами. Альтернатива физико-химического редукционизма и иррационального витализма проявлялась в соответствующих дефинициях сущности жизни. Преодолеть эту альтернативу удалось системному подходу, выразившемуся в соответствующих дефинициях. Предметом религиоведения является, конечно же, не биологическая, а социальная сфера бытия, однако определенные параллели могут оказаться эвристичными и здесь, ибо биология, идеи эволюции, органичности оказывали свое влияние на методологию религиоведения и ранее.

Дефиниция понятия, определение того или иного термина, состоит из двух частей – определяемой и определяющей. Определение отражает достигнутый уровень описания объекта и понимания его сущности, теоретические представления о единстве знаний соответствующей области эмпирического исследования. Определяя термин «религия», исследователи в качестве определяющего должны указать родовое и видовое понятия, первое из которых выражает предельно общее основание, частью которого религия полагается, а второе – тот специфический признак (признаки), который (которые) выделяет ее, как таковую, из отмеченной родовой общности.

В целом дефиниция представляет собой высказывание, фиксирующее некоторый набор признаков, позволяющих выделить данное явление среди однородных. Без такого рода формулировок исследователь лишается определенности в понимании самой предметной сферы своей деятельности, а религиоведение – своей дисциплинарной определенности. Вместе с тем уже стало традиционным подчеркивание сложности или невозможности формулировки общего определения понятия «религия».

Общепризнанное определение религии отсутствует, да и вообще, как отмечает И.Н.Яблоков, обычные родо-видовые определения сущности религии представляются непродуктивными, так как в различных культурах этим термином именуют различные феномены. Так, слово религия обозначает «римский политеизм», «христианский тринитарный монотеизм», «власть», «преданность», «учение», «добродетель», «обычай», «спасение» и т.п. Это делает несопоставимыми научные дефиниции, которые всегда в явлениях стремятся выделить нечто общее, сущностное, но сущность «обычая» отлична от сущности «учения». Вместе с тем само изучение многообразия дефиниций данного понятия позволяет выявить общие подходы к объекту исследования, и с этой стороны дефиниции «несомненно, имеют большое эвристическое значение». Кроме того, современное правосудие нуждается в разработке операциональной дефиниции религии, которая позволит юристам квалифицировать то или иное общественное объединение в качестве «религиозного».

Попытки обобщения характерных особенностей конфессий, «эмпирических религий», как уже отмечалось выше, не привели к выработке универсального понятия о «религии как таковой». Конкретные конфессии и сходные с ними социальные феномены при таком рассмотрении выступают как «субстрат» для исследования, как нечто относительно устойчивое, самобытное, статичное, как фиксируемый материал для анализа. Анализ позволяет выделить набор определенных характеристик, признаков, элементов. На теоретическом уровне данные элементы сами уже начинают трактоваться как субстрат, статичные и вневременные универсальные родовые основания, корни, причины эмпирических религий как предмета анализа.

Как уже отмечалось выше и как это представлено в «Приложении»,

филологический, или историко-этимологический, анализ свидетельствует, что родовым понятием, под которое подводится термин «религия», чисто описательно называют отношение, включающее в себя индивида (в «При-ложении» – группа А).

Это отношение понимается или как (А-1) отношение к богам или Богу (Сакральному, Трансцендентному, Конечному, Предельному, Абсолюту и т.п.), или как (А-2) вообще поклонение, или как (А-3) вообще культ. Переход от А-1 к А-3 отражает собой процесс обобщения представления о религии и попытку найти ее сущность именно в культе, в самовоспроизводящемся действии, которое и порождает теологические или мифологические системы. В европейской культуре специфическим родовым признаком религии часто называется «вера в Бога».

Очевидно, что характеристика религии как «веры в Бога» базируется на христианской культуре и носит чрезмерно узкий характер, не охватывая всего многообразия явлений. Однако такое определение значительно шире подхода строгого канонического богословия, поскольку оно охватывает как христианский «канон», так и «ересь», некоторые формы «иноверия» (к примеру, ислам). Данное определение, однако, не может включить в себя ни «римский политеизм», который первоначально обозначало само слово «религия», ни буддизм, где начало бытия не отождествляется с Богом.

В этой связи обращает внимание стремление противопоставить термины «религия» и «лжерелигия», «псевдо-рели-гия», «квазирелигия», «секта», «ересь», «культ» в отношении конкретных общественных объединений. Очевидно, что такое про-ти-вопоставление собственно «религии» и «не-ре-ли-гиозных» феноменов предполагает признание только неко-торых «нор-мальных» или «нормативных» религий в качестве настоящих и подлинных. Такая позиция априорна для конфессиоцентризма, убежденного в подлинности только своей религиозности. Близкие позиции могут занимать и ученые, описывающие конкретную историческую или социальную действительность и принимающие сложившиеся формы терминологического употребления.

Вторая группа (Б) связывает понятие религии прежде всего с человеческими особенностями – личной верой (Б-1), познавательной способностью (Б-2), индивидуальными чувствами (Б-3), или самой природой индивида – социальной (Б-4) или физиолого-биологической (Б-5). Эти характеристики могут выступать и как результат описания и обобщения непосредственно данных, эмпирических феноменов, и как объяснение религии из вечных, самовоспроизводящихся вместе с человеком его сущностных, неизменных качеств. Выделяемые качества могут трактоваться теологически или антропологически, отражая мировоззренческие, философские или идеологические предпочтения их авторов.

Третья группа (В) опирается на дедуктивно-теоре-ти-ческое понимание религии как субстанции, деятельного основания, порождающего особенности индивидов и социумов. Это может быть как (В-1) Бог (Сакральное), так и (В-2) надличностная конфессия, социокультурное объединение, система характеристик, или (В-3) некоторое начало, захватывающее индивида и побуждающее его на религиозное поведение и создание объединений (вероиспо-ведальное, познавательное, символическое или идеологическое). Дедуктивное и индуктивное связаны между собой, образуя две стороны единого познавательного отношения. Индуктивные определения дают конкретный материал для обобщения и осмысления, подразумевая уже в самом отборе характеристик скрытые дедуктивные гипотезы о сущности религии как таковой. Дедуктивные определения предполагают эмпирические экспликации, развернутую систему взаимосвязанных характеристик.

Очень распространено сведение религии к «вере в сверхъ-естественное». Такой подход опирается на анализ гносеологического отношения, где религия выступает оппозицией науке как «знанию о естественном». Родовым классом, к которому сводится религия, здесь оказываются познавательные явления. Однако, как справедливо отмечал А.Д.Сухов, «не всякая вера в сверхъестественное есть религия». Понятие «вера в сверхъестественное» значительно шире, ибо включает в себя и «мантику», и «спиритизм», и «астрологию», и «идеализм». Все эти феномены духовной культуры предполагают свои формы «поклонения высшим силам», которые трактуются в соответствии с уровнем понимания «естест-венного».

«Естественное» в одних культурах включает в себя определенное «отношение к сакральному», ибо сакральное естественно сосуществует с профанным, мирским, обыденным, как это имеет место в магии. В других же культурах «естественное» оппозиционно сакральному как сверхъестественному, сущностно инородному, выражая фундаментальную оппозицию самостоятельных типов социальной мироориентации – научной и конфессиональной.

Данная оппозиция основывается на убеждении в существовании сущностного различия «священного» (рели-гиоз-ного) и «мирского», обыденного, профанного. Противопоставление «религиозного» и «мирского» складывается в

Философия религии Е. Аринин [filosoff.org](http://filosoff.org)  
средние века как противостояние «церковного» и «светского», или спасительно-значимого и губительно-утилитарного. В архаичных культурах нет противопоставления мирского и сакрального как предметного и непредметного, природного и сверхприродного, телесного и бестелесного, ибо все «мирское», телесное, природное есть актуально или потенциально и «сакральное», магическое, сверхприродное. Оппозиция существует скорее как жизненное отношение обыденного и необычного. Не признает такого противопоставления и христианская «теология смерти Бога», отрицающая деление деятельности на «религиозную» и «мирскую», что является не апологией секуляризма, но ут-верждением «изнутри меняющего жизнь мира «сверх-природного» характера христианства».

С другой стороны, именно наука, мирское знание, все более и более утверждается как единственно конструктивная высшая сила современной культуры, принципиально расколдовывающая действительность, лишаящая ее магического очарования, творящая светскую, десакрализованную естественность. Наука обретает спасительно-значащую роль.

Губительно-утилитарным начинает казаться конфессионализм, трактуемый, порой, как мракобесие, иррационализм, бессодержательность, бессмыслица, невежество и тормоз научно-технического прогресса. Здесь научно-познавательное отношение утверждается как родовое для любых феноменов социального бытия.

В этой связи встают проблемы анализа и категориального выражения соотношения понятий «мифа», «религии», «морали», «этики», «мировоззрения», «философии», «нау-ки», «искусства», «права» как синхронных и диахронных форм мироотношения и личностной самоидентификации. Разделение этих категорий может приводить к искусственному противопоставлению преемственно связанных феноменов. Исследователь сталкивается с тем, что в средневековой Европе, как и во многих других культурах, «мирские», «нерелигиозные» в современной европейской культуре формы никогда не существовали сами по себе, выступая элементами «религии». Знание было бессмысленным без веры. Это ведет к необходимости обращения к фундаментальной проблеме природы знания как такового, его соотношения с незнанием, к проблеме отношения христианства и науки, христианства и культуры, к проблеме подлинного «ведения» бытия.

Христианство является одновременно и исторической основой возникновения современной светской культуры, и элементом, составной частью формы, последней. Это, однако, ведет к отсутствию понимания его собственной специфики как такового, поскольку для римских чиновников оно первоначально выступало как опасное и преследуемое «суеверие», «миф», затем оно превращается в «госу-дар-ственную религию» и, наконец, сегодня этот термин является наименованием нескольких сходных конфессий от «ка-толицизма» до «Свидетелей Иеговы».

Анализ единства в многообразии социальных феноменов, родственных между собой, но лишенных непосредственного сходства, ведет к необходимости перехода на предельно общий уровень категорий культурологического исследования. Здесь изучение выходит за пределы круга феноменов, традиционно именуемых «религией», в более широкую сферу «культуры», где религию определяют как «фе-номен», «элемент» или «форму» родового понятия «куль-туры», как «форму» или «тип жизни», как тип «отношения к миру», как «область духовной жизни» и т.п.

Термин «культура», вошедший в широкое употребление с XVIII века, обозначает многообразные формы специфической организации и развития человеческой жизнедеятельности. Категория «культуры» выражает собой предельно общее отношение противостояния «человеческого» как возделанного, образованного, духовного, искусственного «при-родному» как дикому, звериному, натуралистическому, естественному. Естественное здесь уже не претендует на тотальный универсализм, оказываясь только фоном для разворачивания человеческого как сверхъестественного, сверх-биологического, собственно «культурного».

Понимание «религии» как этапа и формы развития европейской «культуры» связано с явным или неявным отождествлением категорий «религия» и «церковь», опирающимся на распространенное противопоставление античности, средневековья и современности как «магии (мифологии)», «религии (воцерковленности)» и «гуманизма (научности)». Очевидно, что и такое понимание соотношения категорий «религия» и «культура» носит слишком узкий характер, предполагая наличие безрелигиозных или «нерелигиозных» («дорелигиозного» и «пострелигиозного») этапов развития европейской культуры. В этой связи необходимо обратиться к современным концепциям соотношения мифологии, религии (христианства) и секуляризма.

С одной стороны, в качестве обычного примера понимания религии как особого типа социальных феноменов, отличного от «язычества», можно отметить мнение

А.С.Пана-рина, который противопоставляет их как, соответственно, «цивилизационное» и «геополитическое» мышление. Он полагает, что «характерной особенностью дихотомий геополитического мышления, в отличие от цивилизационного, является их "натуральный", организационистский характер. Здесь биология, антропология и география берут реванш над социологией. А в глубинном социокультурном смысле натуралистическая парадигма неоязычества ? парадигма "крови и почвы" ? вытесняет религиозную парадигму духа ? презумпцию перерешаемой человеческой судьбы, подвластной подвигам ума и совести».

Противопоставление религии как «нравственности» и язычества, мифологии как суеверия и «аморальности» идет от Цицерона и первых веков утверждения христианства в европейской культуре. Многие авторы и сегодня квалифицируют некоторые современные феномены как «оккультизм» и пишут о «неизбежной победе оккультизма» в России. К этим оценкам присоединяются и некоторые светские исследователи, отмечая опасность распространения иррациональной «эзотерики» для духовного и физического здоровья нации, для рационализма и этики как фундаментальных ценностей культуры Просвещения, создавшей современную цивилизацию. Типичное понимание противостояния просвещения и невежества народа выразил Н.Г.Чернышевский, писавший о «массе народа», которая «по-гружена в препорядочное невежество ... верит в колдунов и ведьм, изобилует бесчисленными суеверными рассказами совершенно еще языческого характера» .

Преимущественно «символический» характер мифологии, в отличие от «этического» характера религии, подчеркивал А.Ф.Лосев, отмечавший, что хотя «религия и мифология ? обе живут самоутверждением личности», но религия есть «принципиальное самоутверждение, утверждение себя в своей последней основе, в своих исконных бытийственных корнях», «в вечности», тогда как «миф есть разрисовка личности, ...образ личности». Близок к нему и Я.Э.Голосовкер, обращавший внимание на то, что мифология представляет собой скорее «имагинативное» (интуитивно-образное, творческое) мышление, противопоставляемое «дискурсивному», системно-конструктивному (теологическому, философскому и научному). М.Вебер подчеркивал противостояние мифологического и демифологизированного, «расколдованного» сознания, а К.Ясперс проводил деление истории на «осевое» и «доосевое» время.

Христианство здесь сближается с секуляризмом в противопоставление мифологии. Близкой видится и позиция авторов, противопоставляющих мифологию как «первичную» форму мироотношения, часто называемую «синкретичной», его «вторичным» формам ? религии, искусству, философии, науке. Данные концепции опираются на эволюционизм, на представление о развитии духовной культуры от низких, или ранних, синкретичных и образно-эмоциональных форм к высоким, поздним, специализированным.

С другой стороны, М.Элиаде трактует религию как фундаментально противостоящий современности (христианству и секуляризму) тип архаичного мироотношения, тогда как Б.Малиновский видит религию, магию и науку тремя вечными измерениями отношения человека с миром, а Дж.Р.Р.Толкин считает «поверхностным» противопоставление мифологии и религии и пишет, что «даже в волшебных историях ясно видны три ипостаси: Мистический лик Сверхъестественного мира; Магический лик Природы; и лик-Зеркало, смеющийся над людьми и жалеющий их».

Он полагает, что «Евангелия заключают в себе либо волшебную историю, либо нечто еще более величественное ? то, в чем скрыта суть всех волшебных историй», ибо «среди их легенд скрыта величайшая и самая совершенная из всех мыслимых Счастливых Развязок. Евангельская легенда начинается с радости и в радости завершается. Ей присуща непревзойденная «внутренняя согласованность реальности». Не было иного сказания, которое люди (даже скептически настроенные) находили бы более истинным».

Таким образом, позиции исследователей можно подразделить на исторические и трансисторические. Первые относят категории мифа и религии к сменяющим друг друга феноменам истории, к диахронным аспектам становления духа, тогда как вторые понимают их в синхронии, в сквозном пронизывании всей истории духовности, в постоянном противостоянии. Исторические «мифология» и «религия» здесь тоже понимаются как дохристианская и христианская культуры, но они уже выступают не сами по себе, а как продукты универсальных оппозиций «символизма и этизма», «интуитивизма и рациональности», «целостности и дробности», «автономности и причастности», «синкретичности и дифференцированности». В данном же контексте можно оценить и противостояние «историцизма» и «интер-пре-та-тивизма» в современном религиоведении.

Аналогичные позиции можно выделить и в понимании соотношения религии (христианства) и секуляризма. «Пора осознать, что мы вступили в постхристианскую эру и переживаем период, обратный тому, который переживало

человечество при вхождении христианства в историю» ? полагает Р.Гальцева, оценивая современное положение Церкви в мире. «Постхристианство» современности видится в утрате Церковью ведущих позиций в экономической, политической и мировоззренческой сферах жизни общества.

С.С.Аверинцев придерживается близких оценок: «и снова ...у нас христианство без "христианского мира", вера без внешней защиты, жизнь, в которой ничто не разумеется само собой». «Светскость» здесь выступает как «анти-хри-стианство» и «псевдорелигиозность», как утрата идеалов христианской Европы. На несовместимость «религии» и «све-т-ской культуры» еще в начале века указывал А.Ф.Ло-сев, писавший, что «религии не место в европейской культуре, борьба за религию есть борьба против культуры и нечего нам этого скрывать». Основанием противопоставления является сведение «культурного» к «внецерковному».

Другие авторы видят соотношение категорий «религии» и «культуры» как субстанции и ее проявлений, при этом субстанцией может полагаться как «религия», так и «куль-тура», творческие способности как таковые, эмпирически проявляющиеся в многообразии человеческой деятельности. «Религия» может пониматься и как целостность явле-ний «культуры», противопоставляясь ее односторонним формам (логике, этике, эстетике). «Под культурой, ? пишет В.Виндельбанд, ? мы в конечном счете понимаем не что иное, как совокупность всего того, что человеческое сознание, в силу присущей ему разумности, вырабатывает из данного ему материала. ...религия не соответствует никакой особой области разумных ценностей; ... свои разумные основания она заимствует у логических, этических и эстетических содержаний. Единственное разумное основание, присущее именно религии как таковой, сводится к требованию пережить совокупность всех разумных ценностей в абсолютном единстве, недостижимом ни для одной из форм нашего сознания». Религия есть отношение к «святыне», которая понимается как «нормативное сознание истинного, доброго и прекрасного, пережитое как трансцендентная действительность».

Овладение индивидом созданными до него значениями носителей духовной культуры, освоение их выступает сущностной особенностью человека как такового, понимаемого как сверхбиологическое существо, задающееея вопросом о своей сущности. В этом смысле оказывается возможным и «ми-фологическое космическое христианство» М.Элиаде, и «хри-стианство до христианства» Э.Жильсона и «христи-ан-ство без религии» Д.Бонхеффера.

С другой стороны, М.Русецки убежден, что религия несводима ни к отдельным сферам культуры, ни к ней самой, ибо она различным образом связана со всей земной действительностью, которую пронизывает и через которую выражается, не замыкаясь в ней. Научное религиоведение исследует «не столько сущность религии, сколько проявления религиозности верующего человека». Такое сведение рели-гии исключительно к субъективной и культурной сфере, по его мнению, совершенно отрицает «ее предметную сторону, то есть то, во что верят в религии и благодаря чему она вообще существует».

Такая «внешняя» точка зрения не позволяет наукам «притязать на разъяснение всей совокупности феномена религии», который носит над-субъектный характер. «Человек по своей природе открыт и устремлен к трансцендентному, но он не является ни источником религии, ни ее творцом», в связи с чем обычное деление религий на «естественные» и «сверхъестественные» становится устаревшим, ибо «если ре-лигия действительно является единением человека с Богом, то она не может быть ни естественной, ни сверхъестественной, поскольку Бог суть трансцендентная, сверхъестественная действительность». Религия здесь выступает как данность, существующая независимо как от культуры, так и от субъективного притяния или неприятия ее личностью. Данное утверждение, однако, является самоочевидным и беспредпосылочным только для «верующих», поскольку все люди полагаются здесь неизбежно «религиозными», но в современном обществе есть люди, не считающие себя таковыми, и нет оснований отказывать им в этом праве. Для них тоже встает вопрос о природе бытия как такового, о трансцендентной всем убеждениям, наукам и традициям объективной сущности мира и человека. Это, однако, неизбежно делает и их мироориентацию «религией», согласно высказанной выше позиции. Фактически термин «религия» подменяет термин «мировоз-зрение» – не религия полагается формой мировоззрения, но мировоззрение, светская мироориентация, полагается формой (часто суррогатом) религии.

Г.Керер отмечает, что «дискуссии о секуляризме как характерной черте нашего времени с некоторых пор навевают тоску на исследователей и вызывают более осторожную, чем раньше, реакцию со стороны теологов». Строго научно доказать, «произошла ли в действительности секуляризация в Европе», при всей «наглядности» этого процесса, полагает он, невозможно. В действительности, «если влияние религии и церкви в одних областях падает, то в других оно явно возрастает». При наглядном уменьшении «собственно

церковного фактора» происходит «утверждение автономии и дружественных представлений о Боге», которые «направлены не против христианской религии, но в определенной мере прямо восходят к христианскому влиянию». Инобытием христианства считает секуляризм целый ряд других авторов, в том числе П. Бергер и Т. Лукман.

С богословских позиций и в строго научном смысле, отмечает П. Куртц, секулярный гуманизм? «это не религия, поскольку он не находит подтверждения ни существованию Бога, ни божественному плану спасения человечества». Гуманизм понимается им как «новая космическая перспектива» социальных систем локального и глобального уровня, опирающихся на убеждения индивидов в значении научных знаний и этических универсальных норм поведения, то есть как новая форма жизни.

Гуманизм не является конкретной философской системой. К. Леви-Строс отмечает, что он далеко не однороден, и выделяет три типа гуманизма? возрожденческий, колониальный и современный, изменившие само европейское представление о «человечности». Европа, сложившись в средневековье как христианское сообщество, порождает феномен возрожденческого гуманизма через интерес и любовь к античности, к «чужой» греко-римской, «языческой» культуре. Второй тип гуманизма рождается из крови колониальных войн как интерес и любовь к «чужим», нехристианским культурам Востока (Индии и Китая). Современный гуманизм создается на наших глазах после второй мировой войны на базе всемирных коммуникационных систем информации и технологической экспансии, впервые связывающих все человечество в единое сообщество, включающее как «письменные», так и «бесписьменные» культуры. «Человечность» не может быть односторонним «евро-цен-тризмом», или, как иронично заметил М. Элиаде, «ев-ропро-винционализмом». Гуманизм выступает как широкое плюралистическое движение, объединяющее людей с самой разной мироориентацией, признающее право каждого на свободное высказывание критических мнений по поводу существующих порядков. Его определяют как этическое учение, которое делает возможным участие в нем как верующих, независимо от их религиозных догм, так и людей, отрицающих религию». В этом смысле гуманизм формально может трактоваться как «...новая религия, но «религия» не в смысле теологии с верой в сверхъестественных богов, не этическая система или научное знание, а «религия» в смысле организованной системы идей и эмоций, связанных с реальным человеком, его судьбой, каждодневными заботами, законом и социальной структурой».

Термин «религия» при таком его использовании приобретает расширительное значение «системы идей, эмоций и действий» вообще, хотя очевидно, что отнюдь не каждая такая система может быть названа как «религией», так и собственно «гуманизмом». Гуманизм полагает себя «религией» именно как новый «тип жизни» современного человека, сопоставимый в этом отношении с «христианством» и «мифологией», но отличающийся от них рядом особенностей. В то же время, когда «секуляризм» противопоставляется «религии» как таковой, а не отдельным вероисповеданиям, убеждениям или типам жизни как таковым, тем самым неявно утверждается «негуманистичность» мифологии и христианства, хотя хорошо известно, что гуманистами могут быть и являются люди с различными, в том числе и с «конфессиональными», убеждениями. Таким образом, термин «религия» обычно подразумевает совершенно конкретные феномены? «христианство», «средневековая церковь», «монашество» и т.п. Только в таком контексте оказывается возможным противопоставление «религии», «мифологии» и «секуляризма» как особых типов культурного бытия, особых образов или форм жизни. В то же время термин «религия» может употребляться и для обозначения внеисторических характеристик личности, ее устремленности к «незримому», «реаль-ному», «сверхъестественному», «абсолютному», «выс-ше-му», «сакраль-ному», «бытию» и т.п., которые присущи как христианству, так и мифологии, и секуляризму. Общая родовая специфика религии при этом оказывается неясной. Неопределенным остается сам тот род бытия, под который следует подвести термин «религия».

Определение сущности религии в этом случае уже оказывается исследованием нового уровня ее бытия по сравнению с субстратным, непосредственно описательным, обыденно-эмпирическим. От описания статичных сходных признаков исследование обращается к причинам, функциональным истокам выявленных на первом уровне особенностей. По-следние уже начинают пониматься не сами по себе, но как продукт, результат объективной «истории» или субъективной «устремленности».

Анализ глубинного единства мифологии, христианства и секуляризма как конкретно-исторических (европейских) феноменов показывает возможность их универсального понимания как форм развития, как проявлений фундаментального отношения «личность?мир», выражающегося в единстве трех главных измерений? «человек?природа», «человек?общест-во» и «человек?человек». Данное



самовоспроизводящееся единство и выступает как субстанция религии (христи-ан-ства), обозначающаяся теоретическим понятием объективного проявляющегося основания (порождающей модели) как субъективности, так и объективности во всем многообразии их синхронных и диахронных форм. Данное отношение, однако, присуще и «нерелигиозным» формам самосознания – мифологии и философии (секуляризму).

Еще Сократ отмечал кардинальное различие между пониманием «общности» как «сходства», с одной стороны, а с другой, как системного «единства многоразличного». Лицо есть и «сходство», тождество типичных частей любых лиц вообще (ртом, глаз, носов и т.п.), и в то же время «поля-ризованность» целого на эти «части», оно не их «сумма» вообще, не их одинаковость и неразличимость. Таким образом термин «лицо» может обозначать как сходство множества лиц, эмпирических систем, наблюдаемых феноменов, так и «единство», «целостность» несходного ? частей лица, элементов системы, которые тоже эмпиричны. Однако они объединены в «лицо» не одинаковостью формы (статике) и не одинаковостью функции (деятельностью), но именно своей структурно-функциональной системностью, органичной цело-стностью. Впервые именно христианской тринитарной теологии удалось в диалектике образов «личностей-ипостасей» связать угаданные Сократом и Платоном отношения статике с динамикой, уникальности ? с универсальностью, многообразия ? с единством, а самостояния ? с самоизменением. Собственно любое определение, если оно стремится выразить субстанцию, сущность феномена в предельно полной и всеобъемлющей форме, должно органично соединить три аспекта описываемого явления: прошлое, настоящее и будущее, или «археологию», «феноменологию» и «телеологию» (П.Ри-кер), или «субстрат», «отношение» и «субстанцию» (Ге-гель), или «субстрат», «функцию», «поведение» (системный анализ).

Эти аспекты выступают как особые измерения целого, как специфические основания для синтеза результатов соответствующих наук, для широкого и поэтапного междисциплинарного диалога в процессе движения ко все более исчерпывающему взаимопониманию как специалистов разных областей, так и носителей разных мироориентаций. Именно на этом пути открывается возможность построения диалогового междисциплинарного религиозоведческого синтеза, где разные концепции будут пониматься как самоценные и вза-имо-обогащающие интерпретации одного мира, а не как те или иные «формы искажения действительности».

Данные методологические аспекты процедуры дефинирования сущности религии имеют непосредственное значение для утверждения норм законодательной регламентации религиозных отношений. Прежде всего встает проблема квалификации того или иного «общественного» объединения как «религиозного». Выше уже отмечалось, что исследователи видят значительные трудности в отношении как традиционных, так и «новых религий», которые типологически очень разнообразны: «одни заняты милосердием и благотворительностью, тратя большую часть средств и сил на помощь ближним, другие сконцентрированы на своих внутриобщинных проблемах и религиозной практике, игнорируя жизнь общества и его заботы, третьи больше похожи на религиозно-философские учения или же медицинско-оздоровительные системы, сведя к минимуму обычные формы религиозной жизни» .

Невозможность создания общезначимого родо-видового научного определения религии, корректного в формально-логическом отношении, ведет в юридической практике к утверждению локально-окказионального подхода, прямо отождествляющего общее понятие «религии» с доминирующими эмпирическими социальными объединениями ? православием (для России) или «традиционными религиями». В этой связи обращает на себя внимание стремление авторов конфессиональных публикаций к сущностному противопоставлению понятий «религии», «псевдорелигии», «Церкви», «сек-ты» или «культы». Признание возможности сущностного деления социальных феноменов на «религии» и «псевдо-религии» опирается на отождествление «православного» (христианского) с «религиозным», локального с универсальным, частного с абсолютным, распространенного на данной территории с логически истинным, вступая в непосредственное противоречие с универсальным правом на свободу вероисповедания, гарантированным Конституцией России и большинства современных государств.

Появление и распространение в последние годы «пост-модернистской» и «новой» религиозности, подобной печально известным «Великому Белому Братству» и «АУМ Сенрике», порой чреватой посягательством на неотъемлемые права и свободы личности, вызывает к жизни стремление государственных структур выработать соответствующие охранительные меры. Понятие «псевдорелигиозной» организации начинает употребляться в официальных сообщениях Пресс-службы Президента России и в научных публикаци-ях.

Социологи и религиоведы тоже порой проводят различие между собственно

Философия религии Е. Аринин [filosoff.org](http://filosoff.org)

«религией» (христианством, традиционной религией) и ее «заместителями», «эрзац-рели-ги-ями» или «ква-зирелигиями». Отмечается, наряду с феноменами «ре-ли-гии» и «атеизма», «распространение всякого рода паранаучных и парарелигиозных мифологем, совершенно эклектически соединяющихся друг с другом и с другими элементами сознания». Последние квалифицируются как формы «нетрадиционной» религиозности, или «псевдо-религиозности». Можно утверждать, что тенденция противопоставлять виды индивидуальной и групповой «религиозности» намечается еще у Цицерона, когда он противопоставляет «религию» и «суеверия», стремясь отделить «полезную» го-сударству, «легитимную», религиозность от «вредной», опасной. Тем самым утверждается, что некоторые религии могут быть не вполне «религиями», что одни религии являются более «религиями», чем другие.

Сущностное деление религий на «истинную» и «лож-ные» было характерно и для средневекового христианства. Адепты неканонических взглядов квалифицировались как «еретики», «раскольники», «нехристи» или «язычники», которых скорее «бичевали», чем «описывали», или, вернее, эти описания создавались по «принципу контраста»: «раз-гуль-ное, неистовое язычество, с многолюдными празднествами и кровавыми жертвоприношениями, с одной стороны, и благолепие и смирение после успеха проповеди христианства, с другой». Такое понимание поддерживалось авторитетом Церкви, полагающей именно себя вправе утверждать нормы как «мирского» законодательства, так и нормативность понимания «религиозности» как таковой.

Возникновение неконфессионального пантеизма Возрождения и секулярной рационалистической философии Про-свещения изменило традиционное для европейской культуры понимание соотношения «мирского» и «рели-гиоз-ного» как утилитарно-внецерковного и возвышенно-церков-ного, ибо «светское» перестает трактоваться только как «внецер-ковное», «мирское». Оно начинает выступать как гражданственно-гуманистическое, как «над-конфессио-нальное», приз-ванное утверждать гармоничное сотрудничество в государстве сограждан с разными конфессиональными предпочтениями.

Т.Гоббс писал, что «страх перед невидимой силой, придуманной умом или воображаемой на основании выдумок, допущенных государством, называется религией, не допущенных ? суеверием. А если воображаемая сила в самом деле такова, как мы ее представляем, то это истинная религия». «Допущенность государством» становится критерием «религии» как таковой, что релятивизирует сами понятия Церкви и секты.

Дж.Локк одним из первых стал отделять «граждан-скую» жизнь от «религиозной», полагая, что светская власть должна обеспечить равенство прав своих граждан, не разделяя их на сторонников «языческой» и «орто-доксальной» религии. Конфессиональная «рели-гия» здесь выступает в качестве проявления, функции фундаментальной частной «религиозности», имманентной гражданам в общем, но манифестирующей в конкретном многообразии организаций и убеждений.

В эпоху Просвещения обратили внимание на «со-циаль-ный аргумент», или «этико-политический» критерий, выявляющий последствия деятельности объединений, которые при их абстрактном рассмотрении выглядят совершенно легитимными, «допустимыми», но в своем социальном бытии совершают акции, нарушающие или разрушающие общественный порядок. Если Дж.Локк относил сюда атеистов и католиков, то Дж.Беркли ? натуралистов и материалистов. Этанализм и гуманизм становятся критерием «допустимости» как для традиционных, так и для нетрадиционных религий и личных мировоззре-ний.

Цивилизация не является средством тоталитарного подавления свободы совести каких-либо религиозных групп. Она ? результат трагического опыта европейской и мировой практики взаимоотношения конфессий, мощный механизм предотвращения кровопролития и массовых преступлений против человечества. Неконфессиональный гуманизм выступает фундаментальной ценностью и предельным основанием для решений в этой сложной сфере социального бытия. Именно гуманизм является основой современной философии образования, ибо современная система государственного образования носит светский характер и призвана воспитывать людей с глубокими знаниями и толерантными убеждениями, готовых к искреннему диалогу о бытии.

Данная проблематика стала оживленно обсуждаться в прессе в связи с обсуждением нового закона «О свободе совести и религиозных объединениях». Общие критерии «должного» были подвергнуты критике, так как они разрабатывались преимущественно на базе сложившихся особенностей Русской Православной Церкви, вступая в очевидное противоречие с конституционным принципом равенства всех религий и права каждого на свободу вероисповедания.

Прежний порядок квалификации общественного объединения как «религиозного» регламентировался «Прави-лами регистрации уставов (положений) религиозных объединений», выделявшими ряд объективных признаков: «наличие вероучения и

религиозной догматики; совершение богослужения и религиозных обрядов и церемоний; проповедническая деятельность; религиозное обучение, воспитание и иные формы распространения вероучения».

Общим признаком, характеризующим общественные и религиозные организации (объединения), признается общность интересов для удовлетворения духовных или иных нематериальных потребностей, то есть некоммерческий характер их деятельности. Очевидно, что такой критерий носит слишком неопределенный характер, не позволяя различить православную общину и кружок вышивания или футбольный фан-клуб.

Последняя советская Конституция гарантировала «право исповедывать любую религию или не исповедывать никакой, отправлять религиозные культы или вести атеистическую пропаганду». Тем самым утверждалось равенство как «религии» (исповеданий), так и «атеизма» (марксистско-ленинского мировоззрения) как государственных традиций, как легитимных форм личностной самоидентификации, предполагающих соответствующие формы поведения? «отправлять культы» или «вести пропаганду».

Этим государство утверждало неравноценность легитимных форм мироориентации, религия допускалась лишь в пределах ее собственной сферы, тогда как атеизм мог через пропаганду расширять сферу своего влияния. Наряду с этими терминами использовалось и общее понятие «отношение к религии», которым охватываются все его типологически возможные формы, подразделяемые на «вероисповедание», «атеизм» или «индифферентизм», хотя при этом и отмечалась необходимость дальнейшей разработки эмпирических признаков (показателей) религиозности.

В постсоветском Законе СССР «О свободе совести и религиозных организациях» 1990 года употребляется понятие «убеждения, связанные с отношением к религии», которые можно было «распространять». Тем самым фактически было признано сущностное неравенство категорий «религии» и «атеизма», зависимость «атеизма», именно как «атеизма», от «теизма», без которого он просто невозможен уже по самому определению, и уравнивались права легитимных мироориентаций на открытость, пропаганду, распространение. Этим утверждалось и признание более высокого? объективно-надличностного? статуса религии в отличие от более низкого – личностно-идеологического – статуса той или иной социальной доктрины, создаваемой в политических или иных интересах, к категории которых относятся «атеизм» и «индифферентизм». В литературе же советского периода религия, наряду с марксизмом, квалифицировалась именно как «идеология».

Принятый несколько позднее российский Закон «О свободе вероисповедания» 1990 года содержал понятие о «религиозных» и «атеистических убеждениях». Религия и атеизм здесь вновь сводятся только к «убеждениям», очевидно противоречая международной практике понимания религии именно как феномена надсубъективного уровня, уровня исторической традиции, которая, наряду с «языком» и «нацией», не является продуктом субъективной деятельности и «переубеждением» не может быть изменена. Такой редукцией неизбежно принижается статус религии, ибо фактически происходит абстрагирование от ее сверхидеологичности, способности существовать при самых разных идеологиях, убеждениях и политических режимах.

В новом законе «О свободе совести и религиозных объединениях» гарантируется «право исповедовать индивидуально или совместно с другими любую религию или не исповедовать никакой, свободно выбирать и менять, иметь и распространять религиозные и иные убеждения». Тем самым терминологически закрепляется различие феноменов социально-объективной «религии» и субъективных «религиозных убеждений». Утверждаемый светский характер российского государства означает, что «секуляризм» квалифицируется не как особая «религия», не как индифферентный «неконфессионализм» или воинствующий «антиконфессионализм», но как «надконфессионализм» или «общеконфессионализм», как гуманизм, убеждение в абсолютности равенства гражданских прав и обязанностей индивидов, вне зависимости от их убеждений и исповеданий.

С этим положением вступает в противоречие деление религиозных объединений на «группы» и «организации», различающиеся в правовом отношении. Данное деление вводилось с целью предотвращения легализации экстремистских группировок, для возможности выявления их скрытых сущностных особенностей за 15 лет их ежегодной перерегистрации. Очевидно, однако, что инквизиция, возникшая в христианстве, религии любви, как и феномен черносотенства, не могут быть основанием для квалификации самого христианства как нелегитимной религии.

Проявления религии связаны очень сложными отношениями с «канонами», изложением основ вероучения, которое религиозное объединение должно представить властям. Религиозные проявления глубочайшим образом связаны с субъективностью человека, с творческим самосозиданием и переосмыслением

основ своего бытия в мире и обществе. Смена убеждений личности происходит не только под внешним влиянием проповедников той или иной группы, когда личность выступает пассивным объектом «обращения», но и в ходе имманентного личностного самоопределения, свободного личностного самоутверждения, имманентно-интимного «избранничества».

В международных правовых документах тоже различают понятия надличностного и личностного уровней, где первые выражаются через термины «язык», «нация», «религия», а вторые ? через понятия «вера» и «убеждения». Надличное (социальное) и личное (индивидуальное) связываются не только формальной «законностью», отчужденно устанавливающей рамки личного поведения, но отношением «совести», чувства ответственности и долга перед другими, согласия как с возможностью других иметь свои уникальные убеждения, свои идентификационные символы, так и с возможностью духовного общения и обобщения, связывания в общности. В идеале личность выступает как гармония индивидуального и социального, ибо сегодня многим уже становится очевидно, что социальное может воспроизводиться только в индивидах, а индивиды могут стать личностями только через приобщение к социальному, идентифицируя себя с ним.

Понимание гармонии социального и субъективного, убежденности и толерантности существенно различается в зависимости от трактовки природы «убеждений». Наше новое законодательство исходит из понимания «убеждений» как чего-то статичного, вечного и неизменного. Такое понимание можно охарактеризовать как «субстратное». Именно эту статику оно и стремится регламентировать, настаивая только на толерантности, терпимости, но не способствуя установлению взаимопонимания, предполагающего умение встать на «чужую» позицию.

Очевидно, что ни одно из убеждений не может претендовать на абсолютную истину. Международные же документы обращаются к «совести», к способности понять другого и, встав на его точку зрения, в чем-то изменить собственные первоначальные убеждения, которые в этом свете уже начинают восприниматься как «предубеждения», «предрассудки». «Убеждения» корректнее рассматривать как субстратно, так и функционально, как относительно устойчивые продукты социальных отношений и субстанционально, как устремленность «личности» и «объединения» к подлинности, истине, к диалогу, к снятию своей «особенности», «ограниченности», «предубежденности», к достижению подлинного универсализма взаимопонимания.

Именно совесть, внутренний голос подлинности, начинает выступать той субстанцией, которая локально-исторически ограничивает и определяет как статизм субстратного конфессионализма или идеологичности, так и релятивизм функционализма или абстрактного либерализма. Религия существует как многообразный мир самоопределяющихся личностей и объединений, дистанцирующихся друг от друга на основании статичных характеристик, позволяющих им сохранять свою идентичность. Субстратный подход ориентирован на выявление и анализ этих характеристик, представляемых в качестве «сущностных элементов».

Функциональный подход ориентирован на выявление роли религии (объединений) в обществе, на динамику, развитие и трансформацию объединений, сущность которых начинает усматриваться уже не в статичных признаках объединений, а в их способности адаптироваться к различным социальным условиям, причем в ходе этой адаптации могут трансформироваться и сами «сущностные элементы», характерные особенности объединения. Для функционализма сатанизм, оккультизм, нацизм, христианство или гуманизм – это только «убеждения», в равной мере эмпиричные, условные и относительные.

Субстанция не сводится к статическому или динамическому аспектам религии, она выражает сущность религии как самовоспроизводящегося целого. Самовоспроизведение религии осуществляется через единство и взаимосвязь субстратных и функциональных аспектов. Познание субстанции религии возможно только в диалоге науки и конфессий, разума и сердца о природе мира и человека, о месте человека в мироздании.

## ГЛАВА 2

### СУБСТРАТНЫЙ ПРИНЦИП ПОЗНАНИЯ СУЩНОСТИ ЯВЛЕНИЙ В РЕЛИГИОВЕДЕНИИ

#### 2.1. Становление субстратного подхода

Проблема «субстрата» явлений, возможности обнаружения их «типичных элементов», одновременно понимаемых и как элементарный «минимум» отличительных признаков, позволяющих выделить исследуемые объекты среди других феноменов бытия, и как общее понятие, характеризующая сущность эмпирических феноменов определенного рода, была сформулирована в философии

Аристотелем, развивалась средневековыми схоластами и философами Нового времени – Дж.Локком, Дж.Беркли, И.Кантом, Ф.Шеллингом, Г.Гегелем, А.Бергсоном, Э.Кассирером и многими другими.

Понятие «субстрат» сегодня начинает все чаще применяться в качестве методологического инструментария в различных науках. Широко оно используется в естественных науках, где обычно оно обозначает вещество, состав объекта исследования, однако иногда им обозначается не только «вещество», химические составные части, но и сами объекты, к примеру, «индивиды и виды» биологических организмов, понимаемых как «субстрат живого». Проблема понимания субстрата как «элементарного компонента» анализируется и многими другими авторами в более широком методологическом контексте анализа роли редукционизма и системного анализа в научном познании вообще.

Привычным становится его использование и в гуманитарных науках, где обсуждаются проблемы анализа «суб-стра-та» суеверий и мифологии; «египетского» и «куль-турного» субстрата текстов; «субстратного населения», «субстрата и адстрата»; «субстратного и адстратного» языкового материала; субстратной терминологии. Другие исследователи размышляют о «грамматическом и семантическом субстрате языка», об «этнокультурном субстрате» исламского искусства, о «европейском субстрате» культуры вообще, о «субстрате нашей цивилизации» и «суб-страте человечества».

В качестве обобщения можно утверждать, что понятию «субстрат» придается три основных значения. Во-первых, субстратом называют состав объекта, элементарные составные части его предметного содержания, статичные и устойчивые, фиксируемые эмпирическим анализом, аспекты или факторы исследуемой реальности (так, Э.Дюркгейм пишет о «плот-ности населения», «путях сообщения» и т.п. как о «ма-териальном субстрате общества»). Во-вторых, субстрат может пониматься как некоторый исследуемый объект сам по себе, поскольку он выступает в качестве основы для формулировки высказываний о нем. Это значение вводит Аристотель, а П.Рикер указывает на фундаментальную связь понятий субъекта и субстрата, подчеркивая, что просто взяв понятие «субъект», «необходимо уяснить, что это еще не субъект в качестве «Я», а в качестве субстрата: *subjectum* означает прежде всего не его, а, если следовать латинскому *substratum*? то, что собирает все вещи, чтобы сделать из них основу, фундамент. Этот *subjectum* не есть еще человек и ни в коем случае «Я»; благодаря Декарту произошло то, что человек превратился в первичного и реального *subjectum*, в первичное и реальное основание».

В-третьих, субстрат полагается как умопостигаемая, отвлеченная, теоретическая сущность, или субстанция объектов, основание их характеристик, причина всех их специфических особенностей. Э.Кассирер в этой связи замечает, что «искусство и мораль, не будучи одним и тем же, связаны, однако, между собой общим отношением к общей основе? той основе, которая в «Критике способности суждения» названа «интеллигибельный субстрат человечности». Это не данное нашего эмпирического мира, но может и должен мыслиться как тот идеал разума, с которым могут соотноситься различные энергии человеческого духа и в котором они находят единение и гармонию». Тем самым понятие субстрата отражает самый первый этап развития представлений о сущности явлений окружающей действительности? оно констатирует, что предмет есть основа для высказываний, что, далее, в предмете есть статичные, устойчивые характеристики и, наконец, что эти устойчивые характеристики понимаются как сущность данного предмета. Устойчивые, статичные признаки могут иметь как эмпирическую (формулируясь в ходе наблюдения и фиксируясь в описании), так и теоретическую (формулируясь в результате рационального или интуитивного осмысления) природу, данность. Понятие «субстрат», следовательно, выступает как выражение стремления личности преодолеть хаос непрерывно изменяющихся реакций на внешний мир в тех или иных символах, кодирующих нечто устойчивое и неизменное в этом потоке впечатлений. Исторически его содержанием стали первые представления о феноменах окружающей действительности, их выражающие слова древних языков и мифы.

Исследователи подчеркивают трудности с переводом текстов мифов на современные языки. Перевод выступает как диалог культур, где метафора играет роль универсального способа сближать разнородное, отождествляя современность с традицией, с тысячелетним опытом символизации действительности в терминах архаичного языка. Сам миф выступает как перевод физиологического «языка» непосредственных восприятий и эмоций индивида на символический язык локальной общины, носящий сверхиндивидный и сверх-эмоциональный характер.

Религиоведение здесь начинает тесно соприкасаться с литературоведением, фольклористикой, языкознанием и теорией коммуникаций. В этой связи уместно

привести утверждение А.Боннара о том, что «греческая религия ... в сущности ... и есть фольклор. Различие, которое теперь проводят между религией и фольклором, вероятно, имеет смысл, когда касается такой догматической религии, как христианство, но совершенно его утрачивает, когда его относят к античным религиям». Поскольку материал исследования (корпус текстов) фольклористики и религиоведения здесь полагается совпадающим, а сама религия понимается как «вера вообще», то такой подход ведет к родовому смешению, отождествлению категорий «мифа» и «религии», язычества и христианства, веры в магические силы, духов, демонов и богов с верой в Бога (или нирвану в буддизме) как религиозных феноменов.

Миф могут сводить к бездуховности обоснования культа или, наоборот, к подобию современного художественного творчества, искусства, игры воображения, отождествляя его с «поэзией», со свободным вдохновенным индивидуальным творением «чувственных образов», отличным от надличностных форм как догматизированной христианской «теологии», так и научной «теории». Соответственно и современное искусство выступает родственным религии или мифологии личностным устремлением к Абсолюту, Красоте, Гармонии и т.п. Более корректной представляется позиция И.М.Дьяко-нова, подчеркивающего, что архаичный миф можно определить только в противопоставлении современным специализированным типам повествования ? литературе (искусству), науке и религии. Миф является средством познания действительности не через логичные и верификативные абстрактные понятия научных суждений, а через метафору, троп.

Когда современный человек говорит, что «кислота растворила гвоздь» или что «весна пришла» и т.п., то это означает только то, что некоторые события имеют свою причину, свое основание, которое и выступает персонифицированно, гипостазированно, как «субстрат», «субстанция» наблюдаемого феномена, понимаемые антропоморфно, как живой и полнокровный его «создатель», «творец», «деятель».

Другим основанием утверждения субстратной методологии явилась древнейшая техническая, орудийная деятельность. «Вся производимая человеком техника по своему существу с самого начала, заведомо и определенно, осуществляет свою власть над человеком: не техника во власти человека, а человек во власти техники, ? пишет в этой связи А.В.Михайлов, ? сказалось оно прежде всего в том, что вещи, окружающие человека и входящие в его мир, и вся природа, и весь мир в целом начали выступать как нечто противостоящее человеку, как предмет» .

«Предметность», мертвость и статичность, «без-лич-ность» вообще, взятые как характеристики мира, становятся основанием для его «покорения», когда и само «чело-веческое», «живое» как «природное» становится нам чуждым и непонятным, что ведет к бессознательному забвению природы живого вообще.

«Предметность» и есть «субстрат-ность» как складывающееся в ходе конструктивной деятельности убеждение в том, что все объекты могут быть превращены в части, из которых можно составить новый объект.

В мифах только словесно обозначаются, но еще не противопоставляются части и целое, человек и мир, органы и организм, внешнее и внутреннее, статичное и деятельное, мертвое и живое. Термины, соответственно, выступают как знаки отношений, как субстрат коммуникации, как метафоры, соединяющие то, что само по себе, без воображения и деятельности человека, является несоединенным.

Уже у неандертальцев отмечаются обряды захоронения с использованием охры и лекарственных растений, с ориентацией могил на восход солнца, с упорядочиванием костей человека и животных. Это свидетельствует не только о становлении этноцентризма и об осознании ценности каждого члена своей общины, но и о различении состояний жизни (бодрствовании) и смерти (сна), об осознании значимости крови для жизни (бодрствования) и о возникновении символической деятельности, стремящейся «пробудить спящего», то есть магии оживления.

Специфику магии в сопоставлении с религией и наукой одним из первых стал исследовать Дж.Фрэзер. Он пишет, что «невозможно дать определение религии, которое удовлетворило бы всех». Собственно «религией» он называет «умиловивление и умиротворение сил, стоящих выше человека, сил, которые, как считается, направляют и контролируют ход природных явлений и человеческой жизни». Как таковая, религия «состоит из теоретического и практического элементов, а именно из веры в существование высших сил и из стремления умиловивить их и угодить им».

Религии как представлению об «эластичности и изменчивости природы» он противопоставляет науку и магию, «которые считают, что природные процессы жестки и неизменны в своем течении, поскольку их невозможно вывести из своего течения ни уговорами, ни мольбами, ни угрозами...». Колдун «не упрасивает высшую силу, ...не унижается перед грозным божеством», он «строго

следует правилам своего искусства, или природным законам, как он их понимает ... в точном соответствии с древним обычаем». Собственно различие науки и магии видится в степени «правильности» применения позитивистских принципов «ас-социации идей».

Магия выступает как вера индивида в его возможность управлять природой, ее сменяет религия как осознание сверхчеловеческого могущества создателя мира, сменяющаяся наукой как «правильным», положительным этапом накопления «фактических знаний» о возможном и невозможном. Практический магизм воплощается в мифологических повествованиях. Богословие и сегодня считает магию и мифологию «корыстным», прагматичным отношением к духовному миру в противоположность «религии» как бескорыстной «любви к Богу». Магия и наука при такой позиции? натуралистичны, тогда как только религия? этична. Магия, с этих позиций, не может быть отнесена к родственным религии явлениям, оказываясь ближе к науке, невозможной оказывается и эволюция от магии к религии и науке.

Неконфессиональные исследователи отмечают, «что для первобытного человека магия? не столько предрассудок, заблуждение, сколько попытка уравнивать свои слабые силы с волшебным могуществом загадочных соседей» (то есть многочисленных духов, душ, сил и демонов, руководящих окружающими «предметами»). Абсолютное противопоставление магии и науки видится здесь некорректным, поскольку магия, «шаманское врачевание» в широком понимании выступает как способ «самоорганизации переживаний», приводящий к упорядоченному функционированию. Соотносительное понимание магии, мифологии, религии и науки развивается в работах Б.Малиновского, Дж.Р.Р.Толкина, А.Ф.Лосева и целого ряда других авторов.

К.Леви-Строс рассматривает магизм, религию и науку со стороны различия в типах кодирования действительности, ее «означивания и осмысления в классификациях». Отказываясь от историцизма как такового, он отмечает, что «если в каком-то смысле можно сказать, что религия состоит в очеловечивании природных законов, а магия? в натурализации человеческих действий, то есть в истолковании определенных человеческих действий как составной части физического детерминизма, то здесь речь идет не об альтернативе или об этапах эволюции. Антропоморфизм природы (в чем состоит религия) и физиоморфизм человека (как мы определили бы магию) образуют постоянные составляющие, меняется лишь их дозировка... Нет религии без магии, как и магии, которая не подразумевала бы зерно религии».

Действительное различие науки и магии он видит в том, что «одна из них постулирует всеобщий и полный детерминизм (магия), в то время как другая действует, различая уровни, и только некоторые из них допускают формы детерминизма, непреложные, как считается, для других уровней (наука)». В свете этой концепции история начинает выступать как смена частных форм трансисторической оппозиции «антропное-натуралистическое», через которые происходит кодирование действительности.

В современных антропологических концепциях «магия», «наука» и «религия» выступают не как понятия исторических или сущностных типов мироотношения, но как категории единого универсального антропологического отношения, поляризованного на три измерения: человек?человек, человек?природа и человек?общество. Историческими формами этих измерений выступают противоположности религии-этики (человек?человек), магии-науки (человек?природа) или мифологии-идеологии (человек?общество). Общность архаики и современности видится в символизме как таковом, делающем человеческую деятельность собственно «человеческой», то есть сверх-биологическим опосредованием, искусством, культурным «отрывом от действительности», «переходом в иное измерение», в «пре-бытие среди знаков сакрального», в «эстетический эквивалент откровения». Анализ «пещерных палеолитических изображений», признаваемых «лучшими произведениями мирового анималистического искусства», приводит исследователей к выводу не только об их биологической точности, но и об их «символическом значении», выражающем гармонию жизненных ритмов мира и человека.

В архаичной мифологии существует органичное единство духовной и физической активности человека. Древнейшие термины «жизнь», «душа», «тело», «кровь», «дыхание» были синонимами и носили «натуралистический» характер, где вещественное не мыслилось без духовного, а духовное? без вещественного. В этом смысле говорят об «антро-поморфности» мифологического мышления, радикально противопоставляя его современному, объективистскому, «на-учно-рациональному».

На «запутанность и сложность» понятий «анимизма» и «антропоморфизма» и их подлинной роли в истории духовной культуры, на относительность «деантропоморфизации» собственно современного «научного мышления» справедливо указывал Е.В.Кулебякин. Сегодня осознается эвристичность

применения «человеческих» понятий к «нечеловеческим» системам, особенно в кибернетике, зоопсихологии и т.п., что, естественно, не означает их сущностного отождествления. В то же время, как иронично замечает А.Н.Чанышев, известно много рассказов о встречах с инопланетянами, проистекающих из «очеловечивания» неординарных наблюдений. На «естественность» таких восприятий действительности в ряде случаев обращают внимание и психологи.

«Антропоморфизация» и «деантропоморфизация» задаются сознательным или стихийным, интуитивным уподоблением того или иного феномена человеку, что само по себе амбивалентно, ибо оно является и исторически первой формой понимания неизвестного через известное, и вторичной, современной формой иллюзорного, мнимого и «суеверного», «фантастического» объяснения некоторых событий. Последнее возможно утверждать только и относительно собственно «объективного» объяснения тех же событий. Методологически здесь необходимо различать два аспекта текста ? символизацию и коммуникацию, интерпретацию и дешифровку.

Отделение мифа от обыденной речи, обретение им специфических черт ? членения, ритмики, обобщенности ? сделали его фундаментальным средством символического освоения человеком мира. Миф выступил как «Традиция», или универсальное (для конкретного сообщества) описание, обобщение и обоснование личностного мироотношения. «Мифу» как «священной традиции» противопоставлялась «сказка» как занимательное повествование о «трикстерах» («дурачках», «посмешищах», «неумехах»), отпавших от традиции, не сумевших идентифицироваться с ней и обреченных на неизбежную гибель, или, прямо противоположно, «хит-рецах», «озорниках», «плутах», слабыми силами, но благодаря хитрости, уму и изворотливости побеждающих более грозных и сильных соперников.

Сказками становились и мифы соседних племен, традиции которых были «чужими», неизвестными, непережитыми, воспринимавшимися лишь как «занимательное» повествование и не выступавшими как основание «ритуала», «магии». Миф выступал как сакральный текст, как важнейшее коммуникативное отношение между поколениями, как символ-закрепленное мироотношение, как естественное должностное и ценностное основание субъективной идентификации, элементы которого требуют тщательного сохранения и точного воспроизведения. Язык мифа обретает характер структурированной системы субстратных элементов.

Индивид в архаичных мифах понимается тоже субстратно – он статичен, герой превращается из одного качества в другое «скачком», после внешнего воздействия, через «инициацию». Оборотничество, характерное для мифологии, связано с субстратным пониманием человека, с неумением представить его развитие, его внутреннее единство в смене возрастов и социальных ролей. Только в эпохах наблюдается становление «Я» индивида, проходящего возрастные и групповые изменения, подобно росту растения, развивающегося из семени.

Неолитическая революция, освоение земледелия и скотоводства меняют и общие представления о «мертвом»: так, в известных сказках о живой и мертвой воде героя сначала «срачивают», а затем еще и «оживляют». Это можно истолковать как символизацию различия пассивного и статичного «облика» (тела) объекта и его же деятельного, функционального начала ? «души» (или «сердца»). Тело видится зверино-естественным, тогда как душа ? социально-возвышенным основанием бытия индивида.

Близким кажется и повествование о человеке в полном сознании, но без сердца – источника жизни, человечности, сострадания и любви. Видимо, сами земледелие и скотоводство способствовали формированию сочувствия и сопереживания как важнейших свойств и сущности человека, субстрата «человечности» как таковой, ибо без этих качеств просто невозможна «культура» ? возделывание земли. Быстрый рост численности нового, неолитического, человечества привел к тому, что охотнические ценности отеснились на периферию духовной культуры эпохи и человечества в целом. Утверждается проблема «добра» (то есть сочувствия, самопожертвования и взаимопомощи) и «зла» (как личного, корыстного и эгоистического «произвола»). Весь мир начинает поляризоваться на добрых и злых духов, сил, демонов и т.п. Возникает собственно моральная и нравственная проблематика, характеризующая именно «эпосы» в отличие от охотнических «мифов», «внеэтических», «натуралистических». Появление проблем, осмысливаемых в связи с возникающим неравенством в социумах, приводит к смещению акцентов с «этноцентричного» на «персоно-центричный», когда «зло» исходит не от другого народа, «чужаков», но от своих «тиранов», или незримых «богов», «сакральных индивидов», персонализированных универсальных «космических сил». Все эти «силы», то есть в современном понимании нечто «непредметное», однако, мыслились только «предметно», именно как «предметные силы».



Эпосы, как и волшебные сказки, характеризуются «ари-стократизмом» противопоставления личности и традиции, поляризацией «эгоизма» и «альтруизма» как свободно избираемых («произвольных») стратегий поведения. Индивидуалистически-эгоистическое как «дикое», «звериное», «нечеловеческое» начинает противопоставляться альтруистическому как собственно «человечному», истинному, традиционному и культурному, земледельческому. Сам мир дифференцируется на «стихийно-дикий» и «человечно-куль-турный». В.Я.Пропп указывает на поразительную универсальность сказки и ее бессмертие: «Ее в такой же степени понимают не приобщенные к цивилизации представители народов, угнетенных колониализмом, как и стоящие на вершине цивилизации умы, такие как Шекспир, или Гете, или Пушкин». Она выступает как «универсальное средство международного взаимопонимания». Проводя различие между «ми-фом» и «сказкой» в их социальной функции, то есть в том, что «миф» ? сакрален, в него верят, а «сказка» ? зани-ма-тель-на, воспринимается как «небывальщина», В.Я.Пропп тем самым утверждает и то, что «субстратно», на уровне современного восприятия текста повествования, невозможно строго различить «миф», «эпос», «сказку», «былину» ? везде есть «вера в сверхъестественное», все они ? «ненаучны». Однако и «ненаучное» может быть очень важным и ничем не заменимым средством социального воздействия и коммуникации не только между поколениями, но и целыми культурными регионами.

Осмысление проблем добра и зла неизбежно оборачивается богоборчеством, борьбой с духами или богами зла, то есть а-теизмом, ибо иначе, вне теологического контекста, зло тогда не могло осмысливаться, категоризироваться и, следовательно, существовать. В роли «зла» могли выступать «чужие» боги, боги иных этносов или «свои», которым отказывали в почитании, и собственно греческий термин «atheos» с глубокой древности применялся в этом смысле.

Собственно традиции скептицизма, свободомыслия и гедонистического следования «голосу сердца», характерные для всех этапов развития цивилизации, появляются в результате детрадиционализации индивидуального самосознания уже в первых городах, противопоставляясь жреческим теологиям. Отказ от цивилизованных теологий был часто возвратом к более древним или провинциальным, бытовым мифам, поскольку цивилизованные были именно «город-скими», «столичными», и смена столиц неизбежно вела к смене государственной религии, принятого жреческого корпуса. Постепенно утверждается идея о «вездесущем, невидимом боге, посещающем сооруженные в его честь храмы и вселяющемся в свои скульптурные изображения».

Целостная некогда духовная культура дифференцируется на «официальную» («внешнюю», городскую, столичную, царско-жреческую, интеллектуальную, произвольно-искус-ствен-ную, эзотерическую) и «народную» (традиционно-мифо-логи-ческую, исконно-бытовую, «темную» и «су-евер-ную», син-кретичную). Складывается предствление о божественном загробном суде за поступки во время жизни, сменяющее архаичный культ предков, и «этика» как самоопределение в вечности, как свободное следование «должному» в качестве основания для праведной мотивации житейского поведения. «Должное» выступает как безличная сила, которой надо подчинить свои эмоции. Эхнатон предпринимает первую попытку установления натуралистического монотеистического культа «Атона». Складывается практика государственного утверждения и обоснования культовых реформ и критики традиционных представлений о «сакральном» и связях с ним.

Сходные процессы духовного становления характерны для всего мира «первой осевой эпохи», трансформировавшей мироориентацию миллионов людей. В деталях этот процесс прослеживается на конкретных культурных традициях. Европейская культура в этом отношении укоренена в культуре античности, в смене «mythos» на «logos».

«Mythos» означает «слово», «рассказ» и на первых порах не противопоставляется logos-у, первоначальным смыслом которого также является «слово», «речь», ? отмечает Ж.П.Вернан, ? и только в дальнейшем logos стал означать способность мышления, разум. Начиная с V века до н.э. в философии и истории mythos, противопоставленный logos-у, приобрел уничижительный оттенок, обозначая бесплодное, необоснованное утверждение, которое не опирается на строгое доказательство или надежное свидетельство. Вернан стремится дать чисто социологическое обоснование удивительному феномену «греческого чуда». Он полагает его основанием, с одной стороны, мистерии, свободные религиозные объединения граждан (секты, братства), ищущих духовного преображения, и, с другой – споры, диалог на городской площади, где утверждение сталкивалось с утверждением, что и приводило к формированию «общих» утверждений, к «рациональности» как «общепринятости» и «равенству для всех», к формированию «социального космоса, регулируемого равными для всех законами». Тем самым таинственности прежней «сакральной»

эзотерической «теологии» жрецов и царей противопоставилась открытая и десакрализованная культура дискуссии и зримого принятия решений большинством.

В Милете рождается первая философская школа, занимающаяся выражением «в терминах *physis*-а того, что «теолог» выражал в терминах божественного могущества». И это не просто смена «языковых кодов», но кардинальное изменение самой направленности развития духовной культуры, разделившее мир на «Запад» и «Восток». Само мировоззрение начинает выступать как конфликт и диалог «тео-логов» и «физиков», ставший основой развития греческой философии. Уже Аристотель отметил поляризованность предшествующей греческой философии на эти две герменевтические традиции.

В контексте данной главы важно выделить, что именно «физики» формируют «натуралистическое» понимание «суб-страта», основания всех явлений мироздания, тогда как «теологи»? «антропное», теистское. «Атеизм» начинается как натуралистическая теология анти-мифо-логизма, как устремленность расковыривающейся творческой индивидуальной философской мысли к подлинно «сакраль-ному», к основанию всех наблюдаемых феноменов, как скептицизм в отношении традиционных форм отношений с «сакральным». Сакральное отождествляется с природным.

Радикально новыми стали взгляды элеатов, которые отказались рассуждать о богах, ибо рассуждать можно только о «бытии», об умопостигаемой универсальной истине, противопоставляемой «мнениям», в лучшем случае правдоподобным, основанным на традициях словоупотребления, на народных, этнически-ограниченных суевериях. С этих позиций оказывается возможным создание «истин-ной философии», или «рациональной теологии» как критики «мифов» и «культов» всех времен и народов. «Сак-ральное» выступает как «Бытие», вечное и неизменное, как объективный «субстрат» всех мнений о нем, выраженных как «мифами», так и «философиями», как натуралистическими, так и антропными.

Софисты «мифы» и «учения» отождествляют как произвольные «установления», выгодные или полезные тем или иным группам людей. Традиция начинает восприниматься как человеческая конструкция, набор полезных или бесполезных утверждений, которые можно так или иначе использовать. Тем самым она десакрализуется и обесценивается. *Mythos* окончательно профанируется, а *Logos*? прагматизи-руется.

Софисты противопоставляют серьезную сакральность неумолимой Природы и игровой характер деятельности самоутверждающегося в произволе человека. «Сакральное» начинает выступать как «Случай», «счастливый» или «ро-ковой», противостоящий «индивиду», так или иначе «стал-квивающемуся» с ним. Религия (греческая народная и философская «теология») начинает объясняться как результат столкновения человека с миром.

Тотальному субъективизму софистики, ведущему к «бесстыдству» и «кощунству», греческое общество начинает противопоставлять как стремление сохранить «традиции предков», приводящее к принятию охранительных законов против «богохульства», так и собственно философские системы и, прежде всего, натуралистический атомизм Демокрита и антропологический этизм Сократа и Платона.

Демокрит превращает знание о богах в своего рода раздел физики атмосферных явлений, к которым «боги», как производные из атомов, единственного и многообразного субстрата всего вообще, и относятся. Рождается собственно «субстратный подход», стремящийся все видимые феномены объяснять, редуцировать к взаимодействиям неизменных и статичных элементов, неразложимых далее элементарных объектов.

Демокрит основывает натуралистический вариант субстратного подхода, полагая началом всего «атомы», элементарные «тельца». «Сакральное» здесь понимается как величественное атомистическое мироздание, как «космос», который человек может и призван познавать, выявляя каузальные необходимые (в противопоставление «произ-вольным») связи, присущие не только «природе», но и «человеку». Основой нравственности он видит «благо-душие», гармоничное состояние души, обретаемое через осознание разумности и справедливости своих поступков, направленных на свершение «должного», «природного». Эмоции с таких позиций видятся «стихией», приносящей страдания и разрушающей покой, счастье и здоровье.

В целом, как отмечает В.Т.Звиревич, «в натурфилософских концепциях человек теряет специфику в качестве живого, разумного и социального существа. Натурфилософы стремятся элиминировать субъективный мир человека, изображая его как мир страстей, мешающих разумному течению жизни. Натурфилософы стоят даже ниже уровня биологизации человека. Они физикалистски подходят к человеку, сводя проявления его тела и психики непосредственно к мирообразующим стихиям, физическим элементам космоса, устраняя биологический уровень» .

С другой стороны, исследователи подчеркивают, что «физика, придерживающаяся, в сущности, антропоморфической традиции Аристотеля, полагала, что камень падает вниз, а огонь стремится вверх вследствие того, что камню подобает пребывать внизу, а огню ? наверху» и «что выдающиеся успехи естествознания, в частности механики Галилея и Ньютона, были связаны с отказом от свойственного грекам антропоморфического взгляда на мир и установкой на экспериментальное и аналитическое изучение явлений природы...».

Греки антропоморфизуют природу и натурализируют человека, если смотреть на них с позиций современных воззрений на мир. В этой связи ставится и парадоксальный вопрос: «была ли у древних греков совесть?», рождающийся только при сопоставлении античных и иудео-христианских представлений о движущих началах личности. «Совесть» здесь не отделена от «сознания», проблема состоит в интерпретации «со-вести» как «со-знания» или «со-чувствия», «со-переживания», то есть в истолковании различия «знания» и «переживания» в античной и иудейской культурах.

Примат «переживания» утверждается Сократом, для которого «всякое знание, отделенное от справедливой и другой добродетели, представляется плутовством, а не мудростью». Платон вслед за ним считал, что человека способны изменить и возвысить только «занятия философией и интеллектуальные усилия "узреть" прекрасное как таковое». С них начинается новая ступень в развитии представлений о сакральном как о прекрасном космосе и в осознании «специфики символа и мифа как инструмента для выражения такого смысла, который не может вместиться в рассудочно-дискурсивный тезис».

От натуралистического примата телесных атомов происходит переход к основам интеллектуалистским, «симво-лическим»? к «эйдосам». Именно они «правят миром», и постичь их можно только через «миф», интуитивно-образное описание, вчувствование в реальность, которое изначально может быть только «правдоподобным», лишь приблизительно соответствуя действительности. Последняя превосходит все, что человек может не только знать, но и вообразить. Она «сверхъестественна» в смысле превосходства всего того, что люди о ней мнили в прошлом и будут мнить в будущем, она превосходит любой человеческий произвол вообще, являясь «трансцендентной».

«Атомы» Демокрита не могут выступать конечными основаниями бытия, ибо они сами оформлены. Платон и полагает этой конечной причиной всего, в том числе и атомистической оформленности, «эйдосы», «идеи» как «по-рождающие модели».

Субстратность понимания мира сменяется на функциональность, сам мир начинает выступать как процесс оформления того или иного телесного бесформенного бытия, или «небытия», ибо оно бесформенно, неопределенно и невыразимо в слове, чем собственно и является «материя» как таковая. «Материя» здесь есть не «тело», а «возможность» предмета, подлинной же причиной, стоящей за всем видимым мирозданием именно как за упорядоченным и прекрасным «космосом», видится бог, источник всякой определенности и значимости? идеальный субстрат всего существующего, так или иначе «причастного» к нему. Мир дуализируется, составляясь из «натуралистического» и «бо-жественного» («эйдейтического») как двух взаимопредполагающих аспектов? хаотического (природного) и гармонического (божественного). Платон начинает и переход от «Традиции» как бытовой мифологии и официальных культов к теоретическому сопоставлению разных культов между собой с точки зрения их государственного функционирования, в политическом аспекте.

## 2.2. Развитие субстратного подхода в теологии и религиоведении

Новый этап начинается с осмысления Аристотелем самого понятия «субстрат», или «подлежащее», в трех его значениях? логико-грамматическом, натуралистическом и платоновско-эйдейтическом. «О сущности говорится если не в большем числе значений, то по крайней мере в четырех основных, ибо и суть бытия вещи, и общее, и род считают сущностью всякой вещи, и наряду с ними четвертое? субстрат; а субстрат? это то, о чем сказывается все остальное, в то время, как сам он уже не сказывается о другом. Поэтому прежде всего надо точно определить его, ибо в наибольшей мере считается сущностью первый субстрат. А как такой субстрат в одном смысле обозначается материя, в другом? форма и в третьем? то, что из них состоит». Этим проводится различие между лингвистическим, собственно языковым, уровнем понимания, где «субстрат» выступает как «субъект любого утвердительного суждения», и метафизическим, концептуальным, где представления поляризованы на «демокритовскую» и «платоновскую» интерпретации. Язык отделяется от метафизики, десакрализируясь, в сравнении с платоновским мифотворчеством, и превращаясь в термины, максимально точно выражающие понятия, идеи. Складывается тем самым возможность для нового? эпистемологического? исследования метафизического бытия как божественного.

Аристотель первым начинает употреблять термин «теология» в рациональном смысле, в противопоставление прежним мифическим теологиям, народным или философским представлениям о сакральном. Теология здесь есть «метафизика», первая философия? «наиболее божественная наука», имеющая своим предметом «сущее как таковое».

Термин «субстрат» тем самым обретает целый спектр значений, сближающих его с категориями «сущности», «рода», «общего», «начала», «основы», «элемента», «ма-те-рии» и т.п., выражая, буквально, нечто «под-лежащее» вообще. Само же по себе это «под-лежащее» могло пониматься совершенно различно в разных философских школах. Сам Аристотель начинает практику понимания «субстрата» пре-имущественно как «материи», однородных телесных частиц, «наполнителей» форм предметов, оснований множественности вообще.

В таких значениях термин «субстрат» проходит через всю античность и средневековье вплоть до Нового времени. Так, неоплатоник Альбин пишет о «материи», которая «должна быть субстратом, совершенно их (то есть форм) лишенным». Собственно сам термин «субстрат»? латинское звучание греческого «*υποκειμενον*»? и становится зна-ком статичной, конечной и неразложимой далее основы любой предметной сферы вообще, материальной или духовной.

Эллинизм и христианство тесно объединяют греческую и латинскую культуры. При этом возникает их диалог и наднациональное, универсальное, космополитическое переосмысление. Традиционный приоритет «политических», или «полисных», ценностей над индивидуальными сменяется, в условиях нестабильности государственных образований постмакедонской империи, «этизмом». «Точкой отсчета, по отношению к которой рассматриваются важнейшие этические и социальные проблемы, становится счастье единичного человеческого индивидуума». Поляризуются гедонизм с его стремлением к удовольствию и чисто внешним приятием обычаев и культов, «дабы избежать наказания и позора», то есть неприятных чувств, с одной стороны, и, с другой? стоицизм, бескорыстное и аскетичное следование универсальному, космополитическому долгу, вселенскому разумному порядку.

Перевод греческих терминов на латынь, особенно в период тринитарных и раннехристианских христологических споров, порождает целый спектр родственных по значению терминов? «*essentia*», «*substantia*», «*subsistentia*», «*subjec-tum*» и др. Осознается символизм, мистичная знаковость понятий, выражающая в «посюсторонних» символах «поту-стороннюю» божественную реальность, «сакральное» как таковое. Не претендуя на детальное исследование категориальных особенностей средневекового философствования, можно отметить, что сам Бог может пониматься как неизменный «субстрат» видимого и переменчивого мира. «Субстратом» может называться и душа, трактуемая как «субстрат познания», и материя, ибо «более тонкие среди субстанций служат субстратом для более грубых». Пишут о «субстрате», которому теплота «сообщает бытие в качестве теплого», о «субстрате души», актуально сущим через некоторую «субстанциональную форму», и, вместе с тем, о «мы-шлении и волеии», которые «имеют своим субстратом душу», и о других потенциях, которые «имеют своим субстратом составленную из души и тела сущность, а не одну только душу».

Наиболее часто, однако, используется термин «суб-станция», или собственно «являющееся основание», обозначающий самого Бога как Творца и Вседержителя. Обращение к термину «субстрат», выражающему нечто «статичное», происходит только в особо утонченных богословских исследованиях, стремящихся терминологически закрепить введенное Аристотелем различие «деятельного» и «статичного» понимания субстанции. Позднее средневековье, эпоха Воз-рождения знаменуются расцветом мистичного неоплатонического пантеизма, алхимии, астрологии и оккультизма, где в телесном «субстрате» видится духовное, где все «само-дея-тельно», имманентно активно, «божественно» и «при-родно» одновременно.

Философия Нового времени под субстанциональной основой мира понимает неизменный и неподвижный физический субстрат мироздания, которое обретает черты огромного часового механизма. Бог переосмысливается деизмом в «перводвигателя» и рационального «законодателя» природы. Формируется понятие «субъекта» как такового, выступающего как «нечто подлежащее само по себе, которое, будучи таковым, вместе с тем лежит в основе всех своих постоянных качеств и меняющихся состояний».

Сведение личностного к субстратно-натуралистическому осуществил в своем эпатазирующем творчестве маркиз де Сад, для которого свобода выступает как «натуралистическое», то есть «естественное» человеку и бескорыстное стремление к разрушению любых «преград», от представления о Боге и моральных нормах до всей Вселенной, до Природы как таковой. Человек здесь выступил как «Единственный», который жесток по природе, ибо и сама его природа жестока, как жесток и Бог, насаждающий общепринятую нравственность

как «ярмо» безличного «долга».

Любовь и свобода выступают как анти-механические силы в механической Вселенной, где они изначально обречены быть фундаментальным «преступлением», порывом за механизмы и рамки. Человек сталкивается с «контролируемым безумием» механичного универсума и жаждет его уничтожения, даже ценой собственной гибели. Рождается методологическая возможность для критики всего рационального как механистического, субстратного, «мертвого», «бесчеловечного» и «насильственного», будь оно «теологи-чес-ким» или «атеистическим», «традиционным» или «со-вре-менным». Пафос самопожертвования ради «истины» несводимости человека к механическому набору анатомических «деталей» оборачивается тотальным «эротизмом» как единственной «правдой жизни» и ненавистью к «церковно-сакральному» в его отчужденно-безразличном к страданиям человека бытии. Подлинным «субстратом» бытия, его неразложимым далее конститутивным элементом объявляется живой индивид, страдающая и жаждущая освобождения человеческая личность.

Сама религия выдвинулась если не «обманом», то, в лучшем случае, «естественными нравственными законами», гуманизмом вообще, «филаветией». Гуманизм противопоставляется «историческим религиям» как «политическим инструментам власти и подавления». Рождаются концепции, изображающие происхождение «исторических» религий.

Последовательную критику объективистской «субстратности» как таковой начинает Дж.Локк. Он видит в «под-лежащем», «support» схоластические домыслы об объективных родовых идеальных основаниях, управляющих человеком и любым объектом. Идеи как «абстракции» выступают не врожденными или внушенными свыше основаниями познания, но «комбинациями» более простых элементов восприятия, бессознательно возникающих в психике при взаимодействии с миром.

Субстратом идей оказываются не «основания бытия», а «основания механизма рецепции». Идеи перестают отождествляться с «голосом сакрального» или божественного. Познание сводится к психологии и физиологии восприятия. Субстрат же в его онтологическом смысле видится им как пред-взятое мнение о под-лежащем, «пред-рассудок».

Дж.Беркли, вслед за Локком, одним из первых обращает внимание на методологические пороки механистического субстратного подхода, доказывая, что «не может быть немыслящей субстанции или немыслящего субстрата этих идей». «Всякая телесная субстанция, будучи субстратом протяжения, должна иметь в себе другое протяжение, которым она определяется в качестве субстрата, ? и так до бесконечности...», что «нелепо само по себе» и не ведет к пониманию отношения «материи» и «акци-ден-ций». Эти две «идеи» могут быть связаны только в уме человека, который может только «верить» в «сущест-во-ва-ние материальных объектов».

Этот подход он видит основанием для нового принятия Бога как источника всех идей и методологии «подлинного», или наиболее глубокого, скептицизма как неверия в «ате-изм», в очевидную «достоверность» чувственных данных. Бог Святого Писания, субстанция всего, здесь понимается не как механическая компонента, но как цельность бытия, в свете которой мы «все видим», тогда как «материя» атеистами понимается как парадоксальная «недействительная причина», ибо именно они слепо уверовали в эту «свою религию» и не сознают ее алогичности.

Познание, по Беркли, начинается с «грубого», или «чувственного», выражающего мир в соответствующих терминах, что присуще физикам и натуралистам. Они формулируют «гипотезы» о законах описанного порядка явлений, где «и гипотеза, и язык соответствуют проделанной работе и отвечают цели экспериментатора или механика». Только «продолжая свой анализ и исследование», они могут покинуть «мир чувственный» и перейти в «мир интеллектуальный», где изменяется само понятие о «сущности» и «причине» и все истолковывается в понятиях «духовного», тогда как предшествующие понятия видятся уже только «предрассудками».

«Разум не ощущает», а «чувство не знает», и только «дух может использовать как чувство, так и воображение в качестве средств, при помощи которых он получает знания». «Чувственные» подходы обычны для большинства людей, которые именно за них «воюют и дерутся, обманывают друг друга», «укротить человечество и привить ему чувство добродетели» можно лишь путем интеллектуального упражнения, позволяющего «хотя бы мельком узреть иной мир, стоящий выше чувственного». Эти два подхода «имеют немаловажное значение для государства», ибо та или иная «философия» влияет «не только на умы профессоров и студентов», но и на «мнение всех лучших ее граждан и на деятельность всего народа».

Таким образом, впервые все «мировоззрения» подвергаются сопоставительному анализу, выявляется их «пред-рассудочность», вне-рациональная природа самого противостояния, вызванного не «доводами», но «этапами», заметить

которые, правда, можно лишь отделившись и от «теистов» и от «атеистов», рассматривая и тех и других только как «фе-но-мены» чего-то более общего и универсального, «дей-ствительного» как такового. Теизм, тем самым, в лице Беркли, сам осознает необходимость отделения от «кон-фессионализма», от уровня рассмотрения прямой отнесенности индивидом себя к той или иной социальной группе, от уровня личной идентификации, или «убеждений». В поисках критериев подлинной универсальности теологии приходится обращаться к неконфессиональному языку рационалистической философии.

Методология обретает «третье измерение». Анализ стремится уйти от тех или иных бессознательных «пред-взятостей», увидеть весь процесс отношения к сакральному как бы со стороны, встать в позицию Господа Бога. На этой основе и возрождаются представления об «антропо-морфизме» «не-научных» или «до-научных» мировоззрений, в свою очередь видящихся только «натуралистическими». Осознается, что за личными конфликтами и противостоянием Церкви светскому обществу стоит нечто более значительное, чем просто те или иные «субъективные мнения» или «корыстные интересы». Предпринимаются первые попытки непредвзятого научного анализа обоснованности или достоверности самих бессознательных предпосылок, становящихся, таким образом, уже «мировоззренческими позициями», а не просто «предрассудками». Это направление продолжают великие мыслители конца XVIII века ? Д.Юм и И.Кант. Для них субстанция выступает как непостижимый субстрат бытия.

Ф.В.И.Шеллинг обращает внимание на то, что кантовский априоризм является скрытым «материализмом», ибо его «вещь в себе» есть некий «субстрат» как «чистая материя» и «причина свойств», как они открываются исследователю, причем только в «деятельном отношении» с объектом. Именно такова «чистая материя» без «актуальных свойств», или «суб-станция» материалистов, да и вообще само признание чего-то неподвижного, неизменного и статичного как «абсолютного» и дает понятие «субстрата» в смене «наблюдаемого» или «по-зна-ваемого». Устранение субстрата ведет к устранению «абсолютного» вообще, что порождает агностицизм и релятивизм, обесмысливая науку и познание вообще.

Сохранение же субстрата чревато парадоксом, или противоречием. С одной стороны, субстрат выступает как «пре-дел», «конец» или «атом», неизменное начало или «при-чина» некоторого действия, процесса, потока изменений, феноменологической множественности. С другой же стороны, он именно есть «причина» этих изменений, то есть нечто «деятельное», «изменяющееся», «действующее», а не «статичное». В действительности мы имеем «дина-ми-чес-кую атомистику», понятие о том, что все «статичное» ? есть результат, продукт «динамичного». Кант же останавливается на констатации за «феноменами» ? «ноу-менов» и не стремится продумать их отношение дальше. Субстрат логически может быть осмыслен только как статичный момент универсального динамизма. Механистическая картина «субстратного мира» должна уступить место новой ? «процессуальной», «динамической». Собственно и сам субъект, только созерцая свою деятельность, осознает себя как «Я» именно в качестве ее субстрата. Таким образом, различие материализма и идеализма видится уже не в степени их «грубости», а в особенности вычленимых соотносительных моментов познания ? «статизма» и «дина-миз-ма». Причем важно не примкнуть к той или иной позиции, а осмыслить их соотносительность и взаимодополнительность. Метафизической односторонности и, в этом смысле, «грубости» противостоит «тонкость» диалектики альтернативных моментов. Выявляется единство в противоположных воззрениях на основы бытия, причем для Шеллинга более интуитивное и мистичное, чем рациональное.

Рациональный вариант грандиозного проекта изображения «макроэволюции бытия» именно как «феноменологии духа» предложил Г.В.Ф.Гегель. Важную роль в этом осмыслении играет понятие «субстрата». Гегель показывает, что любое познание начинается с введения понятия о «субстрате» явлений, которое на данном этапе, однако, еще совершенно не связано с каким-либо представлением о том, как же, собственно, данный субстрат определяет «явления», представляющиеся «его свойствами». «Суб-ст-рат» в этом смысле всегда неопределен и неопределяем.

В то же время он выступает как «предварительная сущность» именно «этих явлений», полагаясь именно «их основанием». Соответственно следующим шагом познания и будет выяснение того, как же именно связаны данное «основание» и данные «явления», то есть «субстрат» переосмысливается в «причину явлений». В качестве таковой он выступает уже не как нечто неизменное и статичное, но как «субстанция», или «отношение», причем именно как «устойчивость отношения», как «устойчивое» в «отно-сительном».

Переход от «субстрата» к «субстанции» ? это не просто смена лексики, но закономерное движение познающего индивида с одной позиции, первой и

предварительной, на следующую, более опосредованную и углубленную. Причем неточное словоупотребление может только скрыть и исказить подлинное движение познающего сознания, каждый этап которого может быть адекватно представлен только своим терминологическим аппаратом. Интуитивной игре оттенками смыслов, характерных для мистиков всех времен и народов, здесь противопоставляется тончайшее разделение терминов, без чего невозможна сама «логика» и собственно «рациональная» картина познавательной деятельности вообще.

Еще Бозций, вслед за Аристотелем и Порфирием, указывал, что «правильное разделение понятий гарантирует нам правильность определений и, в конечном счете, достоверность познания». Вообще невозможно выразить «континуум», «движение», «деятельность», «непрерывность», не представив их как «курс», «прерывность», «конструкцию» статичных элементов.

Как «субстанция», которая «поскольку в ней положено действие, ведет себя как причина», «субстрат есть причинная субстанция», или пассивное «пред-полагание деятельности». Переход к рассмотрению «субстрата» как «субстанции» требует перехода к новому процессуальному языку, способному логически выразить «причинность» как «самодеятельность», как свободное и необходимое «самосуществование».

Гегель положил начало фундаментальному проекту воссоединения всех форм человеческой духовности в единое, строго рациональное (в границах возможностей каждой исторической эпохи) воззрение, объединяющее мировоззрение образованного интеллектуала и невежественного бродяги, древнего мага и современного теолога, дотошного эмпирика и отрешенного пророка. Каждый из них виделся в своей «клеточке» глобальной исторической иерархии движения духа, представленного как «переход причинности от одного субстрата к другому», как «деление» развивающегося и его «реконструкция» в форме «системы статичностей».

Религиоведение в таком методологическом контексте становится важнейшей стороной рассмотрения мировой духовной истории, проявлений самодетельности «мирового духа», феноменов «духовной макроэволюции», хотя и в подчиненном «логике» положении, ибо «дух» видится рациональным по своей сути, так как нельзя выражать нечто, отрешившись от «рациональности» как языка межличностной универсальной коммуникации. Отход от «рациональности» в пользу «интуитивности» неизбежно рождает утрату «научности» как таковой. Гегель же стремился создать не новую «мистику бытия», но именно «науку логики», фундаментальную онтологию.

Вклад Гегеля был достойно оценен становящимся «над-конфессиональным» религиоведением уже в XIX веке. «Однако, замечает Д.П.Шантепи де ля Соссей, едва ли кто-нибудь теперь, согласно со взглядом учителя, рассчитывает с уверенностью на возможность найти такую классификацию, которая вполне удовлетворила бы всем требованиям...» Гораздо радикальнее о методологии Шеллинга и Гегеля высказывались представители позитивной философии и естествознания, где диалектика квалифицировалась как «абсолютная бессмысленность», «чистые спекуляции», «путаница в понятиях и определениях» и т.п.

Сегодня в философии науки появляются заявления о необходимости преодолеть историческое недоразумение между наукой и диалектикой, рождаются концепции научных «религий космической эволюции» и антропной «пост-модернистской науки». Происходит отказ от «ньютонианского», субстратно-механического подхода, сформировавшего свою «порождающую модель», свой «архетип» любого истолкования, который, как отмечает К.А.Свасьян, «приходится обнаруживать не только в естественнонаучных

мемуарах эпохи, но и, с не меньшей силой, в политике, эстетике, религиозных представлениях, социальной жизни: от чисто механистического описания Версальского дворца у герцога Сен-Симона до механизма поступков, совершаемых героями романов Ретифа де ла Бретона».

Однако еще в XIX веке начинается критика самого Гегеля именно за «субстратность» и «методологизм» как С.Кьеркегором, утверждающим живую, страдающую человеческую индивидуальность подлинным основанием и, в этом смысле, качественно иным основанием, или «субстратом», бытия, так и Л.Фейербахом, основателем гуманистической антропологии, стремящейся «очеловечить» натурализм, дешифровав гегелевский «спиритуализм». Если для Кьеркегора этим «субстратом» выступал сам индивид, ощутивший и переживающий себя частью субстанционального отношения с Богом, то для Фейербаха этот индивид ощутил себя частью субстанционального отношения с безличным материальным Бытием.

Ф.Энгельс выдвинул концепцию «диалектико-материалистического» преодоления механистического и натуралистического миропонимания науки того времени в понятиях «форм движения материи» и их носителей, развивавшуюся в советский период и утверждавшую специфику и преемственность различных относительно

Философия религии Е. Аринин [filosoff.org](http://filosoff.org)  
устойчивых «типов» естественных феноменов «процессуального» и «суб-стратного» характера. Это позволило поставить вопрос о глобальной типологии феноменов бытия, актуальный и сегодня. Возникающие в XIX веке антропология и этнография признали родственными такие ранее противопоставляемые формы культуры, как магия, религия и наука, рассматриваемые как единство двух элементов? «мировоззрения» и «поведения». В работах Э.Б.Тайлора, Дж.Фрезера, М.Вебера противопоставлялись и связывались в эволюционные ряды различные формы «мировоззрений» и «деятельности». Мировоззренческая эволюция трактовалась как смена «мифологии», «религии» и «науки», тогда как эволюция деятельности? как смена «магии», «поклонения» и «исследования». Мировоззрение и поведение выступили как внутреннее и внешнее в мироотношении, где роль субстрата, устойчивой основы в изменяющемся, играло или мировоззрение, или деятельность.

Сопоставление различных социальных и этнографических описаний эмпирических религий привело к осознанию невозможности выявления статичного «минимума религии» и создания родо-видовых дефиниций этого понятия, а следовательно, и строгого отделения «мифологических», «ре-ли-гиоз-ных» и «социальных» феноменов друг от друга. «Специ-фический субстрат религии» так и не был найден. Единственным субстратом бытия многообразных форм религии сегодня становится защищаемая международным правом «свобода совести», или «легитимное отношение к сакральному».

### 2.3. Методологическая роль субстратного подхода в современном религиоведении

Современное религиоведение явно или неявно опирается на субстратный подход в его основных методологических функциях? аналитической, элементаристской и системной. Первая состоит в вычлениении из всего многообразия феноменов действительности тех или иных относительно устойчивых, «статичных», предметов исследования. Вторая заключается в выявлении «элементарных объектов», выступающих основой однородности фиксированного класса предметов исследования. Третья основывается на необходимости связать «элементы» в «целое». Таким путем формируется понятие «предмета исследования вообще», состоящего из типовых «элементов вообще».

Предметами исследования, как уже отмечалось выше, выступают как социальные системы, «конфессии», религиозные объединения, так и отдельные субъекты, адепты того или иного, пусть даже сугубо индивидуального и мистического «исповедания». Проблематичным оказывается само определение объективных критериев как «религиозных объединений», так и индивидуальной «религиозности». В качестве примера можно рассмотреть определение понятия религии в рамках христианской традиции, где «религия» обобщенно трактуется как «вера в Бога», ибо этот «эле-мент» сходен, типичен для арианства и православия, католицизма и множества вариантов протестантизма, при всех их различиях между собой с внешней точки зрения и, порой, при глубоком внутреннем неприятии друг друга.

Для традиционалистов этим устойчивым субстратом выступает их собственное вероисповедание как уникальная данность, с которой сопоставляются другие сходные феномены. Само понятие «субстрата» на данном этапе смешивается с понятием «субстанции». Результатом такого смешения оказываются квалификация «иных» религиозных объединений как сущностных «псевдорелигий»? «ересей», «сект» или «культов». Такие формулировки начинают порой фигурировать в современной политической и научной литературе, что отмечалось выше, в светской прессе при оценке новых педагогических методик, аномальных явлений и неправославных организаций, причем предпринимаются попытки включить такие формулировки и в юридические документы.

Сама первичная процедура «обобщения» феноменов и сведения их к статичной «модели» является методологически проблематичной. Б.Рассел писал, что «никакое вскрытие человека, после его смерти, каким бы тщательным оно ни было, не обнаружит, был ли он чьим-то дядей, или не был... Анализ структуры, хотя и полный, не скажет вам всего того, что вы можете хотеть узнать об объекте. Он скажет вам только каковы части объекта и как они относятся друг к другу, но он ничего не скажет вам об отношении объекта к тем объектам, которые не являются его частями или компонентами». Такой подход всегда ведет к «ре-дук-ционизму», «элементаризму», «атомизму».

«Модель» исповедания, сводит его к «описанию» в более или менее корректных терминах, накопление таких первичных описаний приводит к «обобщенному описанию». Последнее, собственно, и начинает играть роль объяснения для всех вновь обнаруживаемых фактов, то есть новых описаний, для отделения в них мнимого, кажущегося и субъективного от действительного, фактического и объективного, в свою очередь, обогащаясь общим содержанием из фактического и предоставляя последнему обновленный категориальный аппарат, служащий языком самого описания.



Это обычные проблемы индукции, на которые указывал еще Р.Декарт. Он писал, что «хотя опыт ясно показывает, что тела, называемые тяжелыми, опускаются к центру Земли, мы из этого все-таки не знаем, какова природа того, что называется тяжестью, то есть какова причина или каково начало падения тел...» . Субстратный подход показывает определенные характеристики конфессий, но не показывает их необходимой взаимосвязи, не вскрывает причин именно такого набора особенностей.

Методологи указывают на близость индуктивизма и попперовского «фальсификационизма», претендовавшего на создание универсальной науки. Действительное познание требует взаимодействия двух уровней – «эмпирического» и «теоретического», связанных восходящими и нисходящими «процедурами» ? индуктивными и дедуктивными выводами. Теоретичность предполагает «установление связей», то есть «отношений фактов», где сами факты выступают как «продукты» этих отношений. Тем самым в исследование входит совершенно новая логика ? логика «субстанции», процессуального уровня рассмотрения действительности. Для самих конфессий их собственные особенности, характерные признаки, взятые сами по себе, представляются либо результатом «непосредственной очевидности», либо мистичной данностью, «тайной Откровения», создаваемой Богом и не нуждающейся в анализе. Идеалом такой системы представлений является вселенское моноконфессиональное сообщество абсолютных единомышленников. «Свое» вероисповедание здесь отождествляется с Истиной как таковой, свои символы понимания сакрального ? с единственным подлинным языком миропонимания вообще, а последнее – с «метаязыком» своего канона. Фундаментальной проблемой такого понимания оказывается невозможность подлинного самоописания без выхода на общий, универсальный, «метаканонический» уровень абсолютного описания, совпадающего с абсолютным объяснением. Так, известный православный историк Н.Н.Глу-боковский пишет, что «вопрос о том, что такое Православие по своему существу, не имеет догматически утвержденного ответа и по своей всеобъемлемости допускает многообразное освещение, а относительно инославного Запада, кажется, не рискуя неделикатностью, можно утверждать, что там наименее знают его...» . Невозможен абсолютно «точный» ответ и на вопрос «что есть христианство?». Другой проблемой оказывается преемственность духовной культуры, когда и сами первые христиане, как отмечает С.С.Аверинцев, «вовсе не собирались "основывать" новую религию, а себя считали наиболее верными из иудеев» . Границы конфессионализма всегда достаточно неопределенны, историчны, открыты и относительны. Обращение к истории самой христианской Церкви ведет либо к признанию католицизма и протестантизма «сектами» православия (но при этом и православие может быть истолковано как «секта» иудаизма, а проблема квалификации ислама и буддизма как «религий» оказывается вообще неразрешимой), либо к признанию и самими православными авторами относительности деления религиозных объединений на «веро-исповедания» и «секты» .

В эпоху Просвещения была осознана необходимость «гуманистического», «социального», «этическо-политичес-кого» критерия в оценке истинности как «религий теизма», так и «религий атеизма», которые сами по себе, в качестве рациональных доктрин, представлялись равноценными и рав-нозначными, однако в живом социальном бытии вскрывался их разный нравственный потенциал. Кроме того, субстратный подход предполагает неизменность, «вечность» сложившихся особенностей конфессии, религиозной группы, которые в действительности всегда развиваются, всегда могут измениться в ответ на внешнюю и внутреннюю критику, поскольку существуют не сами по себе, но в единстве с другими элементами культуры, как, к примеру, развивалась сама христианская теология.

Предмет религиоведческого исследования на данном уровне анализа фактически уподобляется естественнонаучному. При этом, однако, упускается из виду, что целостные свойства системы не сводятся к сумме свойств составляющих ее частей. «Системное качество, реально существующее в структуре элементарного объекта, тем не менее не фиксируется экспериментальными средствами, ? отмечает Н.Г.Белянкина, ибо «чтобы абстрагировать элементы целого в чистом виде, следует как минимум пренебречь взаимодействием между ними», в результате чего такой элемент уже оказывается «не тождественен реальному элементу целого». Реальный феномен имеет объективно «виртуальную природу», и «элементаризм» как методология должен быть дополнен «холизмом», системностью.

Аналогичные проблемы неизбежно возникают и в научном религиоведении, тоже различающем два уровня описания религиозных объединений ? самописание и интерпретацию (философскую, социологическую, религиоведческую или культурологическую). Исследователи обычно избегают делить религиозные объединения на «религиозные» и «псевдорелигиозные», однако иногда такое

словоупотребление используется для достаточно условного разделения религий на «традиционные», относительно устоявшиеся и определившиеся, и «новые», характеризующиеся синкретичной и неустоявшейся догматикой и литургикой, а порой и «эрзац»-религиозными формами корыстной эксплуатации имманентной потребности личности в идентификационных символах. Наиболее радикален здесь М.Элиаде, который все постмифологические, «мирские» формы личностного самоопределения, квалифицирует как псевдорелигии и деформированные мифологии.

Попытки выявить специфический субстрат религии оказались безрезультатными. Религиозные феномены чрезвычайно разнообразны, и характеристика сущности религии через такой «элемент», как «отношение к священному вообще», или «трансцендирование», приводит к подведению под «религию» всех форм деятельности не только «евро-пейцев», но и всех людей вообще, стирая различие мифа, христианства и секуляризма в самой европейской культуре. На практике же религия различается от секуляризма, и проблемы легитимного «отношения к религии» решаются в рамках каждого государства самостоятельно, учитывая культурную специфику региона. Фактически, обосновывая свою «особенность» и уникальную ценность, конфессии всегда ссылаются на свою мирскую функциональную значимость либо как региональной интересубъектной традиции, либо как необходимой каждому высшей системы мироориентации. Наука, как «внешний» подход вообще, порой трактуется теологами или верующими как обездушенный редукционизм, сведение уникальной самобытности исповедания к метаязыковому схематичному описанию, веры – к истолкованию. В литературе чаще противопоставляют не «религию» и «псевдорелигию», но религию, науку и мифологию как типологические формы европейского духовного развития. Фундаментальная объективность научного языка ведет к обезличенности научной картины мира. Это часто служит основанием для вывода о сущностной «атеистичности» науки. Ж.Моно отмечает, что «краеугольным камнем научного метода является постулат, что природа объективна. Другими словами, речь идет о систематическом отрицании того, что "подлинного" знания можно достигнуть, интерпретируя явления в терминах конечных причин, то есть в терминах "цели". Постулат объективности и наука единосущны... Невозможно отказаться от первого даже временно и в ограниченном смысле, не покидая вообще почвы науки».

Эта особенность научного анализа наглядно проявляется в психологии, где норма видится в «отвержении персонифицированных причин» и самого понятия «автономности», которая якобы «создает, начинает и творит», что «равнозначно понятию "сверхъестественного"». Наука оказывается методологически несовместимой с человеческой или нечеловеческой, божественной или демонической «свободой», произволом и «своенравием» вообще, с уникальным творчеством, свободным самораскрытием, с самодеятельностью вообще.

К.Поппер также различает «науку» и «религию» как «живые», эмпирические «знания» и «исповедания», полагая, что в их основе лежит фундаментальное противостояние, «дуализм фактов и решений», или природного и социального, «естественного» и «искусственного», или «продукта» и «акта». «Человек создал множество миров? миры языка, музыки, поэзии, науки. Пожалуй, важнейшим из них является мир моральных требований? свободы, равенства, милосердия», однако в целом, «как ни странно, концепция искусственного характера норм встретила неприятие со стороны тех, кто усмотрел в ней покушение на религию. В самом деле, эта концепция отвергает некоторые формы религии, а именно? религии, основанные на слепой вере в авторитеты, на магии и табу. Однако я не думаю, что она как-то противоречит религии, построенной на идее личной ответственности и свободы совести. В первую очередь я имею ввиду, конечно, христианство (во всяком случае так, как оно интерпретируется в демократических государствах)? религию, которая учит противостоять всем табу, каждый раз противопоставляя голос совести формальному послушанию закону...».

«Несомненно, исторически каждое этическое учение коренилось в религии...», однако «свойство богоданности может быть приписано любым нормам», а значит, действительно важно принимать «христианскую этику не потому, что так было приказано, а потому, что вы убеждены, что это правильно», ибо только в этом случае вы будете вести себя морально, то есть «ответственность за это решение целиком ляжет на ваши плечи», ибо «принятие нравственных решений» не есть «естественный», или «протекающий на физико-химическом уровне» процесс. Тем самым «наука» и «религия» в подлинном смысле друг другу не противоречат.

Науке присущ собственный «этос», который, как полагает Р.Мертон, восходит к «комплексу ценностей пуританизма» и «представляет собой реализацию основных стандартов демократического, цивилизованного поведения».

Безнравственными, с позиций универсального этоса, видятся как претензии

конфессиональных и неконфессиональных групп на абсолютную духовную власть в обществе, так и эк-ст-ремистские действия, наносящие ущерб здоровью и имуществу сограждан.

Плюралистическая современная культура «субстратно» относится к любому персональному мировоззрению в любой его типологической форме ? церковной, эзотерической или сциентистской, полагая их как «данность», посягательство на которую аморально и незаконно, но которое, однако, и само должно так же относиться к иным данностям. Цивилизация постепенно вырабатывает представление о толерантности, некоторой самокритичной «отстраненности» адептов той или иной «суб-культуры» (церкви?эзотерики?науки) от непосредственности своих «убеждений» самих по себе, что и отличает «интеллигента» от «фанатика». Истинность не дана непосредственно, она всегда скрыта и открыта одновременно.

Великолепный пример подлинного понимания соотношения «своего» и «иного» дает христианская тринитарная теология, анализ некоторых аспектов которой приводится в четвертой главе. Только диалог, движение к единству, где приходится «переубеждать» друг друга (заниматься «прозелетизмом» своего «видения») только через диалектику самопонимания и взаимопонимания, снимает противостояние интеллигентности и религиозности.

Утверждение диалога предполагает существование человечества как такового и общей всем действительности. Более того, именно это только и сможет сегодня привести «эзотерику» (с ее оккультизмом, мистичностью и антропоморфизмом) и «христианство» (с его богослужением, супра-натуралистичностью и аскетизмом) к взаимопониманию с «секулярными» формами культуры. Православие знает не только борьбу с «язычеством» и «неоязычеством», но и тесное сотрудничество и взаимопонимание. Светская куль-тура не только борется с религиозным фанатизмом и эзотерическим невежеством, она еще и принимает как этические прозрения пророков, так и красочную этническую мифологию сказок.

В диалоге происходит переход от одной позиции к другой, стоящей над прежним противостоянием отдельных убеждений, школ или целых направлений. При этом границы «истинного» и «мнимого» постоянно изменяются, оказываются совершенно конкретными, «живыми» и уникальными, самоценными и неожиданными, человек осознает себя «человеком играющим», или, по выражению Франциска Ассизского, «скоморохом Божьим».

Познание при таком подходе представляется вечной «метафорой» бытия, которое всегда оказывается живым, неопределяемым «до конца». А.Эйнштейн писал, что «реаль-ность не дана нам, а задана (так же, как задают загадки)».

М.Хайдеггер отмечал, что переход от объяснений мира к его практическому изменению «требует сначала, чтобы изменилось мышление, подобно тому как ведь и за названным требованием уже стоит некоторое изменение мыш-ления... Однако каким образом должно измениться мышление, если оно не вступит на путь к тому, что достойно осмысления?» Бытие выступает как «нечто», всегда «достойное осмысления», и это составляет «живой голос традиции, которая еще определяет нас сегодня, и притом гораздо решительнее, чем людям хотелось бы замечать».

Сама наука, как отмечал В.Витгенштейн, предполагает некое «мистичное» основание, таинственно определяющее «деперсонифицированный» мир, оставаясь при этом «вне-научным», фундаментально непостижимым, ибо «постиж» можно только «не-свободные», «не-творческие» объекты, мертвое, статичное и законченное. Само «постижение» здесь выступает как процедура дешифровки, объяснения, сведения неясного к ясным истинам науки или к простому жесту, указывающему на предмет. «Определить» нечто на этом уровне познания ? значит дать его «описание» или просто «указать жестом».

Наука, таким образом, является не пассивным отражением бытия, но его активным «творением», созданием специфических метафор бытия. Язык «создает» определенные феномены. Так появляются «артефакты» и известные «явле-ния, которых на самом деле нет» ? феномены «пара-нормальных» свойств, НЛО и т.п., изучение которых еще в 1953 году было названо Нобелевским лауреатом Ирвингом Ленгмюром «патологической наукой». Близким по сути представляется и стремление найти научные основания априорно «деструктивной» сущности всех «сект». Такая «задан-ность» противоречит самому духу и этике научного религиозоведческого исследования.

Встает методологическая проблема отделения «рели-гиозных» и «нерелигиозных» общественных объединений, или того, чем же, собственно, различаются «клуб исследователей НЛО» или поиск «внеземных цивилизаций», «школа восточных единоборств» или «оздоровительные методики Порфирия Иванова» от «православия» или единомышленников Рерихов, «фанов» группы «Кино» или «лаборатории по изучению парапсихологии».

Вся духовная культура представляет собой символический мир. Вне символа человек не существует как человек. Символ бессознательно предопределяет первичные коммуникативные отношения, две фундаментальные мироориентации ?

Философия религии Е. Аринин [filosoff.org](http://filosoff.org)  
этическую (субъект-субъект) и познавательную (субъект-объект). Отмеченные феномены возникают и развиваются в европейской культуре, где личные убеждения многократно сталкивались между собой не только как неизменные субстраты, статичные основания деятельности личности, но и как продукты сочувствия чужому, в саморазвитии, в смене своих статичных форм. Великолепным примером выхода за рамки той или иной непосредственности убеждений, соответствующей «пред-взятости», и перехода к научному, глубоко этическому и осторожному пониманию исследуемого феномена во всей его собственной специфике является классическая работа Э.Б.Тайлора «Первобытная культура». Тайлор отмечает, что сама классификация наблюдаемых феноменов чревата искажениями, вызванными различием культур. Автор может либо преувеличить, либо преуменьшить специфику анализируемого материала, что не только нарушает принципы самого научного исследования, нацеленного на максимально непредвзятый анализ, но и недопустимо с этической, нравственной точки зрения, ибо унижает достоинство одних людей, чрезмерно превознося других.

«Дикарь» в его понимании ? это не «суеверный язычник» и не «обитатель рая», оба эти представления сами являются «современными суевериями», преодолеть которые и призвана научная этнография. Но это предполагает выход за рамки «фактологии» как субстрата познания в «историо-со-фию» человечества, с позиций которой только и можно «непред-взято», или «рационально», объяснить и понять сами «факты».

Тем самым «зримое», эмпирический «материал», всегда требует «незримого», той или иной концептуальной, умозрительной, «модели» всего явления в целом. В этом смысле религия как «эмпирическое» многообразие наличных «феноменов» является функцией, проявлением «транс-цендентного», трактуемого в рамках той или иной школы или традиции как явная или неявная общая теория религии. XX век с его «конструктивными предложениями», средствами массовой информации, «технологиями образования» и «имиджмейкерами» показал всю мощь «освоения» и совершенно сознательного использования бессознательного, или «массового», коллективного «внушения» тех или иных «идеологий» и «доктрин». М.Хайдеггер, по словам А.В.Михайлова, одним из первых увидел, что «техничес-кое господство над землей не только представляет все сущее как нечто доступное со-ставлению в процессе производства, но и все продукты своего производства поставляет через рынок. И человечность человека, и вещьность вещи ? все, по мере того как пробивает себе путь составление, расходится и растворяется в рассчитанной рыночной ценности...».

Субстратность выступает как «обесчеловечивание» бытия, лишение его жизненной цельности и самоценности. В то же время очевидно, что процесс имеет и другую сторону ? знание возможностей «конструировать» бессознательную «убежденность» (стихийно, через «рыночное оценивание») или сознательно (через пропаганду и СМИ) и может способствовать преодолению данной опасности «рас-чело-вечивания» человека и «антропоморфизации» денег и техники, «нечеловеческого». Конструирование и технология могут и исцелять больных, и противостоять глобальной дегуманизации. Мы снова сталкиваемся с вечной диалектикой «антропного» и «природного», но не как с «ака-де-мической» проблемой, а как с проблемой возможности и воли к достойному выживанию в современном мире с его тотальным «калькулятивизмом» ? персональным, политическим или рыночным.

## ГЛАВА 3

### ФУНКЦИОНАЛЬНЫЙ ПРИНЦИП ПОЗНАНИЯ ОСНОВАНИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ ЯВЛЕНИЙ

#### 3.1. Становление представлений о функциональном основании явлений, изучаемых религиоведением

Переход исследовательского интереса от «харак-те-рис-тик» вещей к их «функциям» стал характерным признаком научной методологии последних десятилетий. Функциональный подход в современной общенаучной методологии выступил как важнейший элемент системного анализа, наряду со структурным, генетическим и т.п. способами отображения действительности. И.В.Блауберг, В.Н.Са-дов-ский и Э.Г.Юдин отмечали, что системный подход предполагает ряд уровней усложнения познания, когда «субстратное», или «морфо-логическое», описание объекта сменяется «функциона-льным».

Функциональный подход исходит из того, что свойства объекта задаются не его собственными частями, а более широким кругом обстоятельств, системой более широкого порядка. Соотношение «субстратного» и «функционального» подходов подробно анализируется на материалах различных сфер научного познания в работах целого ряда исследователей.

Эти авторы поддерживают идею многоуровневости процесса познания сущности явлений и разделяют представленную выше позицию о различии субстратного и функционального понимания сущности явлений. В целом утверждается, что исследователи от изучения устойчивых особенностей эмпирически данных объектов переходят к изучению вза-имо-зависимостей этих характеристик. Данные системы отношений получили название «функциональных систем». Понятие «функция» имеет три основных значения: во-первых, как действие, исполнение вообще; во-вторых, как отношение двух (или более) групп объектов (или параметров), то есть как взаимосвязь вообще и, в-третьих, как следствие некоторой причины. Во всех случаях общим является акцентирование внимания не на статичных элементах исследуемого феномена, а на динамизме его отношений – при-чинно-следственных, каузальных, детерминистско-линей-ных или статистически-вероятностных.

Само понятие «функции» было введено Лейбницем, основоположником функционального подхода в научной методологии Нового времени, однако в интуитивной форме функциональное понимание сущности объектов складывается гораздо раньше. Функционализм предполагает специфическое рассмотрение трех аспектов ? деятельной природы человека, деятельной природы мира и деятельного характера их взаимоотношения. Деятельность вносит в бытие изменения, лишает его статики, однозначности, и тем самым полагается и относительность, локальная и историческая, как форм самого бытия, так и наших представлений о нем.

Сущность человека для функционализма сводится не к некоему субстрату, совокупности частей и элементов, но к определенному рода отношению, деятельности. Работы Э.Дюр-кгейма и Б.Малиновского стали началом проникновения функционализма в этнографические и религиоведческие исследования, явились попыткой преодолеть «статизм» вещно-морфологического подхода. Вне социальной системы индивид перестает быть собственно «человеком», о чем свидетельствуют многочисленные случаи с реальными «маугли». Как отмечает Ю.М.Лотман, изолированный человеческий интеллект невозможен. Невозможна в этом смысле и уникальная, чисто субъективная, религиозность отдельного изолированного индивида, некоего «робинзона».

Религия, наука и мифология в рамках функционального подхода выступают как особые формы индивидуального и социального функционирования. Семиотика трактует это функционирование как коммуникацию посредством символов. Р.Барт предложил дифференцировать статическую и динамическую семиотику, разделяя коммуникативные и коннотативные знаки, знаки-сигналы и знаки-признаки, знаки, отсылающие к предмету, и знаки, отсылающие к другим знакам, или «значения» и «смыс-лы». Такая методология позволяет исследовать как древние, так и современные «мифы», «теории» и «идеологии», показывая их историческую детерминированность и тем самым лишая ореола уникальности. Семиотика превращается из науки описательной, структуралистской, в науку критическую, рас-крывающую «ответственность формы», ибо разные ценностные и символические системы оказываются сопоставимыми между собой именно как заинтересованные объяснения действительности, создаваемые теми или иными группами людей.

На этом пути видится возможность преодоления редукционизма статичной семиотики, сводящей уникальные культуры и традиции, религиозные и мировоззренческие системы к изоморфным схемам и структурам. Изучение универсальных структур, лежащих в основании мировоззренческих систем, имеет большое значение, ибо оно позволяет выяснять бессознательные предпосылки этих систем. Бессознательное для самого субъекта оказывается вполне познаваемым с внешних позиций. В то же время такая методология оказывается антиисторичной, полагающей, что знаки имеют только единственное, объективно-однозначное отношение к действи-тельности. Исторические и локальные знаковые системы выступают как частные формы универсальной системы.

В.Н.Топоров отмечает, что семиотика позволяет рассматривать несколько уровней интерпретации объекта, в рамках которых «теория отражения» выступает как интерпретация эмпирического уровня, глубже которого лежат мифологические, «архетипические» интерпретации. Сам переход от эмпирического к архетипическому он понимает как «прорыв из еще в основном «природно-материального» в сферу культуры и высшей ее формы ? духа», где промежуточный характер имеет переход от природного к художественному, которое «приближает нас к глубинам божественной тайны».

Мифология с этих позиций ? это не собрание фантазий, противопоставляемое научному знанию, а «создание наиболее семантически богатых, энергетичных и имеющих силу примера образов действительности» и разрушение образов, утративших эту силу. Семиотика здесь не разрушает мифологию, дешифровав ее в объективно-научных терминах антропологии и социологии, а высвечивает субъективно-значимое в символическом, в семиосфере. Сакральное в этой связи

выступает как смыслопорождающее основание семиосферы, ее творческое начало, противостоящее профанному, обыденному. Множественность смыслов истолкования сакрального в разных текстах? мифологических, теологических, художественных или научных – с этих позиций видится уже не как множество значений, но как множественность значения, как многообразие проявлений Сакрального как такового в истории духовной культуры.

Противостояние и диалог двух семиотик, статизма и динамизма, «денотатности» и «коннотатности», показывают объект символизации, означивания в более широком плане, чем каждый из односторонних подходов в отдельности.

Собственно биполярность лежит в основе любого развития как такового.

Семиотика, как и функционализм вообще, выступает, на первый взгляд, как «формальный» подход к исследованию феноменов духовной культуры, абстрагируясь «содержательным» и «описательным», поскольку она абстрагируется как от личной убежденности адептов той или иной системы вероисповедания в ее уникальной ценности и истинности, так и от культурного локализма, подчеркивающего замкнутость, целостность и несравнимость отдельных самобытных культур, дешифруя и реинтерпретируя частные «языки» в терминах универсального «метаязыка».

В.Н.Басилов пишет, что «сложность работы по уточнению научных понятий не исчерпывается тем, что в культурах мира по-разному проявляются одни и те же или хотя бы близкие идеи. История религиозных воззрений человечества показывает, что на разных ступенях развития культуры (или, если угодно, в разных культурах), верования основаны во многом на иной, во многом неясной для нас логике размышлений о причинно-следственных связях ... значительная часть описательного материала, собиравшегося в прошлом веке и даже в начале текущего столетия, вызывает настороженность, требует к себе критического отношения, ибо наблюдатели рассказывали о «примитивных» верованиях исходя из собственных концепций. Да и исследователи не всегда были свободны от попыток подогнать эти чуждые измерения под свои привычные мерки». Функционализм выступает против «наивного реализма», полагающего, что человек способен непосредственно постигать статичные и неизменные сущности явлений через созерцание и анализ изменчивых и преходящих чувственных ощущений.

Собственно «деятельное» представление о мире было интуитивно совершенно очевидным для всей мифологии и теологии, где конечным основанием отдельных предметов или мира в целом виделись активные творческие начала? «силы», «духи» или «боги». Мир здесь видится всегда естественно «искусственным», ибо он «сделан» тем или иным субъектом деятельности. Статичного и пассивного как абсолютно бездеятельных оснований для адептов мифа не существует.

Существенные различия между этими субъектами функционирования первоначально не осознаются. Так, характерной особенностью архаичных «богов» в греческой, как и в других культурах, признается то, что «свои подвиги боги ... совершают в гневе, ярости, исступлении; это? показатели их силы и мощи».

Индивидуальности здесь дифференцируются лишь в ходе того или иного повествования, нет строгой функциональной дифференцировки, каждый лишь «по преимуществу», или «в основном», связан с определенными родами действий или сфер влияния. Отсюда, возможно, берут начало и богоборческие моменты гомеровского эпоса, ибо возможно, что «богоборец, стремящийся доказать свое равенство с божеством греческого Олимпа, сам был некогда богом своего ли отдельного племени (как, видимо, Ахилл) или племени чужого и грекам чуждого». Атеизм, с позиций такого подхода, возникает не как противопоставление теизму, но как результат биполяризации самого теизма, противопоставляющего «своих» и «чужих» богов, богопочитание и богоборчество.

Понятие о сущности человека возникает в ходе биполяризации представлений о человеке на оппозицию «души» и «тела». Так, в гомеровском эпосе еще нет представления о них как составных частях индивида? там индивид выступает как поле деятельности трех субъектов, «сил» или «душ»?

растительно-физической, деятельной (животной) и разумной (человеческой, «долженствующей», этично-эстетич-ной). Они выражают собой противопоставление «физичес-кого» и «животного», «животного» и «человеческого». Стихийному противоборству богов в мире соответствовало стихийное же противоборство душ в субъекте.

Только у Гераклита появляется идея о единстве всех «сил» и взаимопереходах «огня»?«души»?«бога», или «физического»?«человеческого»?«божественного».

Данное единство тоже биполярно: оно и естественно дано любому индивиду, но в то же время требует само-деятельности, само-совершенствования индивида, преодоления им своих «естественно-мнимых» представлений о мире. Динамизм миропонимания ведет Геракла к трактовке познания как благочестия, богослужения, интуитивного прозрения ускользающей и живой сакральной истины

за всеми статичными и общепринятыми профанными символами. Единству самоутверждающегося бога-огня соответствует единство самоутверждающегося субъекта (души-тела).

Элейская школа и знаменитые апории Зенона фиксируют открытие нового языка или, точнее, коммуникации по новым правилам, причем сами правила считаются заданными структурой сакрального бытия, которое неизменно. В этом языке «нет ни заключений по аналогии, столь типичных для мыслителей милетской школы, ? отмечает И.Д.Рожанский, ? ни красочной метафоры Гераклита. Рассуждения Зенона, изложенные точной и ясной прозой, являются первым в истории примером чисто логических доказательств». Если ранние философы только «утверждают и прорицают», то Зе-нон ? аргументирует. Логика стала новым универсальным языком диалога о бытии на его, бытия, собственном языке. Естественный «активизм» понимания бытия в мифе и натурфилософии дешифруется как профанные фикции, очевидно-мнимые интерпретации неизменного. Радикальный разрыв с мифом, проведенный элеатами, выглядит порой как «безумие» разума, граничащее с «опьянением, не видящего ничего, что не соответствует его законам». «Mythos» профанируется, «lo-gos» сакрализуется. Софисты завершают профанацию мифо-логии и десакрализацию философии как функций субъективного произвола. Уже Дж.Беркли отмечал роль Сократа, показавшего, что «размышление о боге есть истинное средство познать и понять свою собственную душу», тогда как «тем, кто приучен рассуждать о субстратах», качества бога выступают только как «фикции, изобретенные человеческим умом». В диалогах Сократа «человечность» выступила как «божественность», бескорыстное и жертвенное «благо-родство», в свете которых профанируется софистическая ораторская «техника» эгоистического добывания желаемого. Профанирование мифа сменяется профанированием субъекта, оторвавшегося от традиции, от абсолютного Блага. Натурфилософия в лице Демокрита полагала важным находить «причинное», детерминистское, объяснение событиям, противостоящее их «произвольному» толкованию. Здесь «человеческое» и «божественное» равно видятся формами «случайного» и «произвольного», ибо они действуют «свободно», то есть по своему произвольному «жела-нию» ? «судьба» выступает как «стихийное» или «случай-ное стечение обстоятельств», пересечение самостоятельных причинных рядов.

Персонифицированный случай, «Тихе», в IV веке «становится даже объектом религиозного культа», перенимая атрибуты самого Зевса. Демокрит же полагает, что «люди сотворили идол случая как прикрытие для присущего им недомыслия. Ведь случай по природе борется с рассудком и, как они утверждали, будучи крайне враждебным разуму, властвует над ним. Вернее, даже они совсем не признают и устраняют разум, а на его место ставят случай, они прославляют не удачный ум, а умнейшую удачу». Софистика здесь сама профанируется как «недомыслие», неумение познать необходимое. Демокрит уверен, что не боги дали людям знания, а они получают их самостоятельно, через взаимодействие с природой и просвещение, передачу накопленного от поколения к поколению благодаря «языку». Он отрицает «прорицания» как постижение произвольной предопределенности событий, роковой или божественной, но признает «искусство», умения, опирающиеся на знание необходимого, позволяющее, как умение плавать, преодолеть необходимость утонуть, попав в воду. Знание десакрализуется, но возвышается как жизненно-бытийственная ценность.

Платон противопоставляет «разуму» («божествен-нос-ти») ? «безумие» («материю», «стихии»), или «рациональ-но-му» ? «иррациональное». «Рациональное» как «умопо-стигаемое» и «припоминаемое» (то есть само-осознанное) им противопоставляется «пророчеству» как боговдохновенному «исступлению», порождаемому «приступом одержимости» (то есть привнесенному в человека). Собственно, только разум, то есть перевод «виденного» на общепонятные коммуникативные средства, «понятия», способен дать «суждения» о «видениях» ? «что же они знаменуют ? зло или добро ? и относятся ли они к будущим, к минувшим или к настоящим временам».

Рационально-необходимым должно быть и отношение к богам, утверждаемое в X книге «Законов», противопоставляемое как мифологическим, суеверно-бытовым мнениям о богопочитании, так и натуралистическому атеизму. Богопонимание и богопочитание выступают как политически необходимые формы индивидуального самоопределения. У Пла-тона мы встречаем первое указание на «atheos» как на тех, «кто не верит в существование богов», причинами чего полагаются философия и астрономия, натуралистическое мировоззрение.

Осознается функциональная роль «мировоззрения», или определенной «веры» в «природу» мира, для самоопределения человека и его поведения в государстве. Убеждения перестают видаться только «личным делом» каждого. Ставится вопрос о границах «терпимости» к убеж-дениям граждан, остающийся актуальным до сих пор. При этом нет предпочтения «мифологии» как традиции перед философией

Философия религии Е. Аринин [filosoff.org](http://filosoff.org)  
как «новаторством». Вопрос формулируется как проблема допустимой разумной меры ограничений индивида ради бытия целого.

Складывается биполярность натуралистического и эйдейтического, или «демокритского» и «платоновского», философствования, истолкования «феноменов». Первая, возникая как альтернатива мифологии, специализируется на «де-ан-т-ро-поморфизации» миропонимания именно через упо-доб-ление «человеческого» «физическому» как подлинно бытийствующему и собственно сакральному. Тем самым достигалась унификация суждений о «видимом» на базе их «обезволивания», де-персонификации и максимальной «тех-ни-зации» («*techne*» как сознательное «искусство»). Суждения о сакральном здесь являются утверждениями догадки о «нечеловечности» природы и проявлением стремления найти новый символический код, способный выразить данное открытие, игнорируемое мифологией.

Вторая традиция возникает как отказ от «преувеличений» первой, как реакция на нее, поскольку деятельность самого человека при этом оборачивалась лишь деятельностью «автомата»? спонтанно действующего механизма («*automaton*»). Сам Демокрит, видимо, еще просто не задумывался над таким следствием из своей доктрины, переосмыслить которое, после критики Платона и Аристотеля, смог Эпикур. Здесь одновременно происходит возврат к «мифу», ибо Платон создает новые, «искусственные» мифы, и в то же время эти мифы являют собой поиск нового, «анти-физикалистского», «анти-натуралистического» символического языка, способного выразить антропное, творческое, активное и деятельно-рациональное начало мироздания, воспринимаемое как собственно «божественное» бытие, или сакральное как таковое.

Аристотель положил традицию синтеза двух альтернатив, разделив сами утверждения, или «грамматический» уровень высказываний, где так или иначе фиксируются непосредственные впечатления, и собственно философский, мировоззренческий, «метафизический».

На первом уровне сами по себе конкретные утверждения просто берутся как данное, как «субстрат» для размышления, тогда как на втором исследуются причины того, почему то или иное утверждение вообще появилось, и сами причины анализируются через сопоставление с универсальными требованиями? с «логикой» как искусством (техникой истины). Любое высказывание обретает два измерения? «эмпирическое» (мир?слово) и «теоретическое» (представ-ление?представление). Конкретное выступает как функция мировоззренческого, денотатное? коннотатного, грамматическое? физического и метафизического.

«Физике» противопоставляется «мета-физика» так же, как обобщению восприятий мира? обобщение систем представлений о нем. Последняя становится фактической основой для первой, «наблюдаемое» перестает восприниматься как «наблюдаемое сакральное», трансформируясь в «индиви-ду-аль-ное мнение» о сакральном, субъективность которого обусловлена теми или иными неявными предпосылками. Задачей для подлинной мудрости и философии выступает анализ самих этих предпосылок.

Аристотель начинает критику «натурализма» как такового, как представления, что «тела» могут «действовать» и порождать «организованные», то есть «телеологические», целесообразные системы, ибо «организовываться» статичное и хаотичное не может. Механическое понимание бытия требует признания мира беспорядком и хаосом, тогда как все упорядоченное образуется из «естественной целесообразности», «гиле-морфной» структуры как сущности-субъекта всех характеристик предметов.

Совершенно новые горизонты раскрываются перед философско-теологической мыслью в период эллинизма, познакомившего греков с культурами и традициями почти всех цивилизаций того времени и переплавившего греческую элитарную аристократическую образованность в стандарты международной правящей элиты. Сложилось новое, небывалое ранее уникальное культурное единство на гигантских пространствах македонской космополитической империи, сменившейся новым? римским? синтезом. Полисный патриотизм, этноцентричное презрение к «варварам» (негрекам) и приверженность традициям предков сменяется функциональным имперским «подданством». Плюрализм и эклектизм способствуют широкому культурному взаимодействию.

Исследователи указывают на характерное отличие римской народной «религии» от греческой? если у греков боги «образны», «статичны», то у римлян? «деятельны», «дина-мич-ны»: «Это ведь едва ли были какие-нибудь личности. Это? отвлеченные понятия, обозначающие те или иные действия богов, а этих действий может быть сколько угодно». Боги здесь были не «субстанциями», а «силами или актами воли», персонифицированными функциями.

В латинском контексте возникает и интуиция Сенеки о «совести», как движителе человека, его моральном фундаменте и собственно «духовной» силе, ибо «в греческом языке нет термина, соотносимого адекватным образом с латинским "волюнтас"».



Цицерон, вслед за Платоном, проводит функциональное деление «убеждений» на «религии» и «суеверия». С этих позиций и само христианство достаточно долго интерпретировалось как «развратная», «суеверная» религия, «бабьи сказки» и т.п. Подлинным функционированием индивида видится этатизм, беззаветность служения сакрализованному государству.

Таким образом, в дохристианский период формирования европейской духовной культуры происходит утверждение функционального понимания сакрального как деятельных незримых духовных сил, управляющих миром явлений, как субъекта бытия, интуитивно представляемого логического основания явлений наблюдаемой действительности. Миф профанирует субъективные представления о мире, утверждая Традицию как объективное, надсубъектное понимание бытия.

Дифференцируются понятия о физическом и психическом, природном и божественном. В оппозицию мифологии складываются натуралистическое и теологическое миропонимание, «логос», профанирующий мифологию. Развиваются в дискуссиях противоборствующие философские онтологии, профанирующие друг друга, вплоть до тотального субъективизма софистов. Разрабатываются критические подходы к субъективистскому пониманию бытия, профанирующие произвол индивида через универсальность этики, политики и рационализма. Сакральное обретает черты основания этих надсубъектных явлений в концепциях Сократа, Платона и Аристотеля. Физические явления выступают как функции трансцендентного, сакрального. Субъективное благочестие выступает как функция политической целостности.

Функционализм не только релятивизировал представления о субъекте и объекте, но и способствовал разработке новых символических систем, которые стремились наиболее полно и непротиворечиво описать сакральное во всем его «странном», невообразимом и непредставимом в обыденных символических средствах своеобразия, требующем столь же «странных» символических средств. Функционализм, следовательно, не только профанирует, критикует и обесценивает те или иные образы сакрального, но одновременно утверждает его новые, более глубокие ипостаси, играя не только разрушительную, но и созидательную роль.

### 3.2. Развитие представлений

о функциональном основании явлений в теологии, философии религии и религиоведении

Кардинально новое понимание бытия приносит христианство, где Бог выступает как абсолютный творец всего ? материального и идеального, физического и антропного, имперского и варварского. Само себя христианство противопоставляет другим «гносисам» ? «традициям», «мифо-ло-ги-ям», «философиям», «физикам», «религиям» и «теологиям» как по сути невозможное для античного менталитета и пришедшее из иного ? иудейского ? этнического истока, где Бог ? это «беспредельное всемогущество».

Столкновение двух концепций «сакрального» удачно выразил известный врач и философ Гален: «Нашему богу недостаточно только захотеть, чтобы возникли или были созданы вещи той или иной природы... Именно здесь наше собственное учение, так же, как и учение Платона и остальных греков ... отличается от учения Моисея. Согласно Моисею, ... для бога все возможно... Мы же так не думаем, но утверждаем, что некоторые вещи невозможны по природе, и бог даже не пытается создавать их. Он лишь выбирает наилучшее из возможного» .

Радикально меняется отношение человека с сакральным. Сакральное перестает представляться безличной и бесчеловечной силой, которую можно более или менее достоверно и точно «познать» и на этой основе «спастись». Такие конструктивные и рациональные отношения Библия призывает изменить на новые, «не от мира сего», где подлинная «конструктивность» видится в «любви», или «агапе», а не в «episteme», не в «знании», противостоящем невежественным мнениям, или «doxa». Это, однако, не означало впадения в новое «невежество», но символизировало переход к новому духовному горизонту, потребовавшему переосмыслить соотношение «веры» и «разума», человека и мира, тела, души и духа в самом человеке.

Сама необычность «богоявления», традиционно «ужасного» и «невыносимого» для людей в прежних системах вероисповеданий, в том числе и в Ветхом Завете, создала новое духовное пространство, выйти из которого не мог уже никто ? ни те, кто верил, ни те, кто активно отвергал «весть Христа».

Анти-антропоморфность и анти-обыденность античной теологии столкнулись с «вызовом» живого Богочеловека, явившегося как «обычный» еврей и в личном общении языком притч, метафор, без углубленной и отточенной философской терминологии обещающего спасение и воскрешение во плоти всех уверовавших в Него. В каждом при этом вдруг открывается новая глубина, стоящая за «разумом» и кажущаяся, на первый взгляд, «безумием», ибо она лежит вне «ума» как рационального, безличного, общезначимого и опытного «конструирования» картины мира в понятиях.

С этих, качественно новых, позиций начинается критика, как «неподлинных»,

иных «религий»? и «народных» и «цивилизированных», прояснение их отношения к этой «внутренней личности», к подлинному «Я» каждого. Античный подход при этом неизбежно «функционализируется», становясь предметом экзегезы, или истолкования в свете Святого Писания уникальной личности Христа.

Наука, автономизировавшаяся в эллинистический период, становится недостойным, перед лицом «спасения», родом «приземленной» деятельности. Идея природы как самостоятельного, материального, или, точнее, материально-идеального единства, характерная для всей античности и архаики вообще, трансформируется в символ «трансцендентной реальности: в пределе символ разрушает природу и становится на ее место». Природа как «Вторая книга» получает свое символическое истолкование.

Сам альтернатива «духовного (разумного)» и «материального (чувственного)», выражавшая древнейшую поляризацию «природного» и «антропного» снимается в обнаружении их фундаментального родства как «сотворенных» и «функциональных», телеологически предуготовленных для определенных целей самим «Субстратом», безначальным и беспричинным основанием всего? Богом. Бог, однако, одновременно и «акт», Творец всего сущего, Субстанция как таковая, фундаментальное начало всех видов «функциональных» вообще, любого «движения». Складывается Церковь, которая «по своему внутреннему упованию... мыслит себя христианством в его изначальной полноте и неповрежденной целостности».

Человек выступил как участник всемирной и вселенской истории, приобщиться к которой он может через евхаристию и универсальное образование. Прежний дуализм «божественного» и «материального», «добра» и «зла», абсолютно противостоящих друг другу, сменился фундаментальным «монизмом» трансцендентного основания всего.

«Каждый элемент опытного мира... служит символом высочайшего, предельного объекта, всеохватывающего единства, совершеннейшей реальности? Божества». Происходит «перековка ума, перековка античных форм мышления на новые, нахождение нового языка для новой истины», что и сделали Отцы Церкви. Г.К.Честертон писал о «пяти смертях христианской веры», отличавших ее от статичных и неисторичных доктрин Азии, отражая этот живой ритм «конституирования» и «революций», «нерадивости» и «радения», «внешности» и «внутреннего».

Конфессиональные «схизмы» локального и континентального масштабов приводят как к борьбе внутри самой Церкви за «истинное понимание вероучения» и постоянным обвинениям друг друга в «ереси», так и к появлению стремлений к «экуменизму», воссоединению на новой основе, «субстратной» по отношению к «особенностям», разделяющим «конфессии»? к попыткам разработки «над-конфессиональной», или «естественной религии» («*religio naturalis*») как универсальной «связности», способной примирить и добровольно объединить не только всех христиан, но и всех людей вообще, то есть христиан с нехристианскими народами и дохристианскими, «языческими» античными мудрецами.

Эти попытки становятся характерной чертой эпохи Возрождения, породившей феномен «гуманизма», природа которого остается предметом острых дискуссий до сих пор. «Сакральное», «Бог» здесь начинает осмысливаться в качестве единого для греко-римско-иудео-христианско-исламской традиции Абсолютного начала всего. Николай Кузанский, ссылаясь на Августина, разделяет «наглядное», или «интуитивное» («*intuitu*»), постижение (или «знание») и «науку» (знание), или «дискурсивный разум» («*rationi discurrenti*»), порождающий терминологические конструкции локальных теологий.

Простому невежеству, когда люди, подобно животным, следуют только «наглядному», или «чувственному» («*sen-sus*»), опыту и просвещенным наукам, где каждый следует логическим правилам деления и соединения терминов с помощью «рассудка» («*ratio*»), он противопоставляет «*docta ignorantia*», или «ученое незнание», позволяющее связать «наглядно-очевидное» с «дискурсивным» в единую целостную истину.

Рождается новая, «секулярная» культура как моральный протест против власти любого «клерикализма», как католического, так и протестантского, расцветает литературный жанр «утопий», рисующих идеальное общество, где нет религиозной нетерпимости, где совместным трудом достигается гармоничное развитие всех. Развиваются алхимия и астрология, натурфилософско-антропоморфные трактовки всех природных тел как живых, одушевленных и полных таинственными силами, способными дать человеку власть над миром. В противопоставление этим антропоморфным уподоблениям природных объектов человеку или «духам», Галилео Галилей вводит профанирующее их понятие «объективного, неантропоморфного, чисто физического закона природы»: «природа...насмехается над решениями и повелениями князей, императоров и монархов, и по их требованию она не изменила бы ни на йоту свои законы и положения». Языком новой, объективной науки, позволяющей получать «знания» о природе, выступает язык «геометрических фигур»,

Философия религии Е. Аринин [filosoff.org](http://filosoff.org)  
международного математического наследия, лишённого конфессиональной «специфики».

В этом смысле важным явилось обретение в переводах с арабского сочинений античных математиков, сыгравшее революционную роль в европейской культуре Нового времени. Арабская, исламская культура, синтезировавшая античность с индийской и древними азиатскими культурами, придала математике «особую алгебраическую «прививку»». Речь шла о создании символического языка, описывающего не «идеи», статичные субстратные «геометрические» элементы, но «действия», «алгоритмы», «общие решения» частных задач. Античный математик не конструирует теоретического факта, не изобретает его, а обретает», интуитивно прозревая божественное мироустройство как «простое», «прекрасное» и «гармоничное». Мистическое математическое «озарение» древних сменяется на сознательное «конструирование», на уподобление самому Богу, как главному «Создателью», «Устроителю» и «Попечителю» всего «тварного».

«Мыслить» и «понимать» в новых условиях начинает означать необходимость «освоить» универсальный «метод», который стал рассматриваться не только с рациональной стороны, как трансцендентный, божественный «алгоритм», но и с эмпирической, позволяющей «описывать» саму природу в нематематических терминах, лишённых, однако, «колдовского», «суеверного» содержания, «идолов». Начинается «описательное естествознание», бесконечно «открытое» и сознающее свою незавершённость, но дистанцирующееся от «мифов», или художественных «парабол», как научная «философия». Начинается разделение светской гуманитарной и естественнонаучной деятельности, или «искусства» и «науки», «эстетической» и «практической» сфер культуры.

Именно «*experientia literata*», эксперимент становится новым критерием научной истины, дополнительным к математико-геометрическому. Опыт и разум становятся и критериями споров среди христиан, противопоставляемых Бэконом «магометанам», которые ведут «проповедь религии оружием и насильствием свободы совести путем кровавых преследований». «Ислам» выступает как символ европейских проблем, как намек на нехристианскую суть «папизма» в межконфессиональных конфликтах, когда действительно страшные преступления творятся именем Бога. Жизнь человека в его телесности заявляет свои права на приоритет перед любыми «доктринами». Сами верования начинают оцениваться с «внешней» для Церкви, абсолютной точки зрения. Ставится проблема необходимости анализа «слов», ведущих к религиозным противостояниям, ибо «природа» одна для всех, как и «наука», её изучающая. «Атеизм» Бэконом критикуется как «неглубокий» натурализм, поскольку истинный натурализм или «наука» опираются на признание глубинной и мистичной роли Бога в мире. «Знание» начинает пониматься как «сила». Радикально секуляризирует «философию» Т.Гоббс, терминологически противопоставляя её схоластической «метафизике», или «естественной теологии». Он развивает предельно де-телеологизированное мировоззрение, полностью отказавшись от наивных «идолов» пантеизма, что оборачивается «материализацией» всего, в том числе и «души». Бог оказывается суровым законодателем, совершающим только одно чудо? творение мира, после которого все существует по Им установленным законам. Отсюда и критика различных «фантазмов», которым поклоняются «суеверные люди». Теизм, или деизм, начинает противопоставляться «пантеизму» (сам термин «пантеизм» появляется именно в это время), «сверх-естественный, над-природный Бог? «внутри-естественному». Собственно «страх перед невидимой силой, придуманный умом или воображаемый на основании выдумок, допущенных государством, называется религией, не допущенных? суеверием. А если воображаемая сила в самом деле такова, как мы её представляем, то это истинная религия». Рационально-политический объективизм профанирует живую личную веру, «фантазм».

В этот период делаются попытки моделировать разум, разрабатываются проекты «умных машин», способных считать автоматически. Причиной наблюдаемых в механическом мире движений выступают некие «духи», «пневмы», «силы» и т.п., то есть некие стихийные, бездушные (не-разумные) «деятели».

Б.Паскаль одним из первых отметил принципиальное отличие «умной машины» от «человека»: машина лишена имманентного стремления к истине, возвышенной духовности, являясь только слепым, пассивным, безвольным «механизмом». Рационалистической методологии «редукционизма» и «суммативизма» начинает противопоставляться сократовская методология «целостности», «органицизма», да и само познание дуализируется: «Мы познаем истину не только разумом, но и сердцем». Софистике и казуистике теологии иезуитов Паскаль противопоставлял «ученное незнание» Николая Кузанского, скептическое отношение ко всякому «всезнанию», теистическому или атеистическому, у которого всегда готов ответ на любой вопрос. Он полагает, что «атеизм указывает на силу ума, но только до определенной степени». Субъективная

вера профанирует рациональный объективизм.

Бог принципиально мистичен, иррационален и непознаваем, всегда выступая «непроницаемой тайной». Декарт же оставляет Ему функцию, как язвительно отмечает Паскаль, «первошелчка», обходясь далее без него. Именно Живой Бог христианства, ощущаемый «сердцем», нужен человеку, который обретает его в «игре», вне строгих «рациональных» схем. Но это не «магизм», а именно «мистицизм», не «до-рациональность», а «сверх-рациональность». Только Бог «знает» все целое мироздание, человеку же доступно лишь частное, добываемое наукой знание. Теология Откровения противопоставляется «естественной» теологии, или «мета-физике», рациональным функциям человека, равно как и лицемерным и невежественным клерикальным «домыслам», унижающим достоинство личности. Бог рационализма и деизма? Это мертвый бог. Подлинная теология иррациональна, подлинное отношение с Сакральным? мистично. Другим «анти-дуалистом» стал отлученный иудей Б.Спиноза, стремившийся разработать универсальную «этику», или рациональную антропологию, по образцу математики. «Пред-рассудкам», или «opinio», он противопоставляет «рассудок», «ratio», или «интеллект», «intellectus». Действующий ум видится «неким духовным автоматом».

Мир в целом теряет поляризацию на «Бога» и «при-роду», становясь одной «Субстанцией», одновременно как де-персонифицированной и де-механистизированной, так и «ре-натурализированной» и «ре-мистифицированной». Бог выступает как интуиция единства «материи» и «интеллекта» в Универсуме, как «ближайшая причина» цельности любого предмета вообще и самого человека в частности. Субстанция, Бог, Природа выступают как «causa sui», «причина самой себя», действующая совершенно свободно, имманентно, по своей природе.

Как и у Паскаля, здесь утверждается различие «ра-цио-нальной» и «интуитивной» картин мира. Но если для первого Бог трансцендентен, то для Спинозы? имманентен субъекту, «модусу» сакрального. Сами «модусы», субъекты вообще, выступают, на первый взгляд, антропоморфно, ибо любой единственный предмет имеет в себе «душу» и «тело» – два «атрибута» субстанции, что дает повод говорить о его «пантеизме», «гилозоизме», «панпсихизме» или «пан-ло-гизме». В действительности же он имеет в виду присущую любому предмету способность к самоопределению, которую тот сохраняет, оставаясь самим собой, и эта «идея самого себя», являющаяся одновременно и силой самосохранения, и есть собственно «душа» или «жизнь»: «под жизнью мы разумеем силу, посредством которой вещи сохраняются в своем бытии». Человек становится здесь как бы самодостаточной силой, субъектом бытия, имманентно сакральным, слушающим только свой «голос совести», интуитивной цельности бытия. Такая позиция радикально противопоставила его самой иудейской общине, теологии и «клерикализму» как таковым, католическому, протестантскому или иудейскому. «Бого-службе-нием» становится естественное следование имманентным «законам природы».

Позднее Л.Фейербах назовет взгляды Спинозы парадоксальным «теологическим атеизмом», а его самого? «Моисеем вольнодумцев и материалистов».

Основателем «философии религии в современном смысле» считается Спиноза и в современной западной философской литературе. Здесь профанируются все безличные символические системы и утверждается свободное самоопределение личности в вечном.

Эстетическое, или духовно-нравственное, понимание бытия как гармонии царств «Натуры» и «Благодати», преодолевающей холод здравого смысла механиков энтузиазмом художников-виртуозов, характерно для Э.Шефтсбери. Он разделяет «энтузиазм», понимавший обычно как «одержимость духом», «безумие», характерные для про-роков, сектан-тов и фанатиков, на «отвратительный», унижающий достоинство личности, и собственно «восторг духа», гармоничное, «юмористическое», «благое» его пребывание, способное возвысить душу человека над серой по-вседневностью.

Шефтсбери подчеркивает значимость внутреннего раздвоения для самосовершенствования духа через диалог самого себя с самим собой, помогающий преодолеть в себе «злодея». «Великий фокус злодейства и распутства, равно как ханжества и суеверия, состоит в том, чтобы держать нас на значительном расстоянии и в холодной отчужденности нас от нас самих...». Древним требованиям найти в себе «высшее» и «низкое» и подавить одно другим он противопоставляет интимное и уникальное «доверие», голос «сер-де-ч-ного сочувствия», отличный от всех бесчувственных «голосов» обычаев или «разумных», но грубых «истин» педантов. Свобода человека оказывается на поверку «свободой мнимости»: «мнение правит миром». Самоуверенному педантизму противопоставляется тонкость и «темность» внутреннего мира человека, «игра» его чувств, когда Разум и Желание, Строгость и Фантазия, раз-говаривая как два «лица» в личности, приходят к некоему единству. Судить о морали и разуме, религии и суевериях других

можно лишь на основе самопознания, «произведя сначала учет всякого такого добра в своих собственных пределах и сделав обзор всего домашнего имущества». Внутренний мир человека видится ему основой для постижения внутреннего мира «Природы», для срывания «масок» с тех или иных «несомненных истин». Игривость светских салонов переносится в самого человека, выступая как диалог «игрового» и «серьезного» в его душе, в нем самом, как поиск границ «игривости», ее естественных, но не «механических», а этических, религиозных пределов. Сакральное субъективизируется и детеологизируется, отделяется от тех или иных конфессиональных рамок.

Г.В.Лейбниц под влиянием знакомства с открытиями первых микроскопистов «био-морфизует» математику, механику, логику и метафизику как части «естественной теологии» вообще. Его биоморфные «монады» (термин микроскописта Ф. ван Гельмонта), или «бесконечно малые» («dx» ? дифференциалы), или разведение смыслов «возможность» и «действительность» в «пустом» понятии (non Ens), или «живые силы» (кинетическая энергия) неразрывно связаны с новым взглядом на бытие и отдельные «вещи».

Лейбниц отмечает, что бесконечно делимая действительность, или «объективное» как таковое, оказывается познаваемым, только будучи «символизировано», то есть разбито на дискретные и «конечные» знаки, причем знаки «статики» и «динамики», в результате чего статичная знаковая картина мира выступает только как символ объективного динамизма. С другой стороны, объективный динамизм, естественный активизм, самодвижение сами по себе таинственны и невыразимы до конца ни в каких знаках, однако с некоторой долей условности могут быть представлены в символической форме. Человек выступает как сознательный субъект символизации бытия с целью его большего познания.

Символика разделяется на «моральную», выражающую свободу как имманентность Бога и человека, и «физи-ческую», выражающую необходимость природы. Сведение свободы воли человека к механической необходимости унижает личность и противно духу христианства как истинной религии, оказываясь ближе к мусульманской вере, подчиняющей человека слепому року ? «*fatum mahometanum*».

Именно Лейбниц вводит понятие «функции» как символа онтологического соответствия «механического» и «духов-ного», или «видимого» и «незримого». Познание неизбежно «символично»; слово, понятие всегда только «приблизитель-но» соответствует действительности, являясь ее определенной «функцией». Однако, как справедливо подчеркивает В.Н.Катасонов, «Лейбниц демонстрирует весь титанизм притязаний рационализма, как мировоззрения, стремящегося сделать все в мире понятным, все измерить разумом человека», но при таком подходе «Бог Лейбница есть Бог деизма».

Здесь нет места чуду, подлинной неожиданности и свободе. В то же время здесь задана программа бесконечного сближения науки и теологии через профанирование разделяющих их символов и обозначена необходимость образования и самоусовершенствования как пути перехода от относительной ограниченности к большей осмысленности много-об-разия природных и личностных феноменов в гармоничном целом, которым в полной мере владеет только Бог. Именно Он из «величайшего архитектора превращается... в заботливейшего монарха», а теология из нейтрального «деизма» превращается в «христианский теизм».

Дж.Локк провозгласил основанием подлинного «зна-ния» сенсуализм и эмпиризм, приводящие, однако, при их последовательном распространении на человека и мир в целом к отрицанию каких-либо «достаточных оснований» морали и «человечности» в «сакральности», помимо «безус-лов-ной самоочевидности». В этом он видит методологическое основание для свободомыслия и профанирования всех форм теологического авторитаризма.

Важнейшим здесь явилось утверждение «субстанции» только в качестве «сложной идеи», образуемой из совокупности «простых идей», открываемых наблюдением. Знание оказывается только функцией наблюдения, а не отображением самого бытия, последнее, как «под-лежащее», или «суб-станция-субстрат», то есть само объективное основание «свя-зи простых идей», или «support», приобретает статус гипотезы о бытии. Идеи из «вечных» и «врожденных», каковыми они всегда и считались с античности, начинают пониматься как «продукт» психолого-физиологических бессознательных процессов, присущих любому человеку по природе.

Концепцию «врожденных идей» Локк видит со стороны ее социального функционирования в качестве основы для подавления свобод личности, которой на «законном основании» навязываются псевдо-универсальные «общности», тогда как в действительности все общие идеи являются только лишь «ассоциациями», бессознательным группированием «про-стых» идей, которые естественно присущи всем людям, но сами по себе не являясь «разумными». Разум, рациональные

правила, «силлогизмы» отнюдь не даны человеку, не «естественны» для него. Естественность и разумность начинают дистанцироваться и в этом отношении. Общая для древних мудрецов и современных философов, христиан и нехристиан, идея «Бога» представляет собой разные «ассоциации» не только у людей разных вероисповеданий, но и у верующих одного вероисповедания, если сравнить представления крестьянина и философа.

Локку принадлежат знаменитые исследования «веро-терпимости», где он утверждает необходимость разумного осмысления проблем свободы совести, разделяя всех спорящих на «две стороны: одна, проповедующая полную покорность, другая, отстаивающая всеобщую свободу в делах со-вести, ? одинаково горячо и ошибочно предъявляют слиш-ком большие требования, но не определяют того, что имеет право на свободу, и не указывают границ произвола и покорности» .

Терпимыми могут быть только «спекулятивные мнения и вера в бога», поскольку они «не затрагивают моих отношений с другими людьми» и «никоим образом не могут нарушить мир государства или доставить неудобство моему ближнему», если человек «делает это чистосердечно и по совести перед богом, сколько дозволяют его знания и убеждения». Он отмечает специфику Англии в понимании природы государственной власти, где мораль как «нормы поведения» вообще уже отделяется от религии как «личного спасения души». Религия им ставится в один ряд с «вообра-же-нием» (фантазией, фантазмами, фанатизмом). Убеждения, или «мнения», каждый вправе отстаивать, но государственная власть должна заботиться о защите «тел», о предотвращении насилия в отношениях своих граждан, тогда как о спасении своей души должен заботиться прежде всего сам человек, ибо он в этом заинтересован больше, чем кто-либо другой. Важно только, чтобы убеждения не смешивались с совестью, которая состоит не только в личной ответственности перед Богом за себя, но и в смирении себя, своего «энтузиазма?фанатизма?фантазма», своей невыразимой и непередаваемой, возвышенной и мистичной «уверенности» перед ответственностью за спокойствие государства в целом. Теория ассоциаций делает возможным научное обоснование толерантности как государственного блага, встающего на один уровень с личным благом ? непримиримые, желающие поступать только по «своей» совести, пренебрегающие социальным порядком должны либо терпеть естественное в такой ситуации наказание, либо покинуть страну.

Какие-либо формы насаждения «религии» неприемлемы, ибо только сеют «атеистов», поскольку свидетельствуют о «неестественности» и неистинности данной религии ? «при-бегает ли кто к такому способу, чтобы убедить другого в несомненных истинах математики?» . Терпимость, однако, имеет границы ? государственное благополучие. «Папизм» и «атеизм» выступают как два нетерпимых феномена. Папизм обвиняется Локком в насаждении «невежества» и «ко-рыс-то-лю-бии», готовности через «клятвopеступление» и «жесто-кость» добиваться «единообразия» в вере, как, например, «бойня во Франции» (Варфоломеевская ночь), тогда как даже у нехристиан (японцев) можно видеть терпимость ко всем гражданам. Именно протестантское вероучение совпадает с общечеловеческим и собственно христианским, божественным в его разумном понимании, поскольку дает человеку право на свободу совести. Обратной стороной такого права оказывается деление самого христианства на множество «сект» и группировок, конфронтацию между которыми можно предотвратить не суровостью и силой, а только воспитанием в духе терпимости и широты взглядов. В католическом же вероучении требуется принятие догматов без разума, на веру, что свидетельствует о- возможности разделить религиозные выска-зывания на общепонятные, то есть «естественно-разумные», и личные, то есть «естественно-мистичные». Это предполагает и способность к самоанализу, которая и отличает «ра-зум-ного» индивида от «фанатика», ограниченного только «сво-им» (то есть фантастичным, придуманным им лично или его единовѣрцами) видением мира. Пороком является не та или иная «ве-ра», но «фанатизм», нетерпимость к иным верам.

Лицемерию папизма противопоставляется идеал нравственного самоусовершенствования, подлинной «кротости» и любви ко всякому человеку вообще. Силловые же методы «прозелитизма» и «обращения» могут вызвать только полное неприятие такого учения, которое собственные преступления считает оправданными небольшими и бездоказательными различиями между верующими. Именно терпимость является критерием истинности религии, согласным с духом Евангелий и разумом. Нет судьи, который мог бы отличить истинную церковь от еретической «ни в Константинополе, ни вообще на земле» . «Гражданская» жизнь отделяется от «религиозной», как мирская ? от сверх-мирской. Для гражданской власти нет различия «языческой» и «ортодоксальной» религии, более того – «язычники» доверчиво впускают к себе христиан, но те, по мере своего усиления, начинают претендовать на власть, уничтожая хозяев, как это было в Америке.

Нетерпимы, по Локку, и бесчеловечные секты, но таких мало; мусульманство, ибо там само гражданство требует принятия религии, и атеисты. Для последних нет морали и ничего «священного»? «ведь если уничтожить бога даже только в мыслях, то все это рухнет». Сами понятия «ереси» и «схизмы» не носят общечеловеческого характера? так, «магоме-та-нин не является и не может быть для христианина ни еретиком, ни схизматиком». Одинаковым в верах является закон и культ, причем различие «религий» признается и Церковью. Однако никаких оснований нет для того, чтобы одни символы почитания сакрального имели преимущества перед другими.

П.Бейль, испытавший на себе все последствия принципа «заставь их войти», трактовавшегося «ревнителями» противоборствовавших христианских конфессий как оправдание любых зверств «во имя веры», начинает их радикальную критику с позиций «естественного света совести», являющейся-ся голосом самого Бога. Начинается нравственная критика всех мест Библии, которые могут служить оправданием насилия и преступлений, истолковываемых как «искажения» подлинного смысла Откровения.

Впервые подчеркивается моральная чистота философов? «атеистов», носителей аристократичной моральной истины. Происходит переосмысление церковно-принудительного отношения с сакральным на личностно-интимное, мистическое отношение личности к Богу как основанию нравственности, не имеющему конфессиональной или мировоззренческой определенности. Признанию непреходящей значимости функционирования религии как основы общественной нравственности начинают противопоставляться факты ее же колоссального агрессивно-деструктивного потенциала, наглядно демонстрировавшегося бурными событиями XVI-XVII веков европейской истории.

Дж.Беркли предпринимает попытку методологической реабилитации религии, разделяя «уровни» функционирования науки и теологии. Он демонстрирует, в отличие от типичной манеры «клерикалов» опровергать через «оскорбления», великолепную осведомленность в собственно научной проблематике и свою (а в его лице и Церкви) способность говорить с учеными на их языке. Наука вновь выступает как дискуссионное поле, постоянно сменяющее как свою экспериментальную, опытную базу, так и теоретические способы осмысления этих фактов, тогда как теология видится собственно началом человеческого самобытия как такового. Он отмечает необходимость анализа именно «атеистических принципов» как таковых, то есть самых, на первый взгляд, отвлеченных вопросов теории познания, поскольку именно они сами по себе ведут к социальным потрясениям независимо от личных моральных качеств или стремлений того или иного автора.

С этих позиций и лейбнизианский «функционализм» видится «животной стороной жизни», анатомированной человеческим умом для «удобства», но влекущей за собой «неспособность к вещам моральным, интеллектуальным и теологическим» и «наблюдаемый ныне рост безверия». Это, видимо, первое обвинение науки в «био-морфизации» бытия на уровне математики, противопоставляемое основоположениям «человечности» как «сакральности» и «этич-нос-ти», «сердечности».

Д.Юм противопоставляет чудесное и сакральное. Чудесное нужно отличать от необычного, его можно определить только в противопоставление точному закону природы: «Чудо может быть точно определено как нарушение закона природы особым велением Божества или вмешательством какого-либо невидимого деятеля». Сообщения о чудесах, которыми наполнены теологические книги, как и научные телеологические догадки равно видятся либо сознательным обманом, либо самообманом и тщеславием рассказчика. Легковерие слушателей или читателей «поощряет бесстыдство рассказчика, а его бесстыдство побеждает их легковерие».

Человеку, по Юму, вообще естественно верить в антропоморфность всего: «многочисленные примеры вымышленных чудес, пророчеств и сверхъестественных событий, ложность которых во все времена обнаруживалась благодаря их собственной нелепости, в достаточной степени доказывают сильную склонность человечества к необычайному и чудесному...». Такие рассказы распространены преимущественно «среди невежественных и диких народов», унаследованы они и цивилизованными народами от таких же своих пред-ков. Все мировые религии опровергают чудеса друг друга, в католицизме до сих пор бытует и на самом высоком уровне подтверждается чудотворность некоторых святых могил и ис-целений. Да и вообще «может ли быть больший соблазн, чем желание казаться миссионером, пророком, посланником неба?».

Данные доводы опираются не на атеизм, а на тотальный «фидеизм» и отрицание роли разума в качестве ее доказательств веры: «Наша святейшая религия основана на вере, а не на разуме, и подвергать ее испытанию, которого она не в состоянии выдержать, ? значит ставить ее в опасное положение». Собственно и Библия представляет «собой книгу, оставленную нам варварским и невежественным народом...», она похожа «на те баснословные рассказы, которыми

каждая нация окружает свое происхождение». Более того, именно вопреки доводам рассудка сама вера и являет собой действительное чудо, непрерывно переживаемое человеком в себе самом.

Человек всегда неявно воображает себя Богом, полагая в мире подобный ход событий, однако наука раскрывает совершенно иной, противоположный и нечеловеческий характер бытия, «никакая философия в мире и никакая религия (являющаяся ни чем иным, как видом философии) никогда не могут вывести нас за пределы обычного опыта или дать нам правила поведения, отличающиеся от тех, к которым приводит нас размышление над обыденной жизнью».

Профанируется невежественный «догматизм» утверждением скептицизма, который помогает освободиться от предрассудков, что является не опасным разрушением всех устоев, а естественным продвижением к истине.

И. Кант отмечает, что одни понятия только упорядочивают наше понимание эмпирической действительности, тогда как другие ? задают саму действительность как таковую. Они выступают как сам «субстрат» бытия как такового, как «символизируемого» в терминах, а не воображаемого или полагаемого «натуралистами» или «моралистами», «анимис-та-ми», «материалистами» или «спиритуалистами» всех родов. Данный субстрат, однако, сугубо функционален ? субъект вырабатывает знание о нем через критику всего «пред-взя-того». Поиски «достаточного основания» без строгих обоснований самих возможностей его «достаточности» ведут к скептицизму, «совершенному отчаянию» перед многообразием возможных «понятий». Именно «чистая математика» показывает «конструктивность» всех своих понятий, за пределами которых ничего больше нет.

Чистые понятия как субстрат научных утверждений могут быть проверены только в практике, показав свое согласие «с объектом in concreto, то есть его действительность, от которой затем и можно перейти аналитическим путем к основанию его возможности». Математика интуитивна, тогда как философия дискурсивна, строит суждения из «одних понятий». Предельными интуитивными понятиями являются «пространство» и «время», статичность и динамичность как таковые, символами которых и являются геометрия (пространство) и арифметика (время, операции с числами). Подобно тому, как перчатки правой и левой руки, сами по себе совершенно сходны между собой, но однако не взаимозаменяемы, различаясь не набором частей, но отношением к целому, так и конструкции разума не между собой должны сопоставляться, а со своим целым. Этим целым выступает сам факт «чувственности», созерцания, взаимодействия субъекта с объектом.

Утверждается примат «бытия» как «феноменов» над их рациональным истолкованием, при этом, в отличие от Беркли, «истолкование» выступает не как следование Традиции, хоть и в новой форме, но и не как ее отрицание, как у «атеистов», критикуемых Беркли, а именно как специфическая критика любых «традиций» как своего рода «догм» и «предвзя-тос-тей», свободно «воображаемых» личностью. Отсюда и сама «функциональность» выступила не «натуралис-ти-чески», не «предопределенной» сакральными или десакрализованными «достаточными основаниями», как это виделось верующему Лейбницу или его неверующим последователям, но как «способность спонтанно начинать новый ряд явлений».

Бытие, Трансцендентное выступили как нечто «явля-юще-еся» человеку в тех или иных «феноменах», которые личность воспринимает как «признаки», «моменты» и синтезирует своим воображением в «целое» ? «теистическую» или «натуралистическую» доктрину. Знаменитые антиномии доказательств бытия Бога, природы и души приводят его к методологическому деизму ? о природе следует говорить только на языке «науки», тогда как изначальную спонтанность и целостность природе придает именно Бог, являющийся основанием и для морали, человечности как таковой. Таким образом мета-физика становится мета-наукой и мета-теологией.

Эмпирические, или «исторические религии» начинают критиковаться с этих позиций творческой самостоятельной личности как «внешние», неимманентные разумной природе человека, противопоставляемые «живой вере» как основе действительной нравственности. «Истинная религия» одна, а вероисповедания могут быть разными, традиционными локальными системами норм жизни. Последние, однако, неизбежно выступают как те или иные «варианты», которые можно «использовать» в конкретном опыте нравственного воспитания людей, их приобщения к «истинной Церкви».

Кантовский «коперниканский переворот» в философии с «объекта» на «метод», с «бытия» на индивидуальное «со-бытий-ст-во-ва-ние», «субъект-объектное» единство, порождает транс-формацию всех сфер познания. Философия как «мета-физика» отделяется от собственно «наук», одновременно становясь их им-манентным методологическим критическим «элемен-том».

Дальнейшая функционализация теорий и знаний осуществляется в позитивизме О. Конта и Г. Спенсера, основателей социологии. Христианство при таком



подходе лишалось статуса вершины духовного развития человечества, функционально уравниваясь с другими социальными факторами. Одновременно, однако, происходит замена отношения «субъект-объект» на обезличенное отношение «организм?среда», где вместо теологии и метафизики конструируется гумани-стическая «религия Человечества».

Социология утверждается в качестве теоретической антропологии, рождается грандиозный проект универсального научного знания. «Позитивная картина мира отвергает представление об абсолютном, вечном, вневременном универсуме и показывает упорядоченный, относительно стабильный мир, развивающийся в соответствии с динамикой исторического процесса». Позитивистская методология привела к созданию англоязычной этнографической «эволюционистской» школы. Фундаментальные своды знаний Э.Тайлора, Дж.Фрэ-зера, Г.Зиммеля, М.Вебера стали объективной оппозицией открытой «заинтересованности» теологических апологетических исследований.

Социология выступила как своего рода «спаситель» человечества, изобразившая действительность как «продукт» предшествующего развития, в ходе которого меняются и сами нравственные ценности. Более того, сама социальная действительность оказывается «историчной»: «Оказывается, общество не может быть современным в подлинном смысле без этого (трудовая этика протестантизма) продукта «ре-ли-гиозной идеологии».

Вообще «существование религии не целиком совпадает с ее общественной функцией и она не ликвидируется вместе с утратой этой своей функции.

...истинно религиозные смыслополагания играли решающую роль в создании условий всеохватывающей рационализации человеческого мира.., религия не ликвидируется.., но по возможности побуждается к пересмотру собственного самопонимания».

Неокантианство Марбургской школы положило начало философии «функционализма», истолковывающей познание не как «отражение», но как творческое порождение, функцию личности как ее способности создавать логические схемы реальности. Один из его основателей, Г.Коген, утверждая, что «истина есть метод», абсолютизировал именно методический подход, показав значимость «демифоло-ги-зации» религии для построения «религии разума».

В гуманитарном знании утверждается идея «сравни-тель-ной антропологии» В. фон Гумбольдта, основателя сравнитель-но-го языкознания, стремившегося «исследовать функциониро-вание языка в самом широком его объеме ? не просто в его отношении к речи.., но и в его отношении к деятельности мышления и чувственного восприятия». На этой основе складывается возможность объединения наук о культуре, разработки понятий «чистейшего гуманизма», «духа народа», «языкового мировидения», «языкового сознания народов», ставших основой для переоценки значимости и специфики мифологии и фольклора среди всевозможных «средств коммуника-ции».

Кантовский «субъект-объектный» микромир, где понятия образуются с помощью силы «продуктивного воображения», начинает осмысливаться как нечто историческое, последовательно трансформирующееся в смене форм мировоз-зре-ний, «естественной» и произвольной для самого субъекта. Тем самым традиция, преемственное отношение к сак-раль-ному обретает форму не «вульгарного», но «социаль-ного» порождения. При этом и художник и ученый так или иначе описывают этот мир, бытие как таковое, но если художник описывает его в понятиях «прекрасного» (наивно-реалисти-чес-кого или сентиментально-героико-этического), то ученый ? в понятиях «истинного» как математико-механи-с-ти-чес-кого. Статичный «суб-ст-рат-субъект» Канта превращается в «про-цес-суального субъекта», в нечто активное, функционирующее, «изменя-ю-ще-е-ся» (пассивно, невольно и активно, целеустремленно, сознательно).

Язык выступает не «формой», знаком или искусственным продуктом мысли, а ее живым бытием, причем «высокие» философские формы выступают как порождения «низких» народных, то есть «вульгарное» переосмысливается как «родовое» для «метафизического». Дух, способность к саморефлексии, выступает как таковой именно в языке, позволяя представлять наблюдаемое «как нечто» обусловленное национальной культурной преемственностью.

Фундаментальная идея свободы личности развивается дальше в системах анти-натуралистического объективизма и онтологии фихте, Шеллинга, Гегеля как нравственно-познавательное самоопределение духа в абсолютной и субъективной формах. Натурфилософия здесь осмысливается как «пред-антропология», субстрат нравственного самоопределения. Именно «практически-нравственное отношение к миру фихте считал фундаментальным, исходным, а познавательное-теоретическое вторичным, производным от первого». Само знание разделилось на «наукоучение» и «науки», то есть на «основание» и его систематичную «адаптацию» к тем или иным «сферам применения». Чисто научное знание как принципиально «плюральное» ведет

человека к потере собственного единства и смысла целого, к чувству потерянности в мире, превращающемся в «агрегат комнат, ни из одной из которых мы не сможем перейти в другую; это было бы жилище, в котором мы постоянно блуждали бы и никогда не смогли освоиться. В нем не было бы никакого света».

Ученый выступает как «жрец истины», наука «берет на себя функции, которые прежде осуществляла религия». Кантовское деление мира на внешний, постигаемый наукой, и внутренний, опирающийся на теологию, здесь отбрасывается. Человек, будучи свободным по определению, стремится «быть самим собой», не тем, что «есть», а тем, что «должно быть», стремится к тотальному «очеловечиванию всего», что не есть «Я», что есть «не-Я». Это движение не есть чисто «теоретическая», вне-этическая деятельность, как это было у Канта, базировавшегося на ньютоновской онтологии и физикалистской «теоретичности», но именно «только благодаря безусловности нравственной практики».

Фихте различает разные стадии самосознания, или овладения «не-Я» как «собой». Начинаясь с чувственного «стремления», которое имеет два аспекта? «удовлетворение» и «самостоятельность», «зависимость» и «власть», это овладение приводит к очеловечиванию природы, к подчинению ее человеческим целям, будь то внутренняя природа, бессознательное и произвольное в индивидуе, или внешняя, окружающий мир. Этот «антропоцентризм» на каждом шагу оборачивается «теоцентризмом», ибо «Я» выступает как «образ Абсолютного знания, бытия как такового, Бога, тогда как «не-Я» выступает как «зло», как «природа», косность и рутинность, лень и «привычное», ценность которых состоит в том, что они и составляют основу для «действия». Философия становится проповедью нравственной активности, зывания к «свободной воле индивида, к его совести». Новым категорическим императивом становится «действуй по совести».

С. Кьеркегор переосмыслил субъективность исходя из фундаментальной идеи «избранности» не как «самовозвеличивания», но как «само-смирения». Свобода человека сама обрела «происхождение», свою «предпосылку»? «страх» перед «ничто». Чувство («эмоция», а не «внешнее чувство», не «анализаторы»? зрение, слух и т.п.) выступает как «непредметное» сознание, как энергия простого совмещения «души» (не «духа», «Я», а именно «души», непосредственного единства с миром природы, то есть «животного», «биологического» основания) и «ничто», которое еще не «осознано», но «есть».

Самопроизвольность «свободы» получает свое истолкование как «реакция души» на «ничто», когда именно страх как субъективная форма переживания ничто побуждает человека переступить границу, отделяющую невинность от вины, природу от свободы». Кьеркегор подчеркивает различие «психологического» страха-боязни, животной природы и метафизического «страха-тоски», присущего только человеку, поскольку он задается «конечными» вопросами.

П.П. Гайденко очень точно подчеркнула отличие «теософа» Шеллинга от «психолога» Кьеркегора, отметив, что в немецкой философии индивид рассматривался в позиции Бога, при этом самого себя трактуя бесконечно «конечным», неравным Богу. Датский же философ заметил «слабость» Бога, который не может ощутить «ничто» как «реальность», ибо это по силам только «смертному существу». Страх как чисто человеческое чувство, отличающее его и от животных, и от Бога, впервые ставит человека на его «место» в бытии, отделенном и от мистической «спиритуализации», и от натуралистической «де-спиритуализации».

Человек оказывается фундаментально парадоксальным, поляризованным, «двуединным», диалогичным уже на бессознательном уровне, где одновременно есть и страх, и желание его преодолеть. Это «сладкий страх», страх-желание, страх-искушение, страх-любовь, делающий человека фундаментально деятельным, функционирующим, «виновным» и «греховным» существом: «Тот, кто становится виновным через страх, в то же время не виновен, ибо не сам он действовал, его охватил страх, чуждая сила, которую он не любил, а, напротив, боялся; тем не менее он виновен, ибо он впал в страх, который он все-таки любил, тем, что он боялся. В мире нет ничего двусмысленнее этого».

«Позитивистская тирания» во Франции, стремившаяся совершенно исключить «религию» из философии, ярко изображенная Э. Жильсоном, дополнялась постгегелевской «либеральной теологией» в Германии, где «Новый Завет» стал рассматриваться Д. Штраусом как просто «миф», «повествование» и «выражение идеи», независимо от того, что же «происходило на самом деле». Анализ религии сменяется синтезом накопленных знаний, попытками объяснить происхождение и сущность религии как исторических форм особого функционирования, дешифруемого в терминах научной социологии и антропологии.

В этнографии идеи системности и функционализма были развиты Э. Дюркгеймом и

Б.Малиновским. Описательным исследованиям человека в статике, покое они противопоставляют исследования человека в деятельности, в функционировании, то есть изучение культурного творчества народа. Именно культура ? рациональные и эмоциональные воздействия ? формирует самого человека, в связи с чем именно культурология начинает выступать теоретической базой для всех гуманитарных наук.

Каждое понятие есть «результат теории», определяющей уже сам подбор фактов ? случайны они или необходимы. Эти предпосылки интуитивны, и сам дух науки «начинается с использования произведенных наблюдений для предсказания будущего». Традиция, при таком подходе, начинает выступать как «физические навыки» и «символические средства», причем «этот символизм должен работать». Поведение «дикарей» всегда регулируется желаемым результатом, который и связывает вместе «навыки» и «теорию».

В самой культуре Б.Малиновский выделяет «материальный субстрат», куда относит все, что необходимо для поддержания жизни сообщества в «надлежащем состоянии» и удовлетворения потребности организмов, и «вторичный тип детерминизма», куда относятся знание, магия и религия, нормативные и интегративные императивы. Такой анализ позволит сделать разные этнографические исследования сопоставимыми между собой, то есть даст научную универсальную концептуальную систему, которая будет «работать» и в «полевых условиях». Такой анализ, где делается попытка «определить отношение между культурным отпавлением и человеческой потребностью ? базовой или производной, может быть назван функциональным».

Функциональный анализ дополняется «институциональным», выявляющим те структуры, «институты», которые осуществляют ту или иную функцию.

Фактически ни одно даже физиологическое действие человека не протекает вне культурной среды, еще сложнее дело обстоит с пониманием объективного значения феноменов духовной жизни, в связи с чем и возникает вопрос об «установлении идентичности ее феноменов», собственно «идентифицировать ? это то же, что и понять».

Малиновский, вслед за Фрезером, противопоставляет «магию» и «религию», или овладение «силами» и обращение к «духам». Религиозное сообщество было первоначальной формой сообщества вообще, «сегодня мы до некоторой степени сбиты с толку открытием того, что все для дикаря является религией, что он постоянно живет в мире мистики и ритуалов», что «профанного» как такового вообще нет.

Профанное, по его мнению, как сфера действительно продуктивной деятельности людей, где опыт был самодостаточен, существовало уже в самой глубокой древности, тогда как магия опирается на чувства и желания, «игру эмоций» индивида, в то время как религия утверждает нравственность, различая «добро» и «зло». Магия, религия и наука начинают выступать не как этапы эволюции человека, но как три трансисторические измерения или формы отношения личности с миром, сменяющие в истории только свои частные образы. Дальнейшее развитие функционализм обретает в системном, структуралистском анализе. Так, К.Леви-Строс отмечает соотносительность «антропного» и «природного», или «субъектного» и «объектного», в характеристике мироздания: «...если в каком-то смысле можно сказать, что религия состоит в очеловечивании природных законов, а магия ? в натурализации человеческих действий, то есть в истолковании определенных человеческих действий как составной части физического детерминизма, то здесь не идет речь об альтернативе или об этапах эволюции... Антропоморфизм природы (в чем состоит религия) и физиоморфизм человека (как мы определили бы магию) образуют постоянные составляющие, меняется лишь их дозировка».

К.Леви-Строс полагает религию одной из форм рационального мироотношения, вполне аналогичной науке и способной замещать светские формы общественной жизни. Под «религией» здесь понимаются как развитые, так и архаичные формы ? шаманизм, тотемизм, магия. Он стремится к разработке «общей системы отсчета, в которой могла бы уместиться точка зрения туземца, точка зрения цивилизованного человека и заблуждения одной насчет другой, то есть конструирование расширенного опыта, который стал бы в принципе доступен людям иных стран и иных времен» .

То, что цивилизованному человеку кажется «сверхъестественным» и «ненаучным», на самом деле является лишь иным символическим кодом, выражающим оппозицию «природа-культура» или «натуралистическое-антропное», составляющую ядро всех символических систем. Магия и наука различаются, при общности постулирования причинности в мире, именно как разноуровневые концепции. Так, если магия действует универсально, то наука учитывает наличие разных причинных уровней и то, что только «некоторые из них допускают формы детерминизма, непреложные для других уровней» .

В этом же русле трансформации общего понимания религии, отделения его от непосредственного тождества с понятием канонической «конфессиональности»

Философия религии Е. Аринин [filosoff.org](http://filosoff.org)  
происходит и критическое движение в самой теологии XX века, формирование персонализма и неотомизма в католицизме, протестантских теологий «кризиса» (К.Барт), «безрелигиозного христианства» Д.Бонхеффера, «диалектической теологии» Р.Булль-тмана, «теологии культуры» П.Тиллиха, утверждающих, что человек субъективно может и не считать себя «верующим», не быть «христианином» в общепринятом смысле, однако быть при этом глубоко «религиозным». «Религиозность» выступает как самостоятельный феномен духовности, наряду с «конфессиональностью», «научно-стью», «этичностью» или «светскостью».

Специфика «чистых феноменов» стала исследоваться в рамках феноменологических исследований, которые стремятся ко все более углубляющемуся и самовозобновляющемуся профанированию всех истолкований. «Ероһе», или воздержание от суждений о мире, выступает основой «фено-мено-логической редукции», перехода от «наивной», «факти-чес-кой», «естественнонаучной», материалистической картины мира к «феноменологической», сущностной, «эйдети-чес-кой». Тем самым открывается целая вселенная интуитивных «значений», в которой не важно «есть» ли объект «действи-тельно», «эмпирически» (то есть «внешне», «действуя»), но важно то, что он может быть «осмыслен» как «реальность». Само это «осмысление» выступает не как «фантазирование», но как «интенциональность», «направленность к миру», привязанность к некоторому «являющему себя», и в этом смысле «живому», деятельному предмету, как «структуре переживания». Феноменология выступает как предельно самокритичное учение о сущностях. «Феноменологический анализ вникает в состояние стыда, святости, любви, справедливости, угрызений совести, но всегда с точки зрения сущности. Суть же открывается исследователю тогда, когда он наблюдает свой объект незаинтересованно, когда он бежит от предубеждений, банальностей и самолюбования, когда он умеет видеть и интуитивно улавливать универсальное, благодаря которому факт таков, каков он есть. Мы отличаем текст магический от научного, но каким образом они отличны, если нет сущностного различия, что такое магия и что такое наука».

Именно «интенция» указывает на дистанцию между субъектом и объектом, которую нельзя уничтожить. Эта дистанция сохраняется до тех пор, пока мы хотим знать, а не только переживать окружающий нас мир, что значит, что тем самым дистанция предполагает трансценденцию. Последняя направляет наше внимание на структуру Вселенной и ее рациональную упорядоченность в соответствии с уровнями бытия или классами сущих (категориями). Э.Жуз различает «онтологический интерес» и «онтологическое безразличие», при первом происходит связывание «трансцен-ден-т-но-го» и «субъективного» причинностью, дающейся науками, тогда как при втором? «ментальной направленностью» самой по се-бе.

Трансценденция выступает как «источник интеллигибельности; иными словами, она гарантирует объективность объекта. Это означает, что объект целиком никогда не постигается субъектом, даже в живом опыте (переживании). Поэтому невозможна тенденция, способная уничтожить дистанцию между субъектом и объектом; философия не может функционировать без трансценденции, как не может функционировать и без интенциональности».

Основатель феноменологии Э.Гуссерль объясняет само происхождение философии как нового смыслового космоса, состоящего в смене «этноцентричных» культур архаичных племен (как «своих») на «объективную» культуру (то есть «свою» и «чужую» одновременно, «общую всем») именно из столкновения «разных» традиций в условиях «над-родового», «цивилизованного», городского бытия. С этих позиций и «проблема Бога с очевидностью содержит в себе проблему «абсолютного» разума как телеологического источника всех разумов мира, как смысла этого мира». Послегалилеевское «безразличие к трансцендентному, довольствующееся лишь поверхностным восприятием значения мира», сменяется повышенным интересом к нему в современной феноменологически ориентированной философии религии.

Гуссерль, вслед за Кантом и Фихте, утверждает, что «люди рациональны потому, что хотят быть рациональными, ориентируясь на науку. Это стремление поддерживается верой в разум и ставит себе на службу утопическую поэтику, которая как раз и воспитывает эту веру, создавая именно в «поэтической фантазии» основу для «действия и теории». Феноменологическое исследование не отрицает исторического, но придает феноменам совершенно «иной способ объяснения». Религиозное здесь отделено от историко-конфессионального, от фактов социального бытия общества, рассматриваясь «в себе», как нечто уникальное и самостоятельное, автономное, несводимое к другим сторонам жизни. Оно в этой связи и выступает как «совсем иное» для всей «посюсторонней» действительности, как нечто, проявляющееся в «качестве конституирующих элементов религиозного сознания и практики», как «сакральное», или «священное» вообще, понятие о котором приобретает более

широкое значение, чем понятие христианского Бога.

Р.Отто, вслед за Шлейермахером и Кьеркегором, отмечает двойственность отношения переживания «сакраль-но-го», «иногo» ? ужас и интерес. Человек а priori предрасположен к такому восприятию «трансцендентного», что может быть основой для создания «всеобщей категориальной системы, с помощью которой может быть объяснена всякая религия» . М.Шелер отмечал, что «иное» вообще невыразимо «дискурсивно», становясь доступным только через любовь, тогда как текст собственно и выразит только экзистенциальную-сопричастность бытию, а не безличное «чистое знание». М.Бубер говорит о диалоге «Я» и «Ты», или «Оно», как об утилитарных и духовных отношениях, П.Бергер ? о куль-туре и религии как «номосе» и «космосе», а русская православная философия ? о встрече с живым Богом как с трансценденцией. Г. ван дер Леу подчеркивал, что базисным религиозным понятием является «сила», безличное творческое начало, «мана», манифестирующаяся в многообразии феноменов, исследуемых религиоведением, вплоть до гипостазирования в самостоятельный объектный, персонифицированный мир.

К.Ясперс сделал попытку выйти за пределы апологетики как «конфессионализма», так и «культурного релятивизма» («мультикультурализма») в своей известной «макро-эволюционной» концепции «осевых эпох», направленной против как евроцентризма, так и шпенглеровского «фата-лизма» и «цинизма». В его концепции не сциентизм, то есть не последняя фаза развития, оценивает все остальные, но «только вся человеческая история может дать масштаб для оценки текущих событий» .

На идеи Ясперса во многом опирается Дж.Хик. Он полагает, что «различные традиции, движения и идеологии не представляют собой воплощений или образцов какой-то общей сущности, но являют сложный континуум сходств и различий, аналогичный тому, который образует семейство. Общность, конституирующая в данном случае семейственность, задается тем, что все религиозные явления обладают высшим значением для религиозных людей» . «Семейственность» ? это идущая от Л.Витгенштейна характеристика опосредованного сходства непосредственно несходных феноменов, трактуемая как «верование в транс-цендентное». Дж.Хик пишет: «Хотя это и не является сущностью религии, поскольку нет такой сущности, все же большинство форм религии утверждают спасающую реальность, которая трансцендентна (при этом, однако, обычно мыслится и как имманентная) по отношению к людям и миру. Такая реальность различно представляется как личностный Бог или неличностный абсолют, как космическая структура, процесс или основа Вселенной» . Свой подход он называет «трансцендентологией», отличая трансцендентное как «реальное» от многообразия форм его символизации в различных традициях, которые тем самым объединяются на неконфессиональной основе.

Как и Ясперс, он подразделяет традиции на «доосевые» и «осевые». Первые ориентированы главным образом на поддержание космического и социального порядка, тогда как вторые ? на спасение (освобождение). Происходит смена «са-мо-цент-рированности», характерной для архаики, на «цент-ри-рование на реальности (трансцендентном)» и «космический оптимизм» . Если в «доосевой» религии «нет чувства какой-то высшей реальности, соотношение с которой открывало бы перспективы иногo, безгранично лучшего будущего», то «космический оптимизм религии послеосевого времени – это видение милостивого в последнем счете характера Вселенной в том, что касается человека, и предвосхищение в вере того, что в конце концов реализуются безгранично благие возможности существования».

Фр.Коплстон, анализируя возникшие в различных культурах философские концепции, соотносящие «мир многогo» с «одной последней реальностью», отмечает наличие исторических связей между религией, особенно «естественной теологией», и «метафизикой Единого» . Он сознает невозможность «уложить высшую реальность в концептуальную сеть», полагая своей задачей только «движение духа к уклончивой цели», что позволит избежать обвинений со стороны теологии в посягательстве на ее сферу влияния, как в «творении идолов».

Он различает мировоззрения в зависимости от их способности координировать определенным, непротиворечивым образом различные виды опыта и давать им какую-то единую интерпретацию. Соответственно «та система, которая дает какую-то общую интерпретацию природного мира, эс-тетического, морального и религиозного опыта, превосходит систему, которая содержит только философию природы, а иные виды опыта изображает как нечто несущественное» . Философия Единого как максимально «всеохватный» синтез всегда исторична, ибо реально «все охватить» в одной системе невозможно, она есть поэтому всегда «смена всеохватывающих систем», или «мировоззрений».

Анализом «сакрального» как «трансгисторического значения» религиозного феномена в целом наполнены упоминавшиеся выше исследования М.Элиаде. Он

убежден, что история «не может исчерпать весь «религиозный феномен»; она лишь определенным образом манифестирует тот неделимый и неопределенный элемент, который обнажает подлинное место человека в космосе». В отличие от социологического функционализма, пренебрегающего анализом частных типологических и морфологических особенностей различных религий, он считает, что только через них возможно объяснение «сакраль-ного» как пограничной ситуации человеческой жизни, которую история религии может «лишь верно дешифровать».

«Сакральное» как объективное основание исторических феноменов является обратимым и воспроизводимым, в отличие от необратимой и невозпроизводимой истории, предстающей как процесс «манифестации сакрального». История религии выступает здесь как «тотальная герменевтика», как вскрытие пограничных человеческих ситуаций не только через соотнесение с историческими фактами, но и через определенный выход на вневременное «значение» религии.

Сущность религии усматривается «за феноменами» культуры и истории как их сердцевина. Сакральное «втор-гается» в профанное, «образуя на границе с ним обширное поле иерофаний (через которые сакральное открывает себя как абсолютная реальность) и символов». В зависимости от от-ношения к манифестациям сакрального Элиаде различает «человека религиозного» и «человека исторического» (или «героя архаического» и «героя исторического»). Архаика (не историческое прошлое, но фундаментальное «начало») есть «онтологическая категория», выражающая абсолютное освобождение от субъективности в символике. Изготовление ору-дий труда и последующие «техногенные интуиции» блокируют сакральное, рождая «историцизм».

Христианство, с этих позиций, не есть рафинированно-рациональные конструкции профессиональных городских богословов или система нормирования всех сфер мышления и жиз-ни, противостоящая стихии народного двоеверия или полужычества. Оно при этом и не конкретное социальное явление, возникшее в римской империи две тысячи лет назад. Оно является собой само бытие человека в космосе, которое может существовать (приниматься и исповедываться) в нескольких регистрах, но между этими различными планами опыта существуют сходство и равнозначность. Такой подход позволяет найти новый, субстанциональный аспект рассмотрения целостного субъективно-объективного единства человеческого мироотношения вообще.

Миф и ритуал выступают как способы человеческого участия в священном, которые не могут быть упразднены никакими «научными открытиями», что делает правомерным утверждение М.Элиаде о том, что человек всегда есть и будет «*homo religiosus*», «даже если субъективно он будет считать себя совершенно секуляризованным». Мифология выступает не как «пред-наука», или древняя «поэзия», не как «начало» европейской нововременной истории, но как «модель поведения, принудительная сила которой коренится в ее сверхъестественном генезисе».

Современный конфессионализм анализирует проблему допустимости «феноменологического» понимания религии и стремится превратить феноменологию в новый способ апологетики, в форму теологической методологии. Собственно сам переход от классической философии к «новой» связан с отказом от механицизма «субстратности» как, по словам Ж.Ваарденбурга, от интерпретации смысла реальности в терминах «структур» и их отношений к более глубокому уровню «связей между конкретными людьми». Тем самым проблема «познаваемости» выходит на уровень анализа «интерпретаций», создаваемых в рамках того или иного направления, и возможных оснований этих интерпретаций, то есть в сферу феноменологической герменевтики, глобальной интерпретативной онтологии.

Герменевтически рассматривает религию как социальное явление П.Хеджи, поскольку позитивистская социология «в большинстве случаев скользит по поверхности, так как чаще всего наблюдают явления, очевидные в буквальном смысле слова». Социологи игнорируют «незримую», «чувственно-сверхчувственную» природу религии. Однако даже Ватикан определил «Церковь» как «людей Бога», включая в их число всех людей доброй воли, независимо от их религии и веры, от конкретной конфессиональной принадлежности.

Тем самым «утрачивало смысл различие между священным и мирским: если священное локализуется во внутреннем Я, тогда любая человеческая деятельность, творчество, коллективные или индивидуальные усилия могут оказаться религиозным опытом». В отличие от М.Вебера, для которого секуляризация выступала как «расколдовывание», рациона-лизация и тривиализация мира, П.Хеджи полагает более оптимистичным видеть в ней «деклирикализацию мира» и «закат традиционализма», общепринятости и ритуальности.

феноменологический подход в широком смысле характерен и для психологии религии, стремящейся выявить собственно психологические основания проявлений религиозности, независимо от материалистической или идеалистической их интерпретации. В.Джемс, один из основателей научной психологии религии, подчеркивал всю унизительность для верующих и абсурдность, с логической точки зрения, распространенных теорий «медицинского материализма», сводящих «религию» к проявлениям патологии пищеварения, нервов или сексуальности.

Истории религий, по его мнению, выступают как истории их лидеров, основателей церквей, поскольку обычные верующие часто очень поверхностно усваивают нормы религии и «религиозны» в очень незначительной степени. Более того, и «атеизм» может переживаться так же ярко, как и собственно связь со «священным». Религиозность противопоставляется им обыденности и «игривости» как «возвышенность» и «серьезность»? несерьезности и приземленности.

Тем самым происходит переход от поисков психологических «корней» религии к пониманию ее социально-психологических последствий, которыми, собственно, и обусловлена та или иная ее социальная значимость. Это открывает дорогу для сравнения «религии» с другими «идеологическими системами».

Революция в физике начала XX века, две мировые войны, глобальная информатизация и компьютеризация всей цивилизации релятивизировали все бытовавшие ранее системы ценностей и стандартов. Индивид и общество выступили как «конструкции», создаваемые экономическими и социальными реформами, системой образования. «Наивному реализму» личного мироотношения противостоят профессиональные «интерпретации» действительности, «рынок» идеологий и мировоззрений.

Стабильность нововременной картины мира XVII-XVIII веков сменилась «философией процесса» А.Уайтхеда, диалектическим материализмом, семиотикой, кибернетикой и синергетикой, так или иначе констатирующими «смерть» декартовско-ньютонианской Вселенной и провозглашающими тотальную «религию развития».

В советском религиоведении подчеркивался функциональный характер западного религиоведения в целом, дающего религии «внеисторическую» и «расширительную» трактовку, призванную придать ей «вечный характер», и отождествляющего ее с «общественным сознанием в целом», что приводило к включению и самого марксизма в категорию «секулярных религий». Отмечалось стремление западных исследователей «избегать гносеологического анализа религиозного сознания». Это, собственно, и объединяет «функционалистские» в широком смысле подходы к религии в целом, как противопоставляемые ее «сущностным», «гносеологическим» трактовкам.

Действительно, исследователь религии испытывает вполне понятную беспокойность, когда его начинают убеждать, что православие и марксизм, либеральная этика и табу являются не только сходными в теоретическом смысле «символическими кодами», интерпретирующими действительность, но и одними и теми же феноменами «по существу». Это «существо», однако, таково только в семиотическом плане, в рамках которого действительно приходится отвлекаться от «деталей», различающих язычество и христианство, ортодоксию и ересь и т.п.

У специалиста-практика невольно возникает ощущение подмены самого предмета исследования, искажения понятий и распространения интуитивно очевидной сферы действительности, охватываемой понятием «религии», на внерелигиозные сферы социального бытия? идеологию, этику, культуру и т.п. Это рождает определенную оппозицию традиционного описательного религиоведения, вырастающего как эмпирическая наука из этнографии, филологии и социологии, и новых коммуникативистских, семиотических, структуралистских концепций, оперирующих формальными терминами общей теории систем.

С одной стороны, функциональный подход принимался, отмечалось, что «функциональный анализ религии, осуществляемый на разных уровнях ее социального исследования, ? необходимый компонент ее социологического анализа». С другой же стороны, подчеркивалась его идеологическая нагруженность в условиях противостояния двух мировых политических систем, препятствующая его более плодотворному использованию. Само стремление функционального подхода к мировоззренческой нейтральности и общезначимости воспринималось через неизбежную призму идейного противостояния, вполне объяснимую для того времени.

Если для большинства отечественных исследователей научность описания функций религии виделась невозможной «без ее гносеологической оценки как ложного, превратного сознания», то для западных исследователей был характерен подход к религии как «структуре, проходящей сквозь историю». Они полагали, что «бессмысленно искать корни религии» и пытаться выяснить

ее происхождение, ибо нет безрелигиозных народов.

Было бы упрощением трактовать альтернативу гносеологизма и функционализма только как идеологического спора в рамках проблематики основного вопроса философии. Проблема глубока, и этот действительно фундаментальный вопрос приобрел совершенно новое звучание в мировоззрении конца XX века. «Гносеологизм» оказывается, с одной стороны, вообще говоря, формально входящим в функциональное понимание действительности в качестве одного из возможных вариантов теории познания, хотя, с другой стороны, по самому существу дела, он принципиально противостоит функционализму, образуя с ним два напряженных полюса современной научной методологии? Содержательный и формальный, сохраняющих свое значение и после ухода марксизма с положения официальной идеологии и завершения «идеологической войны». Спор о гносеологической сущности религии и сегодня отнюдь не стал анахронизмом, он только изменил свою форму.

Действительно, если религия трансисторична, то тогда теряют смысл различия между нею и современной мироориентацией, сменяющей ее и оспаривающей ее истинность, или предшествовавшей ей мифологией. При таком подходе философия, наука, религия и мифология оказываются только «метафорой бытия», особой «игрой воображения» и «формой субъективной иллюзии», редуцируясь к разновидности художественной литературы. Если гносеологизм редуцирует религию к внерелигиозным аспектам человеческого функционирования, то трансисторизм, наоборот, редуцирует светские, внерелигиозные формы человеческого функционирования к религиозным или полагает их столь же трансисторическими.

Проблема состоит, следовательно, не в том, какая из сторон обладает монополией на истину, а в том, что же есть религия как таковая, как она соотносится с другими сферами человеческого бытия, причем речь идет не просто об экспериментальном или описательном исследовании, но именно о теории религии, ибо только теория позволяет так или иначе систематизировать накопленные факты. Очевидно, что идеологическое противостояние во многом препятствовало утверждению действительно объективного религиоведения, теоретически охватывающего все многообразие альтернативных позиций и подходов, утверждающего единство в противоположностях.

Семиотика высветила фундаментальное значение знаковой, смысловой системы, ориентирующей индивида в мироздании. Мифология и религия выступили первыми формами символизации «трансцендентного интереса» к абсолютным значениям как высшим ценностям и фундаментальным знаниям о действительности и ее основаниях. В Новое время их сменяет наука и светские гуманистические идеологии, профанирующие одни, в том числе и свои собственные, образы и сакрализирующие другие.

Первые редуцируют многообразие иных позиций к тождеству «лже-наук», тогда как вторые? к тождеству «метафор бытия». В обоих случаях мы имеем дело с редукционизмом, но в первом случае это субстратный актуалистский редукционизм, исходящий из истинности и абсолютности только современной картины мира, тогда как во втором случае мы оказываемся вообще вне проблемы истинности того или иного миропонимания. Редукционизм субстратный сменяется редукционизмом функциональным, основным методологическим пороком которого становится отрицание самой возможности существования устойчивого и абсолютного как таковых, подменяемых тотальным релятивизмом непрерывных метаморфоз.

### 3.3. Методологическое значение функционального подхода

Функциональный подход в религиоведении часто понимается как оппозиция «сущностному», «субстанциональному», «субтантальному», «содержательному».

Под «содержательными» здесь понимаются эмпирические исследования конкретных социальных феноменов, имеющих характерные «сущностные» особенности. Невозможность выявления «религии как таковой» и общих характеристик как неизменного субстрата, глубинного содержания всех эмпирических форм ведет к попыткам выявить эту общность в «функционально-ролевой» столь непосредственно разных феноменов как, римский политеизм и христианский монотеизм, называвшихся «religio». Именно характер функционирования верований в государстве стал основанием для вводимого Цицероном различия «религии» и «суеверия». Апологетика тоже ссылается на социальную значимость функционирования христианства, на его способность утверждать национальное единство, духовное просвещение, нравственное здоровье в обществе. Дж.Беркли утверждал, что при тождестве «атеизма» и «теизма» как рациональных концепций мира именно теизм этичнее атеизма, отождествляемого им с натурализмом, ведущим к «звериному» функционированию индивида.

Научное исследование функционирования религии в обществе представляет собой только один аспект из всего бесконечного многообразия характеристик любой



Философия религии Е. Аринин [filosoff.org](http://filosoff.org)  
«живой религии», которая при этом начинает представляться, «моделироваться» как динамичная система, или деятельное основание. Такое исследование корректнее считать не оппозицией сущностному, а одной из его форм. Его спецификой является «академизм», стремление к объективному, неапологетическому исследованию конкретной религии как особого социального отношения.

Секулярной философией эпохи Просвещения это «от-ношение» видится «дисфункцией» естественных антрополого-социальных характеристик, сменяемой «подлинным», научным и конструктивным функционированием. О.Конт утверждает производность религии от индивидуального познавательного функционирования, Маркс ? от системно-социального функционирования экономики. Джемс и Фрейд трактуют религию как продукт функционирования индивидуальной психики, а Дюркгейм ? социума (тотема, Церкви).

Социология, политэкономия, гносеология и психология исследуют эмпирические функции, которые характерны для «религиозных объединений» и субъективной «рели-ги-оз-но-сти». Функциональный подход, однако, не сводится только к описанию функций, которые религия выполняет в обществе на том или ином этапе его развития. Исследователь на-чинает с очевидности, что изучаемый феномен есть именно «религия», а не «магия», «идеология» или «светская культура». Вопрос о том, почему именно данный феномен относится к категории «религия», не ставится. Анализ основания такого отнесения не является экспериментальным или эмпирическим исследованием, здесь требуется собственно концептуальное, теоретическое осмысление сущности предмета.

В XX веке происходит переключение исследовательского интереса с внешних, объективных сторон функционирования религии на субъективные, внутренние. Религия начинает выступать как имманентно-личностное «трансцен-дирование», фундаментальный «интерес». Феноменология и герменевтика выявляют трансисторические аспекты религии, ее атрибутивные функции как специфической формы отношения с миром. С этих позиций отрицается смысл поиска внерелигиозных оснований религии, ее «корней» ? гносеологических, психологических или социальных.

Современный функционализм стремится к пониманию процессов, которые лежат в основе сложившихся характерных особенностей эмпирических религий, «эти теории пытаются определить, какие характеристики позволяют считать какие-либо аспекты человеческой жизни религиозными, соответственно квалифицировать какое-либо явление... как ре-лигиозное явление» . Эти «характеристики» здесь анализируются как «причины», деятельные основания, функцио-нальные начала эмпирических явлений, предстающих как «культурные выражения» фундаментального религиозного интереса.

И.Н.Яблоков указывает на то, что «в религии обнаруживаются внутренние, глубинные, скрытые от непосредственного наблюдения уровни бытия человека и общества, в ней есть адекватное действительное содержание». Это содержание выявляется как в ходе дешифровки функционирования религии в терминах социологии и антропологии, то есть в ходе редукции религии к социокультурным явлениям, процессам, функциям, так и в ходе ее понимания, интерпретации как особой сферы бытия, ибо «возникнув, духовная сфера относительно обособляется от материальной, начинает развиваться по собственным законам» . В этой связи подчеркивается уникальная значимость религиоведения, относимого к тем отраслям современной науки, освоение которых важно для «становления каждого человека как личности, для формирования его духовной культуры» .

Функционализм полагает, что «всякое эпистемологическое исследование религиозных верований вне контекста удов-летворения потребностей человека не имеет смысла» . Категория «религия», таким образом, оказывается тождественной категориям «абсолютные ценности» и «истинные мировоззренческие системы», а сам функциональный анализ выступает как «поиск какого-то логического субъекта для всех исторических и возможных религий» .

«Религия» начинает пониматься не как эмпирический социальный или личностный феномен, но как функции некоторого деятельного основания, особого «субъекта функционирования». Анализ представлений о субъекте функционирования выводит всю проблематику в теоретическую плоскость. Субъект выступает как основание, «причина», зависимость, порождающие многообразие «эмпирических» религий. Эти «причины» выступают как «корни» религии, но не религии вообще, не религии как таковой, а только совершенно определенных ее форм. Они понимаются как многофакторные и переменчивые детерминанты, то есть «функциональные начала», отличные от собственно «причин-ных», генетических, однозначно детерминированных отношений. Методологически данный вывод опирается на утверждение сложности и многоаспектности различения «истинного» и «ложного» отражения действительности в со-знании людей. Функционализм выступает как специфическая методология, рассматривающая

познание со стороны процессов символизации бесконечно многообразной действительности в знаках, средствах коммуникации адептов символизма. Здесь бытие полагается принципиально открытым, достойным вопрошания, что позволяет подвергать критике все частные формы его символического постижения.

В этой связи представляется относительным проводимое иногда противопоставление «редукционистских» (объяснительных, моноаспектных, утвердительных) и «герменевтических» (функциональных, многоаспектных, вероятностных) подходов к определению сущности религии. В обоих случаях религия видится особым функционированием некоего субъекта, основания. Функциональный подход должен показать, по мнению Д.Кросби, «что это значит сказать, что такой-то аспект жизни человека является религиозным», а не искать «объяснения» религии, не редуцировать ее к нерелигиозным сферам, как это делает «каузальный», или «объяснительный подход».

Субъектом выступает не эмпирический индивид как таковой, но основание поступков индивида? «интерес», который движет людьми в их «религиозности», в их самоопределении. Проблема, однако, состоит в том, что последовательно проведенный «анти-редукционизм» оборачивается односторонним отрывом религии от «не-религии»? науки, «мирского», культуры вообще. Это ведет к пониманию религиозного интереса как фундаментального интереса к «не-мирскому». Т.П.Берк стремится раскрыть характер фундаментального «интереса», описывая его как наиболее «важное» и «тотальное видение жизни». Религия состоит в «негативном суждении», отрицании наличного состояния вещей, предлагая «позитивное суждение», выражающее собой идеал. Такой подход, однако, делает тождественными «гуманизм», «нацизм», «христианство», «миф» и «деньги», «вещи» и иные «ценности», или «идеалы». Функционализм оказывается перед апорией необъяснимости различия между собственно «религией» и сопоставляемыми с ней светскими или архаичными ценностными системами, так как религия здесь отождествляется с «аксиологической» или «коммуникативной системой» вообще. Представление об «особой религиозной функции» оказывается безосновательным.

Абстрагирование от конкретных аксиологических и познавательных особенностей символических систем, сменяющих друг друга в истории человечества и научного познания, характерное для функционализма, оборачивается отвлечением от тех причин, которые в реальной действительности определяют потерю интереса к одним символам и кодам, и усилением этого интереса к другим. Смена античных идеалов на церковно-христианские, а последних – на секулярные с абстрактно-функциональных позиций представляется только как случайная смена символики, а не как прогресс или регресс. Нравственность, логика и красота оказываются лишь условными и соотносительными категориями, лишенными объективного и универсального содержания.

Функциональный подход утверждался по мере осознания недостаточности оппозиционных категорий, символов бытия, разработанных в научной философии и теологии Нового времени. Наука стремилась использовать только «верифицируемые» утверждения, опирающиеся на идеал однозначности соответствия между высказыванием и наблюдением. Сегодня же и в физике, выступающей в качестве образца «науки как таковой», используются понятия «квазичастиц», выражающие, строго говоря, «фикции», «сверхъестественные» вещи, ибо «вещью» называют «не-вещи» вообще? взаимосвязи, свойства, процессы, что, однако, отнюдь не мешает практическому использованию ядерной физики. Фикции оказываются необходимым условием для функционирования научного познания.

Биология и возникшая на ее основе общая теория систем стали в XX веке другой сферой научного познания, где функциональный подход стал противопоставляться «химическому» как «субстратному». На «поразительное сходство» концептуальных структур биологии, лингвистики, социологии и этнографии, эвристичное для религиоведения, указывал Т.Парсонс. В научной методологии сегодня утверждается «биоэпистемология», функционалистское понимание научных категорий и концепций как соотносительных и условных средств символизации действительности.

Функционализм выступает как общенаучная методология, позволяющая методом «черного ящика» имитировать, воспроизводить реальный объект, создавая все более и более совершенную его модель, функциональный аналог, отвлекаясь от конкретной субстратно-структурной специфики «естественного», эмпирического объекта. Функциональный подход утверждает «сокрытый», трансцендентный для существующих средств анализа, характер истины, невозможность для человека абсолютного знания всех причин и зависимостей исследуемого феномена. Это ставит в новую плоскость и вопрос о критериях различения «религии» и ее функциональных «заместителей», или «новых религий». Функционализм позволяет преодолеть апологетичность характеристик любых «религий», характерную как для их самоописаний, так и для их иноконфессиональных

Философия религии Е. Аринин [filosoff.org](http://filosoff.org)

описаний, и не только объективно сопоставить «христианство» и «новые религии», но и выявить динамичную специфику и системные отношения данных феноменов в обществе. Новые религии понимаются как функции от существующих, традиционных, или от общего характера современной духовной культуры в целом, квалифицируемого как «постмодернизм» .

Постмодернизм может порождать духовный синкретизм, но он не означает нивелировки символических систем в ценностном отношении. Имманентность любых «рели-гиоз-ных» переживаний берется здесь как данность, исследователь не оспаривает истинности того или иного убеждения, но стремится описать его именно как частную форму универсального субъективного отношения к «священному» (этическому, логическому и эстетическому идеалу), выявив социальные причины именно такой частной формы. Ценностью выступает сама духовная самобытность, сама локальная форма устремленности к трансцендентному – будущему состоянию, цели, ценности, идеалу и т.п. Каждая конфессия настаивает на безусловной ценности только «своих» символов, как уже отмечалось выше, стремится к самообоснованию особыми функциями традиционной (или нетрадиционной) религии. Любым апологетическим «кон-фес-сиоцентристским» самоописанием функций могут быть противопоставлены как иноконфессиональные, где те же функции описываются как «дисфункции» , так и собственно «секулярные», которые в целом критикуют и принимают разные аспекты функционирования конфессиональной религиозности во всем многообразии ее конкретных форм.

В социологии религии тоже принято разделять «функ-ции» и «дисфункции» религии, отмечая при этом, что «са-мое важное заключается в понимании того, что в разных обществах разные религии выполняют неодинаковые функции, то есть неприемлем универсальный функционализм как попытка просто перечислить функции религии, которые она выполняет в любом обществе, или предположительно должна выполнять» .

Собственно функциональный подход состоит как в беспристрастном анализе многообразия процессов самоопределения и идентификации субъектов, позволяющем сформулировать научно-объективные рекомендации государственным правовым и образовательным институтам, так и в рассмотрении конкретно-локальной специфики сложного взаимодействия и опосредования личностного, социального и группового типа субъектов функционирования. Очевидно, что не каждое самоопределение и самоидентификация являются «подлинными», что религиозное функционирование должно быть, по меньшей мере, «легитимным». Сама легитимность, однако, как отмечалось выше, достаточно многообразно трактуется в современной культуре, ее подлинное понимание само нуждается в абсолютном обосновании, в понятии абсолютного субъекта функционирования.

Если субстратный подход в понимании религии и религиозности как устойчивых, статичных феноменов ведет к конфессиональному противостоянию, к попыткам жесткого разделения «легитимных» и нелегитимных групп, то функционализм является методологическим основанием толерантности. Толерантность не тождественна безразличию или беспринципности, внутренней несформированности убеждений субъекта. Подлинная толерантность состоит в осознании своего долга и ответственности перед другими за свои убеждения и вытекающие из них действия. Основанием здесь выступает совесть, любовь к иному. Исторически первой формой глубокого и всестороннего понимания соотношения категорий, выражающих диалектику уникальности и единства, воплощения единого в уникальном, была тринитарная теология, выразившая особенности подлинной природы функционирования, где самобытность не исключает единство, а единство – самобытность. Подробнее эти методологически важные для современной культуры положения будут рассмотрены в следующей главе. Целостное понимание единства многообразия субстратных и функциональных форм религии предполагает выход на третий уровень анализа ? на уровень методологии субстанционального рассмотрения проблемы.

## ГЛАВА 4

### СУБСТАНЦИОНАЛЬНЫЙ ПРИНЦИП ПОЗНАНИЯ ЯВЛЕНИЙ, ИЗУЧАЕМЫХ РЕЛИГИОВЕДЕНИЕМ

#### 4.1. Проблема субстанций явлений религии

Субстанциональный подход предполагает выявление абсолютных, предельно глубоких и всеобщих оснований любых форм статичности и динамичности, субстратности и функциональности исследуемых явлений. Термин «субстанция» возникает в латинской культуре при ее столкновении с греческой в эпоху эллинизма. В нем выражалось наиболее глубокое начало свойств любой вещи и мира в целом, понимавшееся как материальные, телесные «субстраты» или

бестелесные «деятельные идеи». Христианство принесло с собой совершенно новое понимание основания и субстанции как Живого Личностного Бога, абсолютно трансцендентного всему созданному Им и принципиально неопишущего, неуподобляемого ничему «тварному».

Социальным «ролям» индивида и его «ценности» в зависимости от положения в бюрократической иерархии христианство противопоставляет «личность» как таковую: «Христианство научило людей любить и ценить в человеке не его атрибуты, не его достоинства, а его существенное ядро, его душу, вне зависимости от того, замечательна ли его душа какими-нибудь талантами... человек может быть даже ограниченным, со слабой памятью, некрасивым, слабым физически, прокаженным даже, и все же гореть чистой свечой перед Богом и для людей...»

Собственно «христианство» является очень широким и неопределенным для «внешнего» наблюдателя понятием. Проблемой является сама возможность быть «посто-рон-ним», поскольку христианство ? «это и Франциск и Лю-тер, папство и православие, русские хлысты и циркумцеллоны времен Блаженного Августина, избивавшие дубинами своих религиозных антагонистов. Бесконечное количество религиозных сект, направлений, учений, отдельных мыслей...» А целом, «библейское послание преобразовало позитивным образом как тех, кто его принял, так и тех, кто его отверг, ...обозначив духовный горизонт, не подлежащий упразднению» .

Понимание единства многообразного и воплощения единства во многом впервые сформулировало «тринитарное богословие», благодаря которому впервые в истории удалось «обозначить ту поразительную и новую реальность, котор-ую открывает только христианство ? реальность личности». Впервые эта проблема была сформулирована на Востоке империи в IV веке «каппадокийцами» ? Афанасием Александрийским, Василием Великим, Григорием Нисским и Гри-горием Богословом. Их усилиями было положено восточно-христианское греко-язычное понимание Трои-цы, тогда как западное, латиноязычное, было позднее дано Августином.

Аристотель пытался развести понятия, смешиваемые в категории «сущность»: «О сущности говорится если не в большем числе значений, то по крайней мере в четырех основных, ибо и суть бытия вещи, и общее, и род считают сущностью всякой вещи, и наряду с ними четвертое ? субстрат; а субстрат ? это то, о чем сказывается все остальное, в то время, как сам он уже не сказывается о другом. Поэтому прежде всего надо точно определить его, ибо в наибольшей мере считается сущностью первый субстрат. А как такой субстрат в одном смысле обозначается материя, в другом ? форма и в третьем ? то, что из них состоит» .

Проблема субстанции (substantia), или самой глубокой, «первой» сущности (ousia) всего, выступила в христианстве как проблема понятийного описания Живого Бога Библии. Особенностью этого описания являлось то, что христианство не выводит понятие о Боге, исходя из фактов и мнений «мира», как это делала античная философия, а занимается «экзегезой», истолкованием текста Библии. Именно текст начинает выступать символическим выражением абсолютной мудрости, зашифрованным посланием человечеству, подлежащим многоуровневой дешифровке и интерпретации скрытого смысла. Понятия античной философии выступали как «материал», «средство» этого толкования, как «зеркало» традиционной мудрости «человеческой», призванной отразить мудрость «сверхчеловеческую».

На Западе начинаются первые попытки понять возможность единства Бога Отца, Иисуса Христа и Бога Духа Святого, образы которых описывают Евангелия. Тертуллиан одним из первых рассматривает понятие «троичности», «trinitas», «tres unius substantia», трактуемой в соответствии с римским прагматизмом и философией стоиков как «едино-сущие» пневмы (тонкой материи) как субстрата всего мироздания. Категории «субстрата», «субстанции», «первой сущности» здесь выступают синонимичными выражениями абсолютного основания бытия.

Тертуллиан различает категории «субстанции» и «принципа (начала)». Субстанцией он полагает нечто относительно или абсолютно безначальное, вневременное, неизменное и статичное. В относительном смысле и в общепринятых тогда представлениях это могли быть телесные вещества, материя в целом, тогда как в абсолютном для христианина смысле – Бог. От понятия «Бога» он отличает понятие «Господа»: «"Бог" есть имя самой субстанции, то есть божественности (divinas), "Господь" же – имя не субстанции, но Божественной силы или власти...» . Последние привходящи Богу, Бог потому и тогда есть Господь, когда «...появилось то, на что начинает воздействовать Божественная сила...» . Категория субстанции выражает сам по себе субъект бытия, деятельности, тогда как категория «начала (принципа)» используется «...для обозначения "начинания", начала действия» .

Если античный, языческий мир представлял себе субстанцию как некие телесные, материальные или бестелесные, духовные вечные и неизменные

начала, то для христианства знакомый человеку окружающий мир лишен самостоятельности и, следовательно, субстанциональности, безначальности. Переосмысливая представления своего времени о началах, Тертуллиан пишет: «Если Богу для сотворения мира, как полагает Гермоген, необходима материя, то у Бога есть материя гораздо более достойная и удобная, сведения о которой следует искать не у философов, а у пророков, то есть Его Мудрость... Кто не захотел бы скорее признать ее источником и началом всего, истинной материей всех материй: не подверженную тлению, не меняющую своего состояния, не мечущуюся в суете...». Все – и материя, и мудрость, духовность – является творением Бога «из ничего». Все естественное является сотворенным, искусственным.

Следствием такого переосмысления становятся и понимание природы человека, которая видится не просто совокупностью двух субстанций (души и плоти) представлявшихся античным сознанием в качестве абсолютных первоначал, но творением Бога. Сила Бога способна восстановить, воскресить субстанции человека. Субстанции могут иметь как «свойства», так и «действия». Если собственно «сущностные свойства» неотъемлемы от объекта, то «действия» относятся им к «привходящим» свойствам, образуя особый род характеристик, к которым Тертуллиан относит «веру и любовь», «небесность» и «вину». Эти характеристики выражают стремление выразить понимание самостоятельности и личной ответственности за свои поступки каждого человека, его способности переосмыслить свою жизнь и начать ее на новых духовных основаниях, что и предполагается христианством, тогда как для античного сознания индивид – это только более или менее яркий представитель универсального безличного рода, вечного воспроизведения одних и тех же свойств.

Субстанция теряет свою изначальность, превращаясь в функцию, проявление Божественной силы. Личность способна изменять свою субстанцию, воскреснуть, через помощь и всемогущество Бога. Категории неизменных субстратных оснований, которым личность должна с неизбежностью подчиниться, сменяются на оптимистичный язык динамично определяемого волей Бога и человека отношения мирского и божественного.

Переосмыслению подвергается и представление о Боге. Тринитарные лица он впервые называет «personae», отношения «персон» иерархичны: «Бог–Творец сначала существует один, содержа в себе потенциально Логос как свое мышление и Св. Дух как свою благодать», затем «Бог персонализирует Логос», и «желая спасти человечество, он персонализирует также и Дух».

С восточной точки зрения, единство трех Лиц было здесь представлено очень «грубо» и «телесно»? «сам Тертуллиан прямо-таки и мыслил Бога как разделяющееся на три части (portiones) тело». Бытие Бога виделось здесь излишне материальным или «биоморфным», ибо «называть кого-либо единосущим ... значит указывать на то, что происходит от другого или через побег, как растение от корня, или через истечение, как дети от отцов, или через отделение, как два или три золотых сосуда». Неудовлетворительным виделся и термин «persona», поскольку ассоциировался с чем-то «внешним», с «маской», с изменчивым, с несущностным.

На Востоке Ориген, первым стремившийся систематизировать христианское вероучение, полагал Бога бестелесным, отрицая западный стоицизм и «пневматический материализм» как «слишком грубый», и не употреблял термин «единосущие» за его «телесные ассоциации». Бог является неизменным и единым творцом и вседержителем тварного, к «созданиям» которого относился и Иисус, «Логос». Незримая и «необнаруживаемая» мощь («*vertus*») Бога сама по себе, как «огонь» и «свет огня», существует либо в «ипостаси» («*en hypostasi*»), в «сущности» Отца, либо, отделившись, становится особой «сущностью», «ипостасью» Сына как и Святой Дух. Смысл бытия Христа, его учения, самой Церкви как «*Ecclesia*», сообщества верующих, требовал более глубокого, субстанционального, осмысления значения самой новой этичности в связи с основанием мироздания в целом или нового и небывалого еще истолкования уникального и универсального в сакральном.

Вопрос стоял о соотношении Христа и Духа Святого с Богом Ветхого Завета и Единым неоплатоников, а традиции «христиан»? с традициями «иудеев» и «эллинов». Одни трактовали Бога как аристотелевского бесстрастного Мыслителя, а Христа? простым добродетельным человеком, тогда как другие стремились обосновать божественность Христа, опасаясь при этом впасть в «двоебожие», просто объявили Сына «Отцом», ибо «в существе Своем? как субстрат или «подлежащее»? Бог неизменен и един». Бог «казался Сыном» для созерцающих его людей, что было «признанием всего человеческого за случайную, преходящую иллюзию».

Здесь то же «римское», стоицистское влияние, которое было более понятно Западу, предпочитавшему рационализм и сенсуализм и «плохо разбиравшемуся в александрийских тонкостях». Христос выступал как «единосущий», «*unius substantiae*», или «*homoysious*», Богу Отцу, что отвергалось на Востоке как

недостаточно адекватно выражающее тайну единства божественности и человечности.

Данной «субстратной» трактовке сакрального и человеческого противостояли свои «функционалисты»? антиохийские «лукианисты»? представители «положительного и точного, основанного на прямом смысле Писания богословия», полагавшие Бога творящим Логос из «несущего», соединившимся в Христе «с человеческою плотью». Поэтому они выступали против утверждений о «единосущности», видя в ней «нелепость и нечестие», сводящее Христа к «создан-ному» или даже «тварному», не «совечному» Богу Отцу, ибо «созданное» не есть свободное и самостоятельное, «сущ-ностное», но «рабское» и подчиненное. «Сущность» как термин, выражающий уникальность, и «сущность» как сходство, единство уникальностей? индивидуальностей требовали своего знакового разъединения.

Логический рационализм наиболее ярко отстаивал Арий, полагавший, что «Логос» рождается или творится не из сущности Отца, но Его волей, как «орудие» создания мира, и не из «материи», как полагали на Западе, но? из «несу-ще-го», тем самым становясь не «единосущим», но «подо-бо-су-щим», «*homoiousios*». Спор шел, как все это интуитивно чувствовали, о самом существе веры: может или не может «научить и спасти» Иисус Христос. Христос, по Арию, не мог быть совечным Отцу, иначе бы был нарушен монотеизм, сама Троица выступила как «некий союз или «обще-ство», ...три со-воли, но разобщенных по сущно-сти».

Никейский Собор (325 г.) рассмотрел «компромиссный вариант» догмата, который мог быть истолкован как в арианском, так и в не-арианском смысле, приняв, однако, второй, утверждающий Сына «рожденным из сущности Отца» и «единосущим» Ему, выражая имманентность и онтологичность рождения как «состояния», а не «акта». Никейская формула обрела следующий вид: «Веруем во единого Бога Отца, Вседержителя, Творца всего видимого и невидимого, и во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божьего, рожденного от Отца, едиnorodного, то есть от сущности Отца, Бога от Бога...» .

Дискуссии по тринитарной проблематике продолжались и далее в атмосфере острых столкновений и политических интриг в течение последующих десятилетий до Второго Вселенского Собора в Константинополе (381 г.). Иларий (Ги-ларий) из Пуатье категориально обновляет бытовавшие на Западе трактовки учения о Троице, подготовив почву для классических работ Августина. Он вводит термин «*con-sub-stantialis*», родовой общности, природы (*physis-natura*) как единой телесной основы всего существующего, порождающей отдельные формы как «экземпляры», про-стран-ственные обособления однородного, подобно тому, как «огонь, переданный от одного факела к другим», хоть и является «новым», но в то же время есть «лишь обособленный старый; до своего обособления он также существует, но существует в тождестве со старым огнем».

«Природа» для Илария то же, что и «сущность», «род», «субстанция», выражающие в разных терминах «лишь различные аспекты самобытности вещи: термин «сущность» (*essentia*) выражает стабильность бытия (от *esse*); «субстанция» (*substantia*) самодостаточность этого бытия (*subsistit in esse*); «род, или природа» (*genus sive natura*)? своеобразие этого бытия. Внутренние силы состав-ляют «мощь» (*potestas*) вещи, выражающейся в «дей-ст-вии» (*operatio*). Триада неоплатоников «*ousia?dynamis?energeia*» латинизируется как «*substantia?potestas?operatio*», однако латинская традиция не придала значения различию между понятиями «*ousia-essentia*» и «*hypostasis-substantia*». Арианское «подобие» сущностей он критикует за то, что само такое утверждение требует признания их однородными, ибо подобие разнородного возможно только для феноменов.

Бог Отец и Христос не «феномены», не «маски», «*per-so-nae*» или «виды», «*species*», одной природы или «сущнос-ти», «*substantio*», как это было выражено в Западном варианте никейского Символа веры. Требовалось терминологически выразить небывалое до сих пор, не «родо-видовое» понимание отношение Отца и Сына, устранить «субордина-ци-о-низм», логически поставить уникальность на один уровень с универсальностью, легитимизировать «личность» как таковую.

С глубокой древности уникальный индивид идентифицировал себя с «родом», «мифом» и «культом», с Традицией, приобщение к которой было тем единственным, что давало шансы на выживание в мире природы (сакрального). Уникальное получало смысл в сакральном, традиционном. Христианство тем самым выходило на совершенно новый уровень «расколдовывания» и деантропоморфизации мира, отказываясь от античных философских понятий и библейской мистичной антропоморфности как «слишком человеческих» и буквальных.

Христианство провозгласило себя спасением для всех, а не элитарной философией для экстатичных «одиноких», что поставило совершенно новые методологические проблемы перед теми, кто начинал разрабатывать его

«сакральную идеологию», собственную философскую теологию и практическую нравственную «простоту» утверждающей «общности во Христе». Уровень простой «этичности любви», связанной с житейским здравым смыслом или подвижническим аскетичным монашеством, становился недостаточным для нового статуса, который Церковь обрела в IV веке, превратившись из гонимой в торжествующую.

Тринитарные споры были не только спорами по поводу природы Христа, в них можно усмотреть и разработку методологии того, как вообще можно выразить «уникальность» в «родственности» подлинно, этично, то есть без «подчинения», «рабства» первого в рамках второго. Христос ? не «вид» в роду «божественное». Сами понятия здесь, на предельно общем уровне анализа, выступают не просто инертными и взаимозаменяемыми орудиями познания, но активными, уникальнейшими и тончайшими формами интерпретации бытия сакрального, смысловые особенности которых приобретают в этом свете определяющее значение.

Христианство, и это первыми осознали именно капподокийцы, не является гностической «теософией», но именно «теологией», или «пассивным» (как им казалось) толкованием Библии. Споры «подобников» и «неподобников», «омийцев» и «аномиев», «омоусиан» и «омиусиан», «иссущников» и «изнесущников» привели к разработке точной богословской терминологии Православия. Христианство нуждалось в собственном понятийном языке, отличном и от мистичного греческого неоплатонизма, и от прагматичного сенсуализма римского стоицизма, и от рационализма «земной» и «ересе-генной» логики сторонников Аристотеля, и от апофатики народной «живой веры», относящей Троицу к непостижимому и неизреченному таинству.

«Тотальная христианская цивилизация» была фактическим интуитивным основанием творчества капподокийцев. В.Н.Лосский подчеркивал значимость терминологической революции капподокийцев, сообщивших терминам философии и словам повседневного языка «способность обозначать... реальность личности». Он отмечал два аспекта этой революции ? статичный и динамичный. Первый состоял в том, как, с одной стороны, обозначать личность «в Боге и человеке, ибо человек ? по образу Бога», и в то же время, с другой стороны, обозначать личность «в Троице и возрожденном человечестве, ибо Церковь отражает жизнь Божественную» .

Монистический «субординационизм» противостоял «трое-божью», или представлению о «тварности» Христа с позиций логики. Аполлинаруий Лаодикийский решает проблему, исходя из подобия людей, которые и «одно и то же», и в то же время ? «различны», причем «единство» людей ? это «не единство какого-либо общего материального субстрата и не общее родовое (в логическом смысле) единство». Такой подход, однако, возможен только в рамках христианского смыслового «космоса»: «Ведь все мы единосущны с Адамом, хотя он ? «Богосозданный», а мы ? «человекородны» и хотя мы не происходим от одной общей матери» . В этом тонком различении фиксируется фундаментальная методологическая идея, актуальная и сегодня, о необходимости различать языки «генезиса-творения» и «существования-развития». Первый выражает проблематику отношения определяемого феномена с его предшественником, археологию феномена, тогда как второй – существование феномена, его феноменологию и эсхатологию, функционирование и эволюцию.

Натурализм и античный теизм подчиняют «язык существования» и выражаемый им феноменальный мир «языку генетического основания», «материальному субстрату» или «логической правильности». Только в иудаизме и Библии утверждается совершенно новое основание бытия ? живой Личный Бог, невыразимый «языком логики» или «природы, натурализма, генезиса», ибо Он ? не логик и не происходит из чего-либо. Тем самым понятие «сущности», как основания, обретает новый сакральный абсолютный смысл, где «язык логики» играет подчиненную роль. Вся сложность заключалась в возможности и «тонкости», адекватности, гармоничности выражения библейского содержания языком самой совершенной человеческой ? греческой ? мудрости. Философия здесь могла быть только «средством», но, как и «бриколаж» К.Леви-Строса, тем средством, при котором «обозначаемое» само играет роль «обозначающего» и истина высвечивается только через «триадический ритм».

Именно указание на различие «языка происхождения» и «языка существования», причем первый поляризуется на «рациональный» и «сверх-рациональный», то есть на язык «человеческой мудрости» и «сверх-человеческой», или на «инструментальный» и «сакрально-молитвенный», и делает позднее возможным различие «объективного» и «субъективного» в самодвижении Абсолютного Духа (Гегель), прорыва к бытию (М.Хайдеггер), выхода на «третье небо абстракции» (Ж.Маритен), к диалогу «Я» и «Ты» (М.Бубер), к «третьему гуманизму» (К.Леви-Строс) или «конфликту интерпретаций» (П.Рикер).

Секулярная философия, дехристианизируя бытие, столкнулась с

Философия религии Е. Аринин [filosoff.org](http://filosoff.org)

невозможностью обосновать бытие самого философствующего «секулярия» иначе, чем «впадая» либо в «натурализм», либо в логический «этизм», рациональное следование «золотому правилу».

Собственно уже Плотин отделил «Единое» от «коне-чно-го», трансцендентное от феноменального, причем само Единое выступило как непостижимая «самопродуцирующая активность, творящая свобода, причина себя и то, что существует в себе и для себя, «трансцендентное себя самого». Именно Единое, как высшее бытие, есть то, чем оно хотело быть, ибо нет ничего, что его могло бы ограничить. На этом уровне исчезает различие «чувства», «воли» и «разума» в «самобытии». Индивид может идентифицировать себя только «де-идентифицировавшись», очистившись от всего «чело-ве-ческого» как «антропоморфного», «неподлинного», «не-едино-го», через «бегство одинокого к одному». Парадоксально, но неоплатонический иррационализм составил «важ-ный момент в истории рационализма: смелую попытку осознать путем строгой дедукции процесс образования реальности, идя от простого к сложному» .

Следующий шаг был сделан на Востоке каподокийцами, а на Западе ? Августином. Согласно Василию Великому, «ипостась» выступает как «образ» сущности, но не «маска», не «persona», ибо она не скрывает, но именно символизирует, выражает «этовость» вещи (лат. *substantia, subsistentia*). Сущность не есть «нечто четвертое безличное» по отношению к трем ипостасям как Личностям, но особый «род бытия», наряду с «ипостасным бытием». Тем самым утверждается два «языка», два символических кода описания «неописуемого» ? «ипостасный», личностный и «сущно-стный», философский. Философский язык только описывает нравственное, личностное ипостасное бытие, данное в тексте Библии.

Отношения между «ипостасями» не тождественны отношениям «сущность?ипостась», последние вообще предполагают «внешнего наблюдателя» за Троицей, что невозможно. В этой связи проблема «исхода» Духа Святого «и от Сына», или «*filioque*», ставшая догматическим основанием разрыва Востока с Западом в XI веке, с восточной точки зрения видится «смещением исхождения от "ипостаси" (единосущия) с исхождением от "усии", что нелепо...».

Православием принято, что Дух Святой «не едиnorodно от Него существует и является чрез Его сына: "исходит" от Отца, но "сияет", является, живет, действует через Сына». Троица выступает и как диалог трех ипостасей, как их «сращенное общение», «круговращение Троической жизни», как подобие «радуги», ибо «в ней один и тот же свет и непрерывен в самом себе и многоцветен».

Григорий Назианзин (Богослов) «отклоняет... толкование Внутрибожественного бытия как некоего безличного движения», что было характерно для неоплатоников, «для него Троичность есть выражение Божественной Любви: Бог есть любовь и Троиединство есть совершенное выражение «единомыслия и внутреннего мира». Григорий Нисский подчеркивает цельность и самодостаточность Божественной жизни, ибо «Бог сам в Себе имеет движение жизни, или, точнее сказать, есть жизнь», вечность которой «может быть выражена символом круга», поскольку и «окружность нигде не начинается, в ней нет первой и нет последней точки, она совершенно однородна, заключена в самой себе».

Таким образом, Троичное богословие стало основой христианской антропологии и «принесло с собой абсолютное утверждение личности», ибо именно «личность есть свобода по отношению к природе: она не может быть никак обусловлена психологически или нравственно». Личность как уникальность и неповторимость выступила оппозицией «нату-рализму» и «безличности» всех прежних ? «типоло-ги-чес-ких» ? систем представлений о мире и человеке, религиоз-ных и светских (софистических, гедонистических, прагматических). Роль христианства в утверждении понима-ния личности как таковой признается и светскими ис-следователями.

Собственно и само понятие «светскости», «секулярного (*saeculum*) мира» возникает у Тертуллиана, противопоставившего Церковь ? язычникам, разбивается затем Августином в учении о двух «государствах» ? «*civitas terrestris*» (град земной) и «*civitas coelestis*» (град небесный). «Свет-скость» здесь видится «внецерковностью» и «вне-хрис-тианством».

Личностное миропонимание поляризовалось в Восточной и Западной традиции на «деконцептуализацию» и «концеп-тность», «апофатичность» и «катафатичность», «цельность», «детальность», «соборность» и «персональность», многократно отмечаемые в литературе, в том числе и в цитированной выше. В целом, конечно, можно только согласиться со словами В.Н.Лосского, что «только методически "декон-цеп-ту-ализируемая" отрицанием мысль может говорить о тайне личности, ибо этот ни к какой природе не сводимый "остаток" не может быть определен, но лишь показан. Личное можно "уловить" только в личном общении, во взаимности, аналогичной взаимному общению Ипостасей Троицы, в



той раскрытости, которая превосходит непроницаемую банальность мира индивидуумов» .

Такое миропонимание ведет к необходимости различения и противопоставления категорий «субстанции» и «суб-страта». Субстрат выступает первой формой постижения субстанции, включающей в себя, помимо собственно статичных, устойчивых характеристик феномена, еще и имманентную самодеятельность, динамизм, деятельное начало функционирования. Б.Т.Григорьян пишет, что «невозможно, определив некий конкретный субстрат, носитель человеческой природы, избежать эссенциалистской трактовки человека, ибо сущность его в таком случае, как и в спекулятивных философских построениях прошлого, окажется преднайденной, заранее данной в этом субстрате, независимо от того, какого рода этот субстрат ? биологического или духовного» . Субстанция, однако, не является и суммой, перечнем статичных и динамичных характеристик объекта. Она выражает понятие об объекте, феномене как целостности, конкретном единстве статичных и динамичных, пассивных и деятельных, субстратных и функциональных его моментах. Данное единство делает последние именно «моментами целого», элементами имманентного отношения самовоспроизведения характеризуемого феномена.

Уникальная универсальность смыслового космоса, созданного Троичным богословием, делает возможной последовательную критику и профанирование всех «субстратных» и «функциональных» интерпретаций личностного бытия. «Кри-тика» становится как диалог о «подлинном». Эта критика была не столько «доказывающая», управляющая личностью извне, сколько «показывающая», «символическая», привлекающая личность как свободное и самоопределяющееся существо, причем здесь мы имеем «толкование символа как совета или советника, что связано не столько с идеей родо-видового подчинения, сколько взаимопонимающей речи» . Собственно критика являлась и комментарием, как этическим осмыслением любых текстов и, прежде всего, текста Библии, выступая как «речевая встреча смыслов Божественного откровения и человеческого постижения», как «диалог», внутренняя «двуосмысленность», направленная на сакральное и мирское».

Тринитарная теология имеет неоценимое значение как образец методологического подхода, чрезвычайно актуального и для современной науки. К.Леви-Строс обратил внимание на методологические трудности, которые появляются при пользовании сравнительным методом, ибо часто намеченные для сравнения данные оказываются либо слишком разнородными и несопоставимыми, либо «столь близкими в географическом и историческом отношениях, что постоянно возникают сомнения в том, имеем ли мы дело с одним лишь поверхностно видоизменяющимся явлением или с несколькими».

Данное родство предполагает «наличие общего субстрата» или «структурное сходство», объясняемое либо через общность происхождения, либо через случайное сходство структурных принципов, управляющих повсюду социальной организацией и религиозными верованиями. Анализируя распространенную концепцию «дуальных организаций», он отмечает, что она очень абстрактна, ибо отвлекается от множества аномалий, противоречащих ей, и делает вывод о необходимости «отказаться от нее и рассматривать мнимые формы дуальности как внешние искажения структур иного, гораздо более сложного характера», дуального и асимметричного одновременно. Реальность имеет по меньшей мере три измерения, которые должны присутствовать и в теории феноменов этой реальности.

Ю.М.Лотман писал, что любой динамический процесс может протекать в бинарных (двоичных) или тернарных (тро-ичных) структурах, однако тернарная структура гораздо жизнеспособнее бинарной. Бинарная система предполагает поляризацию двух противостоящих мировоззрений, когда идеалом становится «полное уничтожение всего уже существующего как запятнанного неисправимыми пороками», тогда как «тернарные структуры сохраняют определенные ценности предшествующего периода, перемещая их из периферии в центр системы. ... Тернарная система стремится приспособить идеал к реальности, бинарная ? осуществить на практике неосуществимый идеал» . Бинарная система монологична, тернарная ? диалогична.

Диалог возможен только на уровне адептов, верующих индивидов, которые могут представлять сами традиции, гипостазирующиеся в убежденных личностях, где «веро-учения» начинают выступать как коллективные «соборные» интерпретации абсолютного бытия. Конфронтация индивидуальных и групповых самобытностей, сохраняющих только свое понимание истины, может смениться универсальным демократизмом «соборности» принятия «догматов» как символов-советчиков для индивидов. Столкновение и диалог «соборностей» требуют образованного философствования, компетентного диалога с символом. Здесь только и может быть проявлена фундаментальная значимость и ценность «убеждений» и «конфессиональной позиции» участников диалога, их «веры» и «знаний». Именно это только и позволит серьезно обсуждать такого рода проблемы, серьезно их

«переживая» именно как «серьезные» и «конечные», вне которых не существует никто, и потому включаясь в универсальный «концептуальный язык» Истины, Блага и Красоты или в «языки» одного – предельного и абсолютного ? концептуального уровня.

#### 4.2. Утверждение субстанционального принципа познания в религиозной философии и философии религии

Критический пафос христианства, первоначально обращенный против языческой «секулярности» и нравственного варварства, с самого начала стал направляться и на самое себя. Восточная «тонкость» капподокийцев и западная «про-стота» Тертуллиана сменяются августиновским «credo ut intelligam» и «intelligo ut credam»: «верую, чтобы понимать» и «понимаю, чтобы верить». Эти формулы создают диалогичность «знания» и «веры» как двух оснований мироотношения христианства. Из них рождаются «гуманизм» и феномен науки Нового времени, то есть «модернизм», «секуляризм» как новый образ жизни, противопоставляющий себя Церкви и христианству как «Средневековью». Сам термин «гуманист» появляется в качестве обозначения представителя гуманитарных дисциплин (грамматики, риторики, поэзии, истории и философии морали), служащих делу духовного образования и воспитания человека. Кризис Церкви и разочарование в схоластике, стремление обратиться к «первоначальному» христианству и возрождение латинской и греческой «классики», новые культурные синтезы, превосходящие смысловые горизонты прежних «знаний», порождают совершенно новый феномен европейской истории. Вопрос о «природе» гуманизма является предметом нескончаемых дис-куссий. Собственно и термин «Возрождение» вводит только в XIX веке, хотя гуманисты достаточно определенно противопоставляли себя «средневековью» как периоду «варвар-ства», «грубости», «темноты» и «невежества». Возрождение, гуманизм отнюдь не безразличны к «религии», наоборот, гуманисты осознают себя активными творцами подлинного «воскрешения», «реформирования» христианства, его самовосстановления на новой и подлинной основе. Секуляризм оценивает себя как «миссию очеловечивания посредством гуманистической литературы, которая совершенствует человеческую природу» . О «живом культурном очаге» Византии, «отблеск которого ложится и на все итальянское Возрождение», пишет Г.В.Флоровский. Именно восточное, византийское влияние приводит к тому, что сухой рационализм схоластической теологии сменяется многокрасочным плюрализмом пантеистической мистической «апофатики». Пантеизм сменяется математизированной механистической метафизикой, завершением которой стала грандиозная система гегелевского теологического панлогизма.

Глубокий анализ гуманизма дает М.Хайдеггер, начинающий «расколдовывание» безличности категории «гума-низма» как «родового» понятия «сущности», к которой люди должны стремиться. Он противопоставляет «науку», инструментальное использование мысли, и «язык» как отношение мысли и бытия: «отношение это состоит в том, что мысль дает бытию слово. Язык есть дом бытия. В жилище языка обитает человек. Мыслители и поэты ? хранители этого жилища» . Мысль не прагматична, ее ценность не «в результате», но в том, что она «действует, поскольку мыслит. Эта деятельность, пожалуй, самое простое и вместе высшее, потому что она касается отношения бытия к человеку. Всякое воздействие покоится в бытии, но направлено на сущее. Мысль, напротив, допускает бытию захватить себя, чтобы сказать истину бытия».

Метафизика и «публичность» превращают философию в «технику объяснения из первопричин» и «диктатуру общественного мнения», которое «заранее решает, что понятно и что надо отбросить как непонятное». Это ведет к подавлению истины субъективностью, к опустошению языка, подтачиванию эстетической и нравственной ответственности и разрушению самого человеческого существа. Так и термин «гуманизм» выражает собой то, что «мысль волнуется все-таки насчет человечности, humanitas; значит, это "гума-низм": раздумье и забота о том, как бы человек стал человеческим, а не бесчеловечным, "негуманным", то есть отпавшим от своей сущности».

Это ставит проблему «сущности» человека, которая может решаться «метафизически» или же представляться как нечто «самобытное». «Люди в принципе представляют человека всегда как живое существо, homo animalis, даже если его anima полагается как дух, animus, или ум, mens, а последний позднее ? как субъект, как личность, как дух. Такое полагание есть прием метафизики. Но тем самым существо человека обделяется вниманием и не продумывается в своем истоке, который, по своему существу, всегда остается для исторического человечества одновременно и целью. Метафизика мыслит человека как «animalitas» и не домысливает до его «humanitas». Человеку же гораздо ближе оказывается, и это показал еще Сократ, осознавать себя не «живым» существом, а образом и подобием Бога: «бытие божества как будто бы

Философия религии Е. Аринин [filosoff.org](http://filosoff.org)

ближе нам, чем отчуждающая странность "живого существа", ? ближе к той сущностной дали, которая в качестве дали все-таки роднее нашему экстатическому существу, чем почти непостижимое для мысли, обрывающееся в бездну телесное сродство с животным».

Экстатичность, или «эк-статичность», «стояние в просвете бытия», слушание «требования Бытия» сообщает человеку его особенность, делает его «принадлежащим своему существу». Это, однако, не значит «секуляризированного переноса» на индивида христианского понимания Бога, не есть «актуализация сущности» или «акт субъективности». Это требует выхода за «гуманизм», но не в анти-гуманизм, не к унижению достоинства человека, а к осознанию, что метафизический и теологический гуманизм «ставит *humanitas* человека еще недостаточно высоко». Человек видится им брошенным «в истину бытия, чтобы, эк-зистировав таким образом, беречь истину бытия, чтобы в свете бытия сущее явилось как сущее, каково оно есть. Явится ли оно и как явится, войдут ли в просвет бытия, будут ли присутствовать или отсутствовать Бог и боги, история и природа и как именно присутствовать, решает не человек. Бытие как таковое невыразимо, оно «есть Оно само. Испытать и высказать это должно научиться будущее мышление. "Бытие" ? это не Бог и не основа мира. Бытие шире, чем все сущее, и все равно оно ближе человеку, чем любое сущее, будь то скала, тварь, художественное произведение, машина, будь то ангел или Бог. Бытие ? это ближайшее. Однако ближайшее остается для человека самым далеким». Поэтому и «спор с метафизикой» и «всякое опровержение в поле сущностной мысли ? глупость. Спор между мыслителями это «"любящий спор" самой сути дела», вечный диалог, ибо «бытие ? трансценденция в прямом и первичном смысле». Хайдеггер очень высоко оценивает марксизм, ибо «поскольку Маркс, осмысливая отчуждение, проникает в сущностное измерение истории, постольку марксистский взгляд на историю превосходит другие исторические теории». Этого «измерения» не достигают «ни феноменология, ни экзистенциализм».

Существо материализма он видит в «метафизическом определении, в согласии с которым все сущее предстает как материал труда». Это же характерно и для Гегеля, и всей метафизики вообще ? идеалистической, материалистической или христианской (теологической). Критика марксизма может быть только критикой метафизики вообще с позиций продумывания «бытия». Вопрос о «гуманизме» потому и во-з-никает, что осознается недостаточность «метафизики» в ка-че-ст-ве источника понимания существа дела. В то же время это и показывает необходимость «вернуть слову «гуманизм» бытийно-исторический смысл, который древнее, чем самый древний по историографическому счету». Только «мысль, исходящая из вопроса об истине бытия, спрашивает изначально, чем это возможно для метафизики. Лишь из истины Бытия впервые удастся осмыслить суть Священного. Лишь исходя из существа Святыни можно помыслить существо божественности. Лишь в свете существа божественности можно помыслить и сказать, что должно называться словом «Бог». Или мы не обязаны сначала точно понимать и уметь слышать все эти слова, чтобы быть в состоянии в качестве людей, то есть эк-зистировавших существ, иметь опыт отношения Бога к человеку? Как же тогда человек современной истории мира сможет хотя бы просто с должной серьезностью и строгостью задаться вопросом о том, близится ли Бог или ускользает, если этот человек упустил вдуматься прежде всего в то измерение, в котором единственно только и можно задавать такой вопрос? А это ? измерение Священного, которое даже и как измерение остается закрытым, если не высветилась и своим просветом не приблизилась к человеку открытость Бытия».

Это значит, что мысль сама по себе не «теистична» и не «атеистична», располагаясь за пределами противостояния данных «рубрик», ибо «она вверяет себя чему-то более сущностному, чем все ценности и любое сущее». Сами «рубрики» (деление на «этику», «логику» и «физику») появляются в философии Платона и Аристотеля, что делает их «техническими средствами» использования, подчинения себе субъектом бытия, овладения им, но это не значит, что до них мысль была «алогична» и «безнравственна». Наоборот, поэтическое слово гораздо лучше в себе «хранит» полный смысл, чем логичные «строгие» термины, выражая «нечто настолько простое, что из него непосредственно выходит на свет существо этоса». Более того, Хайдеггер утверждает, что «есть более строгое мышление, чем понятийное», и это мышление, которое продумывает сами «рубрики», это «мысль, которая спрашивает об истине бытия».

Такая диалогичная природа бытия делает его источником как «Целительного», так и «зла-ялости», коренящихся в самом бытии как «поле спора», как «Да» и «Нет», согласия и отказа. Диалектика Шеллинга и Гегеля вскрывает это существо бытия, которое, однако, мыслится ими как абсолютная воля, что является метафизической «рубрикой» бытия, а не самим бытием, которое есть «милость» и «ярость», «дом» и «бездомность», «тьма», «свет» и

«высвечивание» одновременно. «Существенные мыслители всегда говорят то же самое. Что, однако, не значит: говорят одинаково», вечно признавая бытие вечно достойным осмысления. Гегель выступает как завершитель собственно «философии», начатой греками, после которого ее сфера оказалась поделенной между «функциональными формами» ? логикой, психологией и социологией. Проблематику универсальности диалога развивает М.Бубер. Он отмечает, что Хайдеггер обратил внимание на слова «Сам Бог мертв», которыми Ницше, а еще раньше Гегель, «хотел выразить сущность ощущения, на котором покоится религия Нового времени», в свою очередь, ссылаясь «на слова Паскаля о «потерянном Боге». Бубер полагает, что «три эти высказывания отмечают собой три чрезвычайно отличных друг от друга этапа одного пути» . Он согласен с Хайдеггером, что «специфически современному мышлению невыносимо такое представление о Боге, согласно которому он пребывает не только лишь в сфере нашей субъективности, не является одной только «высшей реальностью...», и собственно «убийство означает устраниение человеком самостоятельно существующего сверхчувственного мира» .

Он показывает, что «Сакральное», о котором говорил Хайдеггер, предвещает «то, что вслед за лишенным образом временем возможно новое появление целого ряда образов ? образов Бога, образов богов, а также образов Бога и богов одновременно ? без того, чтобы человек вновь испытывал и воспринимал свои действительные встречи с Божественным в качестве таковых». Однако такая множественность и неопределенность будет лишь игрой и обманом, «без момента истинности встречи», само признание действительности которой требует в наше время «отваги». Сама ориентация на «бытие», а не на Бога уже свидетельствует о заземленности Хайдеггера в современности, которую Бубер трактует как отношение «Я?Оно», тогда как иудейский мистицизм ведет к подлинному отношению «Я?Ты», смысл которого утрачен христианством и пост-христианской европейской философией.

Бубер видит в библейском антропоморфизме не исторический пережиток, но реакцию на понятийную абстрактность, обедняющую действительность высшего бытия. Люди всегда так или иначе представляют себе это бытие, но в одном случае они осознают всю неполноту своих взглядов на него, тогда как в другом само это представление и становится в позицию «адекватного образа бытия», с которым «возможно манипулировать». Отделение от полноты отношения к бытию и привычка следовать «миропониманию» как одностороннему «остатку» представления, или «понятию», приводит к пониманию самой религии неким «внутри-душевым процессом, порождения которого «проецируются» на плоскость ? фиктивную саму по себе, однако наделяемую со стороны души характером действительности».

Разговоры с Божественным с таких позиций видятся только лишь как игра «воображения» и только лишь «раз-говоры с самим собой», или «диалог между различными слоями личности». Это и значит, что высказывание «Бог мертв» на самом деле означает «смерть» отношения человека к независимой от него действительности, его неспособность представить себе нечто, выходящее за пределы непосредственно созерцаемого. Вся действительность для «понятийного» сознания должна быть «понятной», тогда как религия именно и состоит в том, чтобы представить себе нечто от себя независимое, действительно «совсем иное» и «занять позицию по отношению к нему». Только серьезное осознание бытия «сакрального», а не пустые фантазии и выступает как подлинная встреча с «действительно божественной мощью и величием», порождающим все «великие божественные образы рода человеческого».

Глубинная антропоморфность божественного есть «требование изначального Ты», когда устранение всех наивно-антропоморфных характеристик бытия, его «мифоло-гичес-ких» ипостасей останавливается на предельно отчужденном и деантропоморфизированном Спинозизме, в основе отношения «мышления» и «природы» связаны «любовью», выступающей как «любовь Бога к себе самому, которая актуализируется через творение и включает как любовь людей к нему, так и его любовь к людям» . Деантропоморфизация образов бытия видится им как стремление «положить конец человеческим попыткам составить наглядное представление о Боге и тем самым дать наиболее широкое толкование библейскому запрету изображать Бога, при этом, однако, не повредив действительности отношений между Богом и человеком» .

Бог выступает как нечто, стоящее «по ту сторону от всякой социальности» и субъективности, как то абсолютное, где изначально существует напряженность между «добром» и «злом», что и позволяет быть «моральному отношению» в самом человеке как «основанию всякой обязательности вообще». Гегель встречу человека с Божественным трактует как диалектический процесс, где субъективное, индивидуальное «оказывается брошенным на произвол судьбы», а сама живая встреча с Богом «отодвигается в область вымысла», заменяясь картиной «борющегося с самим собой из-за самого себя мирового духа». Религия и философия выступают как «встреча с божественным» и «ее

объективация в мышлении», тогда как античная философия и атеизм софистов начинаются с утраты ощущения самой «встречи», оставляющей человека только с «объективациями». Религия основывается на «двойственности Я и Ты», тогда как философия? «на двойственности субъекта и объекта». «Первое вырастает из изначальной ситуации одиночки: он перед лицом сущего, которое его об-наруживает, как и одиночка обнаруживает сущее. Второе проистекает из раскола данного сосуществования на два существенно различных способа существования: первое? это бытие, действительность которого исчерпывается созерцанием и размышлением, второе же не способно ни на что, кроме как быть созерцаемым и мыслимым». Вера выступает как вступление в «обоюдность, самоувязывание себя с неким неуказуемым, неустановимым, недоказуемым и тем не менее именно в этом совместном становлении постижимом бытием, от которого все наделено смыслом».

Религия выступает как стремление к «будничному в чистом виде», к жизни как она есть. Она преодолевает исторические «маски», через смену которых осуществляется дление живой веры, самой жизни. Именно живая уникальность конкретного момента переживаемой действительности выступает как суть религии и основание ее борьбы со всеми философскими ее «выражениями» в тех или иных схемах, посягающих на «самопроизвольность таинственного», на нередуцируемость жизни к любой схеме. Здесь полностью снимается оппозиция «религиозный?мирской», ибо все мирское оказывается в каждый свой момент пронизано и одухотворено религиозным.

Религиозное высказывание? всегда только «символ» таинства, тогда как «рациональное» претендует на овладение бытием. Первое всегда несет в себе «личный характер», содержит в себе страх и любовь к божественному, тогда как второе? лишь стремление манипулировать действительностью. Рационализм и является отвлечением от конкретной обусловленности слова бытием, жизнью, воображением самих слов конечной «высшей» реальностью как таковой, забвением «предпосылочности» языка, лежащей вне самого языка.

Религиозное сообщение всегда «парадокс», философское же? диалектика статической системы понятий и динамической системы проблем в объективном «мыслительном континууме», тогда как художественное? образ, где неясно его объективное содержание. Философия выступает как воля к истине, к формулировке универсальных общезначимых суж-дений, тогда как искусство? воля к индивидуальному, условному и «образному», метафорическому означиванию, не имеющему безусловного характера. Философия и искусство выступают как два отношения к божественному, которое они, в отличие от собственно «религии», неизбежно воспринимают «атеистически», как некое «Оно», но не «Ты», что превращает их в «молитву неверующего», в исповедание безличного бытия.

Важно не то, какие именно изображения сакрального создаются людьми в зависимости от того, каковы они сами, нуждаются ли они в чувственных, телесных, художественных или абстрактных, философских, незримых «образах», но то, чтобы эти образы всегда понимались как «символы» незримого и непостижимого, а не заменяли его.

Символы оказываются обладающими способностью «начинать желать стать большим, чем они есть, большим нежели знак и намек на Бога. Дело всякий раз кончается тем, что они загораживают путь к Богу, и он их покидает». Атеизм оказывается смелым и честным утверждением гибели идолов и вызовом подлинно верующим. Они должны всколыхнуться и «через обезбоженную действительность выйти на новую встречу. На пути своем они повергают изображения, которые явно не соответствуют Богу». Любовь выступает как способность человека выйти за идею Бога, ибо Бог не «Благо», не «ценность», не «истина», не «красота», не нечто схваченное в идее вообще, ибо идея не может любить человека, как личность может любить другую личность. Бог же Библии, парадоксальным образом не сводясь и к «Личности», любит человека, как личность может любить личность.

Хайдеггеровское понятие бытия видится им наполненным смыслом только при условии его трактовки как Бога, вне которой от него веет «чем-то непреодолимо пустым». Религия от магии тем всегда и отличалась, что Безымянное само и по своей воле выходит из «тайны своей отрешенности», тогда как в магии человек превращает Его в «пучок сил», над которыми он располагает «тайным знанием и тайной властью». Бог желает нуждаться в свободном человеке, который его не заклинает, но любит.

Вне утверждения «абсолюта», «трансцендентного», человек оказывается перед целым набором иных «пред-посылок» его бытия? социологических (М.Вебер), исторических (М.Хайдеггер), экзистенциальных (Ж-П.Сартр)? как философских «псевдорелигий», где почти невозможно различить «харизму» гения и злодея, ибо нет абсолютных критериев подлинности истины и ценности. Ближе к действительности ему видится позиция К.Юнга, полагающего, что «человека следует рассматривать как "психологическую функ-цию Бога", а Бога как

"психологическую функцию человека"». Божественное оказывается «относительным» или «отношением», всегда борющимся с тем или иным «общим» представлением о Боге, и в то же время отношением, когда Бог «присутствует в душе, открывается ей, с ней общается, но в сущности своей остается в отношении ее трансцендентным, и вместо него обращается к душе, как к единственной сфере, от которой можно ожидать того, что она несет в себе божественное».

Собственно различие «религиозного» и «этического» не следует из анализа тех или иных учений, но из самих предпосылок, которые порождают их многообразие в конкретных традициях, которые не создаются каждым «в самом себе», но существуют как значащее пространство, в которое человек вступает, стремясь решить проблему выбора в «де-мо-нической полноте возможных в данное мгновение ...манер поведения и действий». Бубер видит только две такие традиции ? тождество нравственного и космического или их противопоставление. Первое требует самосовершенствования человека в его подчинении космическому порядку, бытию как благу. Второе он связывает с уникальностью библейской традиции, где нравственные требования выступили в «иск-реннем, настойчивом и бережном различении справедливого и несправедливого», причем «в качестве цели народу поставлено не то, чтобы он был "бла-гим", но ? чтобы был "святым"».

Этичность тем самым коренится в святости, а не наоборот. Не святое свято, ибо оно этично, но этичное ? этично, ибо оно свято. Предварительным условием этичности было наделение человека свободой, ибо только свободный поступок может быть этичным. Христианство заменяет концепцию «святого народа» на «личную святость», и «народы принимают новую веру не как народы, а как совокупность индивидуумов». И если сам Иисус боролся за веру, против механической «ритуальности» и «моральности», лишенной направленности веры, как и другие израильские пророки, то Церковь и ее теология оттеснили «во тьму» «израильское таинство человека как самостоятельного партнера Бога». Тем самым слитность, неразличимость «этоса» и «космической нормативности» в израильской религии сменяется в христианской Церкви на секулярный в своей сути, опосредованный самой Церковью подход к этосу, к поведению как подчинению его образам «божественности». Мистичность сменяется теологическими доктринами, а интимная и имманентная, «народная» самоотнесенность с сакральным сменяется на «долженствование», подкрепляемое государственным властными нормативными санкциями. В этом он видит истоки кризиса Церкви, феномена нигилизма Ницше и марксистской классовой релятивизации этоса. Отсюда и боль за то, что «Бог мертв», которая, однако, выступает не как конец и вывод из непосредственно осмысливаемого бытия, но как «поворот» к новому его осмыслению.

Критика Бубером христианства относится прежде всего к его западной, латинской традиции, тогда как восточная, православная, всегда характеризовалась менее рациональным, но именно экзистенциальным, жизненным, бытовым и мистично-народно-личностным отношением к религии и сакральному.

Важным в этой связи представляется обратиться к творчеству Н.О.Лосского, создателя оригинального персоналистического учения об интуитивном пути знания, характерного в целом для многих знаменитых последователей философии Владимира Соловьева, для дореволюционной и эмигра-нтской религиозной русской философской мысли.

Он отмечает два рода представлений о бытии ? телеологическое и нетелеологическое. Первое полагает бытие активной волевой субстанцией, множеством «субстанцио-нальных деятелей», действующих в соответствии с импульсами своей «воли» целесообразно или «целестремленно», тогда как второе, и это великолепно показал еще А.Бергсон, нам только «кажется». Воля каждой субстанции, индивида, творит свое бытие как систему пространственной и временной определенности, или «телесности» и «жизни». Причинная связь выступает как «творение события, а не мертвый порядок во времени». Мир биоморфизируется, а онтология ? метабиологизируется, превращаясь из «метафизики» в «метабиологию».

«Событийной» картине мира, данного нашим чувствам и эмпирическому описанию в науках и истории, противопоставляется «над-событийная», субстанциональная, описывающая «сверхвременные и сверхпространственные субстанциональные деятели, творящие события и процессы». Языком такого описания является система математических и категориальных «идей», «эйдосов» как «видов бытия». «Собы-тийное» выступает как «проявление», «экземплярность» эйдейтического. Субстанциональные деятели выступают как «носители их». Как таковые, все субстанциональные деятели «единосущны друг другу», подобно трем ипостасям Бога. Идеи он делит на «формальные» и «материальные»: первые характеризуют единичное в его связи с универсальным, с «фор-мой мира», тогда как вторые ? с имманентностью, с «природой» каждого

деятеля. Соответственно и свое онтологическое учение он называет «идеал-реализмом», подчеркивая этим, что «реальное бытие, то есть бытие временное и пространственно-временное, существует на основе идеального бытия, то есть бытия вневременного и внепространственного» .

Атомизм и механицизм, материализм он называет «неорганическим» пониманием целого, сводящим со времен Демокрита целое к совокупности частей и желающим «объяснить целесообразность организмов без ссылки на стремление к цели», сводя эмпирически очевидную целесообразность живых существ к следствию чисто механических процессов. Такому представлению о мире он противопоставляет «органическое» понимание, согласно которому «целое есть основное, а элементы зависят от целого». Даже в сфере геометрии «один метр» не сводится как таковой к «сумме точек» его составляющих, тем более это очевидно в случае живых существ. С этой точки зрения, «каждый деятель живет жизнью целого мира» и «все имманентно всему» .

Органичная систематичность мира требует признания «Сверхсистемного» деятеля, или Бога, который неопишуем в терминах «определенного бытия», событийного или идеального. Как таковой «Бог есть Ничто, правда, Божественное Ничто», или «Сверхчто». Путь «умозаключений» оставляет нас «холодными к этому началу», тогда как «переживание встречи с Богом» (Р.Отто), или «религиозный опыт» как ощущение и осознание «присутствия чего-то «Совершенно Иного», есть «мистическая интуиция, свидетельствующая о том, что «Бог есть». Троичность понимания Бога в христианстве и «любовь» как сущностное отношение внутрибожественной жизни выступает как идеал межличностных отношений вообще и основание любой личностной и подлинной или «завершено», «целостно», «органично» нравственной системы мироотношения. Концепциям буддизма и нигилизма, утверждающим атеизм как свободу личности от вмешательства извне и «смерть Бога» как чисто личную метафизику, он противопоставляет, как ложным и горделивым, нормальное этическое самоусовершенствование личности по образу и подобию Бога как органичной сверхсистемности, основанной на любви, организующей как имманентное, так и формальное. Библейский бог не антропоморфен, но близок нам по самой своей сути. Н.О.Лосский утверждает единичность всех индивидуальных субстанций, от электрона до человека и выше, подобно лейбницевской «лестнице монад», отмечая тем самым достаточно неортодоксальную для православия и христианства вообще идею тождества человека и нечеловеческого мира, снимаемую в противопоставлении им «действи-тель-ных личностей» и «личностей потенциальных». Только человек полагается им «действительной личностью» и по-стольку, поскольку он выступает как «существо, сознающее абсолютные ценности нравственного добра, истины, красоты и долженствование осуществлять их в своем поведении».

Мистичность диалога «Я и Ты», бытия и языка здесь дополняется и завершается цельностью бытия и сверхбытия в симфонии любви своего и иного, мистического и рационального, элементаристского и системного, интуитивно-об-раз-ного и вербально-понятийного.

Тринитарная теология, общая диалектика натуралистического и антропного, научного и теологического все больше начинает привлекать к себе внимание современных методологов, анализирующих возможности поиска универсального языка диалогового описания феноменов, которые не только «ненаблюдаемы», но и «неизобразимы» через набор статичных характеристик, а потому и не могут быть категориально представлены как нечто «субстратное», статичное и изолированное в принципе. Важную роль она играет и в разработке методологии субстанционального понимания религии, предельного основания всех частных эмпирических форм.

4.3. Методологическая роль субстанционального подхода в религиоведении

Тринитарная теология выражает возможность описания единства уникальностей через их взаимоотражение и взаимовлияние, когда искомое единство воплощается в многообразии уникальностей. Целостность выступает как субстанция, своего рода экосистема, динамичное отношение взаимопосредующих компонентов. Описать это отношение может только теория, фиксирующая как характеристики компонентов, так и их взаимозависимости противоречивого или согласованного характера в отношении поведения объекта как целого, единство его субстратных и функциональных особенностей.

«Религия, ? отмечает И.Н.Яблоков, ? 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 образует «пя-ти-мерный континуум», единство и пересечение относительно самостоятельных измерений – генетического, экзистентного, гносеологического, социального и культурного.

Переход к континуумному пониманию сущности религии отражает понимание значимости принципиальной многосторонности самого основания явлений религии как генерирующей эмпирические феномены субстанции, которая не может быть адекватно описана в терминах этих отдельных сторон или аспектов. Религия как «целостность» требует для своего адекватного описания иных терминов, чем религия как совокупность. В то же время это одна и та же глубинная реальность, которая в нашем сознании может описываться и со стороны своей целостности, и со стороны своей субстратности или функциональности.

Религия выступает как двуединство эмпирического и теоретического аспектов в их взаимосвязи и обособленности. Теоретическое понятие выражает собой представление о природе религии, ее субстанции, происхождении и развитии. Понятие субстанции не выводится непосредственно из понятий о ее проявлениях, но задается как аксиома, передаваясь по традиции, обретаясь как Откровение или создаваясь творческой силой воображения и интуиции индивида. В то же время это понятие формируется на основании определенных фактических данных о наличных особенностях описанных религий.

Фундаментальная религиоведческая теория может существовать только как синтез многообразных частных религиоведческих концепций и фактических данных в единое целостное и многоаспектное системное знание. В качестве таковой она выступает не как нечто статичное и завершенное, не как некий сходный субстрат всех существующих религиоведческих теорий, но как научное понимание цельности субъективного и объективного аспектов человеческого бытия в мире, то есть как отношение, лежащее в основании всех существующих теорий и определяющее саму возможность их бытия, как метатеория бытия личности.

Переход от собственно субстратного, элементаристского уровня понимания религии как конкретного вероисповедания или сходных характеристик (мировоззрения, деятельности или организации) эмпирических вероисповеданий к функциональному уровню ее понимания как элементарного, или исходного, отношения (системы) выражается в переходе от языков описания к языкам объяснения, от индуктивных обобщений сходства к дедуктивному выведению многообразия эмпирических фактов как проявлений сущностного единства. Само по себе утверждение многоаспектности религии не делает более ясным то, что же именно составляет суть, или природу, религии как таковой, оно только отправляет нас дальше по пути постижения этой сущности от эмпирического уровня к следующему, более глубокому, историческому и антрополого-социологическому. На этом уровне выясняются этимологические и культурные реалии, стоящие за термином «религия», и предпринимаются попытки выявить их единство, их безусловное и абсолютное основание, или субстанцию религии как таковой.

Именно системность, неизбежность расщепления цельного объекта на множество моментов, порождает субстанциональную методологию как таковую. Последняя состоит в полноте синтеза всех противопологаемых моментов в одно целое без исчезновения особенностей самих этих элементов и их отношений.

Субстанциональная методология антиредукционна и монистична, позволяя с единых позиций преодолеть неизбежные редукции целого к его отдельным отношениям и свойствам его элементов. Субстанциональное понимание религии выходит за субстратный и функциональный уровень ее осмысления только как «конфессий», «убеждений граждан» или «социокультурных феноменов» наряду с другими феноменами.

Плоскостное, двумерное рассмотрение религии в соотношении с синхронными и диахронными формами духовной культуры сменяется трехмерным, пространственно-временным, транскультурным. Описательное социологическое или историческое религиоведение сменяется фундаментальной религиоведческой теорией, призванной в идеале, в абсолютной перспективе объяснить, дешифровав и реконструировав с единых универсальных позиций, все частные интерпретации локальных форм глобальной макроэволюции духа. Попытки разработки таких систем предпринимались Гегелем, позитивистской филологией и этнографией, советским марксизмом и герменевтической феноменологией религии М.Элиаде.

Универсальное единство духовности и попытки разработки унифицированной терминологии не означают неизбежности исчезновения всех локальных и субъективных особенностей, наоборот, подлинное единство требует органичного многообразия локальных субкультур и толерантности как любви к иному. Противоречия между духовными субкультурами органичны целому, они не отменяются ни законами, ни воззваниями. Они могут разрешаться субстратно (через физическое устранение или поглощение иного), функционально (через взаимовыгодное сотрудничество в отдельных областях жизни) или субстанционально (в искреннем диалоге о подлинном в жизни).

Подлинность одна, если есть человечность и действительность как таковые вообще, что не исключает их конкретного многообразия в локальных вариантах.



Подлинная человечность возможна только как «экология духа», живое общение многоликих уникальностей, порождающее уникальные духовные «экотопы» и целые «экосферы», где живой диалог о действительном и реальном способен преобразить как индивидов, так и действительность, социальную и при-родную. Одним из первых в отечественной литературе об «экологии культуры» и «экологии духа» стал писать Д.С.Ли-хачев, отмечавший, что «проблемы экологии культуры, экологии души человеческой примыкают к проблеме экологии Земли. Так, казалось бы, чисто нравственные проблемы, обретают силу стратегических политических проблем». Он подчеркивал значимость «нравственной оседлости» человека, важность творческого развития традиции, предполагающего поиск живого в прошлом, поддержание духовной преемственности поколений и теснейшую связь «экологии культуры» с «экологией природы» каждой местности.

Богословский аспект проблемы рассматривал митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл в своем докладе на Европейской экуменической ассамблее «Мир и справедливость» (Базель, 15-21 мая 1989 года). Духу как таковому в глобальном масштабе, по его мнению, противостоит обездушенный утилитаризм, порождающий не только «секулярную культуру», отделяющуюся от Церкви и духовно-нравственных, метафизических «конечных» вопросов бытия, но и собственно экологический кризис, угрожающий самому бытию жизни на планете. Решение собственно экологических задач видится им возможным только на основе нравственного покаяния секулярных прагматиков в «эгоцент-ризме» и перехода от разорения природы к сотрудничеству в восстановлении «целостности творения» самых разных идеологических и культурных традиций. Релятивизация вечных духовных ценностей светской культурой, по его мнению, без осмысления субстанциональной их обоснованности ведет к духовному распаду и приземлению человека, который начинает жить исключительно повседневностью, борясь за выживание или хотя бы относительные удобства. Дух потребительства выступает как оппозиция духу христианства, разрушающая человечество и Землю, «Творение» как таковое. Сохранение Творения выступает как следствие обретения нравственности как универсального языка общения всех многообразных систем убеждений и вне такого диалога невозможно. Экология духа выступает как универсализация диалога на основе уникальных абсолютных нравственных ценностей ради сохранения «экологии тела», то есть самой природы.

Негативная оценка светской культуры, как сущностно обездушенной и утилитарной, представляется очевидно односторонней. «Экология» в этом случае видится в полном воцерковлении светского мира. «Светское» сегодня, однако, это не столько «отпавшее», сколько «свободное», самоут-верждающееся, независимое. Для Церкви такая позиция обычно отождествляется с «еретизмом». В светской же культуре понятие «ересь» начинает употребляться метафорически, как символ выражения оригинальности, своеобразия, а не отступничества. «Светское» принципиально лично, гуманистично в смысле отказа от всех форм давления на индивида в сложном и глубоко субъективном вопросе обретения им идентификационных, в том числе и вероиспове-дальных, символов.

В этом принципиальном требовании свободы самоопределения светская культура и сегодня противопоставляется различным формам конфессионализма, полагающим только свои символические системы как единственно подлинными. И.Н.Экономцев (о.Иоанн) подчеркивает, что пред-ставители Церкви и светской культуры «не торопятся сделать решительный шаг навстречу друг другу», что «они пока еще вглядываются друг в друга с настороженностью и недоверием».

Он отмечает определенное «культуроборчество» в среде духовенства, утверждая однако, что оно имеет «необщий» характер: «тоталитарное сознание в принципе несовместимо с христианским православным мировоззрением, которое признает в качестве высшей ценности человеческую личность, созданную по образу и подобию Божию, наделенной свободой выбора и даже правом отвергнуть Бога и выбрать зло. Этим христианство принципиально отличается от новых оккультных религий и сект, подавляющих человеческую личность и путем зомбирования превращающих ее в слепого исполнителя воли "гуру", "мастера", "учителя" и стоящих за ними темных магических сил». Признание личной свободы здесь неотделимо от конфессиональной апологетики, призна-ния только собственной духовной традиции единственно спасительной и достойной человека.

В христианстве и сегодня слышны изначальные требования отбросить все архаичные символические системы отношения к сакральному, мифологию и колдовство перед лицом Закона Яхве, содержащиеся в ветхом Завете и подтверждаемые и Евангелиями. И сегодня многие авторы квалифицируют мифологию как «оккультизм» и пишут о «неизбежной победе оккультизма» в России.

С другой стороны, очевидным является и поиск путей для совместной деятельности, или со-бытия, в мире, когда наука, философия или «язычество»

вообще могут быть конструктивно использованы христианством для его целей. В европейской культуре христианство, все больше оттеснявшееся «положительным познанием» в сферу венаучного «спекулятивного идеализма», начинает сегодня плодотворный диалог с философией науки как с «иным» и входит в «кванто-механическую» сферу, где «Бог» признается «Ма-те-матиком», поскольку научно познанный мир подчиняется математическим закономерностям.

Ж.Маритен показывает, что именно субъектный подход к бытию, характерный для томизма, позволяет найти подлинное основание философии ? понятие «бытий-ство-ва-ния». Основаниями эмпирических феноменов выступают «субъекты», персоналистически понимаемые «природы» объектов: «Бог не творит сущностей, не придает им окончательного вида бытия, чтобы затем заставить их существовать. Бог творит существующие субъекты или основания, бытийствующие в своей индивидуальной природе, которая их конституирует...» . В этих случаях «религиозность» отделяется от «конфес-сио-нальности», обретая универсальное значение. Э.Жильсон пишет о «христианстве до христианства», а П.Тил-лих отмечает, что «число верующих людей в т.н. «иррелигиозный» период может быть бльшим, чем в «религиозный». Он убежден, что «сознание присутствия безусловного пронизывает и направляет все функции и формы культуры. Для такого состояния разума божественное ? не проблема, а предпосылка. ... Религия есть животворя-щий ток, внутренняя сила, предельный смысл всякой жизни», ибо «сакральное» ...воз-буждает, питает, вдохновляет всю реальность и все стороны существования». Меняется и традиционное неприятие «сект», которые, как показали исследования М.Вебера, «...стали своеобразным «духом» капиталистического общества» . В США сложилась интерконфессиональная «гражданская религия», требующая «су-щ-ност-ного обезглавливания» традиционных конфессий и определенной потери религиозной самобытности и свободы , а возникшие недавно религии «Нового века» претендуют на новый религиозный универсализм, вообще снимающий противостоян-ие «архаики» и «исто-рии», Церкви и сект, теологии и науки.

В этой связи обращает на себя внимание позиция, отстаиваемая митрополитом Антонием (Сурожским), который подчеркивает многообразие способов «спасения» личности и прихода к Христу, то есть здесь вообще не противопоставляется «светскость» ? «воцерковленности», но подчеркивается таин-ственность самих «решений» Бога, всегда действующего ведомым только Ему способом и единственно способного судить о каждом. Он подчеркивает «разницу между реальностью и ее выражением», ибо именно такое методологическое требование только и может способствовать преодолению безнадежной вражды и ненависти среди верующих, ведущих к расколам и кровопролитиям. Верующих, как это ни парадоксально, разъединяет именно то, «что должно было бы нас соединять в духе изумления о том, сколько мы можем знать о Боге, и глубочайшего смирения перед тем, как Он остается непостижим». В этой связи он высказывает мысль о необходимости преодоления страха перед «сомнением», обычно воспринимаемом как разрушитель веры, трактуя его как «со-мнение», то есть сопоставление двух мнений и выбор между ними. Этим достигается не упадок веры, но преодоление одной, изжившей себя «мнимости» в другой, кажущейся менее «мнимой» и более достоверной, правдоподобной, что служит совершенствованию самой веры.

«Не думайте, что это ставит под вопрос Бога, или небо, или землю, или человека, или науку. Это только вам говорит, что кафтан стал тесный, что вчерашнее твое мировоззрение начинает жать справа и слева, что тот образ, который ты создал себе о Боге и о мире, стал слишком мал для того опыта Бога и мира, который в тебе развился. И радуйся, продумывай и строй более широкое, более углубленное, более умное и более духовное мировоззрение. И тогда вырастет человек, который во всех областях ? на своем месте, который может быть первоклассным ученым или деятелем земли, и одновременно гражданином неба, Божиим человеком на земле» .

С таких широких позиций утверждается и имманентная включенность атеизма в подлинное богословствование, свидетельством чего видится «реальный опыт потери Бога, который только и делает смерть Бессмертного возможной», то есть «Христос глубже всякого безбожника испытал опыт без-божия, обезбоженности». Тем самым спасение возможно и «без Христа»: «Вы не можете ставить под вопрос вечное спасение человека только на том основании, что он родился в Центральной Африке в эпоху, когда там не было ни одного миссионера; тогда спасение определялось бы географией и историей. ... Другое дело, если перед вами станет Истина, и вы пройдете мимо...». В этой связи, однако, он вспоминает, что выслушанная им проповедь о Христе возбудила в нем такое «омерзение и негодование», что побудила его самого взять в руки Евангелие, которое и изменило его как личность.

В этом смысле видится возможным и спасение людей, принадлежащих к иным

конфессиям. Тем самым богословски подтверждается трудность и открытость поднимаемых проблем, на фоне чего очень ясно начинает высвечиваться мнимость многих более самоуверенных убеждений как гуманистического, так и собственно конфессионального характера.

Современный «религиозный бум», ставший наглядным свидетельством надежд на религию как на принципиально иной, чем прежняя идеология, источник смысла жизни, обернулся не столько обращением к глубинам собственной духовной традиции, к православию и русской религиозной философии, сколько плюрализмом форм свободного личного мироотношения. По словам Л.Н.Митрохина, «это было движение «от противного», и россияне, решительно порывавшие с атеистическими штампами, отнюдь не спешат в объятия не менее авторитарных религиозных догм».

Сегодня, однако, высказывается предположение о постмодернистском, плюралистическом характере современного мировоззрения в России, где первая волна увлечения религиозностью и мистичностью уже прошла и вновь начинает осознаваться подлинная значимость не только традиционных религий, но и ставших не менее традиционными ценностей светской культуры Просвещения ? этики и науки. Человек становится личностью только «в акте трансцендирования, то есть признания некоей "другой", внеопытной реальности, ценностей и идеалов, "превосходящих" интересы и заботы смертного индивида, вписывающих его "жизненный мир" в бесконечность рода человеческого» .

Социологические данные свидетельствуют, «что в России продолжается религиозное возрождение: верующих сейчас около половины населения.., причем верующих больше всего среди молодежи» . Налицо потребность молодого поколения осознать себя в знаках либо новой экзотической, либо традиционной религиозной символики. В соответствии с этим именно «атмосфера свободы совести, свободы вероисповедания благотворно влияет на развитие религиозной жизни России, стимулирует возрождение присущей россиянам тяги к самоотверженному служению высоким религиозным идеалам и ценностям» .

Проблема качественных различий форм духовной культуры и религий требует к себе объективного подхода, равно удаленного как от обезличенного признания всех форм, как, например, православия и сатанизма, за равноценные, так и от столь же одностороннего подчеркивания приоритетности отдельных конфессиональных групп в качестве подлинных религий и навешивания ярлыка «псевдо-религий» на другие.

Наука призвана дать подлинное понимание глубинных различий не только между новыми и традиционными религиозными объединениями, причем не с позиций апологии одной из данных в наличии групп, а с позиций фундаментальной теории универсальных общих типов духовной культуры. Гегель выделял христианство как фундаментальную «религию свободы», а А.Ф.Лосев указывал на проблематичность возможности применения термина «дух» в отношении дохристианских представлений о сущности человека, где корректнее вести речь об «интеллекте», противостоящем «силам», в том числе и силе судьбы . В то же время, как уже отмечалось, В.Я.Пропп указывает на поразительную универсальность сказки и ее бессмертие: «Ее в такой же степени понимают не приобщенные к цивилизации представители народов, угнетенных колониализмом, как и стоящие на вершине цивилизации умы, такие как Шекспир, или Гете, или Пушкин» . Сказка, архаичная форма мироориентации, видится здесь как трансисторическое и транскультурное фундаментальное «универсальное средство международного взаимопонимания».

Религии, однако, при таком подходе неявно отождествляются и полагаются сращенными с их уникальным конкретным текстуальным оформлением, с локальной символической образностью, их субстратные характеристики отождествляются с субстанциональными. В действительности же еще в греческой философии и христианстве было разработано учение о «символе» и его истолковании, о принципиальной относительности подобия символа и символизируемого, мирского и сакрального.

Христианские догматы ? это символы веры, специальные формулы, которые не только и не столько раскрывают сакральное, сколько скрывают его, сознательно подчеркивая дистанцию, которую преодолеть в принципе невозможно, что, однако, не значит, будто вообще любая формулировка равноценна по своей корректности. В этой связи привлекает внимание совершенно особый статус теологии в средневековом западно-европейском умозрении, соизмеримым с которым сегодня может быть назван только гуманизм.

Западная теология воспринималась «как полная теоретическая дисциплина (в отличие от философии), поскольку обладает процедурами верификации и не предполагает иной экстрадисциплинарной деятельности, способной подтвердить или опровергнуть их результаты (тогда как философия ори-ентируется на деятельность живущего поколения, которую верифицирует жизнь)». В теологии и

объясняющая, и верифицирующая процедуры связаны с заведомо истинными и выбранными теологами местами авторитетного текста-носителя истины, и потому дисциплинарный смысл и дисциплинарная истинность в теологии слиты в одно целое, где операции объяснения и верификации не только наложены друг на друга, но и обращены в прошлое».

Сложность и нетривиальность подлинного понимания атеизма еще в советское время прекрасно выразила З.А.Тажу-ризина. Атеизм не является злонамеренным изобретением Ленина или Сталина, как еще часто доводится слышать и сегодня, он органично входит в ткань любого критического и самокритичного, живого и самообновляющегося миропонимания, отбрасывая его старые «личины» ради нахождения нового «лика». Собственно и сама Церковь, как это неоднократно показывалось выше, в лице своих отдельных представителей признает это.

Субстанциональный подход позволяет рассмотреть религию как самосохраняющееся целое, возникающее и сохраняющееся через смену взаимодействующих форм личностного трансцендирования и социальной символизации бытия. «Светскость» в этой связи есть не особая религия, аналогичная православию, но «религия» гуманизма. Как таковой гуманизм есть «религия» терпимости и искреннего личностного самоутверждения в многообразии свободно складывающихся конкретных форм.

На уровне субстратного подхода в качестве модельного объекта, типичной «религии как таковой» выступает та или иная локальная самосохраняющаяся традиция, по сравнению с которой иные способы жизни считаются аномалией, ересью, извращением и т.п. В рамках функционального подхода любые системы ценностей могут быть названы «религией»? от магической веры в пользу ритуального убийства до фашизма. Субстанциональный подход позволяет начать диалог о подлинном как таковом и адекватности разных форм его символизации. Наряду с обсуждением проблемы противостояния конфессиональной и светской духовной культуры, тематика «экологии духа» ставится и авторами, обсуждающими проблемы современных эзотерических, оккультных движений. Отмечается, что экономическая нестабильность и слом прежней идеологии порождают мировоззренческую катастрофу, утрату нормального мировосприятия, основанного на знании, эмпирическом опыте и ценностных ориентирах личности. «Пора серьезно задуматься о защите человеческого духа в масштабе всей нации? об экологии человеческой духовности». С.Ф.Минакова пишет об «экологии личности» как истоке экологии природы.

Данные публикации только констатируют факт трансформации современного массового сознания России, вольно или невольно направляя стрелы критики не столько против экономических, политических и идеологических факторов современной российской жизни, сколько против оккультизма, целительства, гадания, парапсихологии и тоталитарных сект. Такой подход опирается на субстратное понимание духовных феноменов, представляемых как нечто статичное и неизменное. В действительности же данные феномены характерны и для стран с развитой экономикой, их бытие отвечает определенным социальным потребностям, которые необходимо корректно исследовать.

Подлинная «экология духа» не предполагает «сани-тар-ных мер» или «очистительных сооружений» против «загрязнителей» духовного пространства, опирающихся на scientistico-натуралистические иллюзии и веру в возможность обретения «чистоты» методом варфоломеевских ночей. Иррационализм самосознания будет постоянно воспроизводиться нашей наличной социальной действительностью. В этой связи уместно будет вспомнить и триаду Б.Малиновского (магия?наука?религия), и другие антропологические концепции, утверждающие невозможность создания стерильно «чистого» человека, абсолютно освобожденного от всего иррационального, от трансцендентного, потустороннего непосредственной данности, от бытийствующего самого по себе, от начала бытия в той или иной его мировоззренческой интерпретации индивидом или социальной группой.

Сказанное не означает призыва вернуться в миф, или забыть фундаментальные особенности современной науки и традиционных конфессий, объективные трудности налаживания взаимопонимания и поиска путей преодоления накопившихся предрассудков, взаимных претензий и подозрений. Гуманизм отнюдь не тождественен безличности или беспринципности, «протеевскому» метаморфизму убежденности в своей правоте или духовной всеядности. Гуманизм представляет собой новый тип образа жизни человечества, характеризующийся принципиальной, неустранимой плюралистичностью, чреватой постоянной возможностью утверждения нового монизма, новой формы универсальной мироориентации, нового концептуального субстанционализма, самоутверждающихся только посредством свободного и искреннего приятия. Гуманизм сам по себе отнюдь не беспроblemен. Он несет в себе опасность крайностей индивидуализма и мультикультурализма, отрицания ценностей традиционных форм мироотношения и миропонимания. «Отлучив человека от всего

остального мироздания, западный индивидуализм лишил его защиты. Человек, верящий в безграничность своих возможностей, обречен на самоуничтожение», ? предупреждает К.Леви-Строс.

Э.Фромм, один из ярких гуманистов нашего времени, писал о необходимости диалога как средства обретения подлинности, где гуманизм не есть некая доктрина, которую можно изучить или привить, но именно «общение».

«На-стоящее общение ? это не переубеждение и не спор, это скорее обмен. Причем совершенно не имеет значения, кто прав и даже нет нужды, чтобы сказанное было безусловно выдающимся. Но вот что воистину важно ? так это чтобы все сказанное было настоящим, подлинным», ? пишет он.

Гуманизм выступает естественным современным продолжением развития человеческой традиции. Традиция может быть адекватно понята только как самообновляющаяся и самосохраняющаяся субстанция человеческого бытия в мире. Традиция не может быть полностью отождествлена с той или иной конкретно-исторической системой миропонимания, с определенным символизмом текстов, поведения и организаций, она всегда шире и глубже всех локальных форм.

Л.А.Микешина и М.Ю.Опенков, анализируя современные проблемы гносеологии, отмечают их созвучие тенденции постмодернизма, ибо «...постмодернизм избегает всех форм монизма и универсализации, не приемлет единой общеобязательной утопии и различных явных и неявных форм деспотизма, критически относится не только к позитивистским (логицистским) представлениям, но к идеалам и нормам классической науки, науки Нового времени вообще. ... Это предполагает переоценку фундаментализма, признание многомерного образа реальности и множества типов равносущностных отношений, а также неустранимой множественности описаний и "точек зрения", отношения дополнительности и взаимодействия между ними».

Сегодня идет глобальный диалог текстов и их интерпретаций ради будущего универсального текста. Еще не создан тот язык, на котором должен быть написан этот текст, но уже есть множество «языков», которые стремятся прийти к согласию через неизбежный конфликт, противостояние. Имен-но здесь и может проявиться сама наша воля к этому согласию, ибо без нее, вне живого диалога бытие никогда не откроется нам во всем своем единстве и целостности.

Диалог уже становится «центральной метафорой нашей цивилизации» . Диалог древнее речи, которая сама лишь функция этой подлинной субстанции бытия человека в мире. Именно в диалоге обретают смысл и значения сами термины, которыми мы стремимся «символизировать» свое стремление преодолеть отчужденность от других людей и мира, от космоса и бытия. Важно только не терять «эко-логической структуры» этого диалога, его естественно-ис-то-рической системности, где новое не отбрасывает старое, но перетолковывает его на свой лад. Здесь элемент, слово определяют структуру целого, а соответствующее имманентное целое задает структуру элементов, их характеристики и функционирование.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Религиоведение встало сегодня перед вызовом современности, требующей разработки методологии исследования сущности и проявлений религии, способствующей диалогу конфессий, культур и традиций на основании признания как незыблемости свободы совести каждого индивида, так и уважения к ценностям культурных и конфессиональных традиций.

Диалог выступает единственной альтернативой нетерпимости, фанатизму и конфронтации любого рода. Возможность диалога основывается на единстве человечества, на понимании традиций как уникальных символических систем, обеспечивающих идентификацию и социализацию индивидов, и на воле к преодолению веками складывавшихся предрассудков и конфронтационных стереотипов.

Религиоведческие знания длительное время накапливались в составе мифологических, теологических и философских представлений о религии как выражение бытия человека в мире. Исследование религий носило апологетический характер, имея целью представить только свою конфессиональную систему в качестве абсолютной, дискредитируя остальные. Самостоятельность религиоведение обретает в XIX веке как объективное изучение многообразия конкретных религий. Поляризуются конфессиональные и философские объяснения сходства и различий многообразия вероисповеданий. Гегель разрабатывает теоретическое учение о Мировом Духе, этнография и социология утверждают равнозначность самобытных духовных традиций, преодолевая евроцентризм гегелевской теории и христоцентризм конфессиональных апологетических систем. Утверждается функциональное понимание религии, полагающее ее функцией индивида и общества. Поляризуются

Философия религии Е. Аринин [filosoff.org](http://filosoff.org)  
эмпирический и теоретический уровень религиозных исследований.  
Этнографические и психологические описания обобщаются в антропологических и социально-политических теоретических концепциях.  
Разрабатываются понятия «элементарного явления», субстрата религии, имеющего денотатное и коннотатное значения. Денотатом этого понятия выступает общая «устремленность к незримому», интерпретируемая как «отношение к Богу», «отношение к сакральному» или «вера в сверхъестественное». Данная коннотативность определяется социальными факторами ? интересами индивидов и организаций, определяющих конкретный смысл истолкования универсального денотативного отношения. Элементарное явление перестает восприниматься в качестве субстрата, неизменных «личностных убеждений», переосмысливаясь в функцию, производное социальных отношений, порождающих и воспроизводящих те или иные убеждения.  
Важным концептуальным достижением стало утверждение христианством нового образа Бога, именуемого единственно неизменным субстратом бытия, дифференцируются понятия «субстрата» и «субстанции», обозначающие характеристики Бога ? Его неизменность и творческую деятельность.  
Формирование светской философии и науки творчески развивало понимание универсальных субстратных оснований явлений бытия в рациональных терминах логики, физики и математики. Дж.Локк противопоставляет понятия «субстрата» и «субстанции», полагая субстратом бессознательные субъектно-личностные психофизиологические «пред-по-сыл-ки» рациональных идей. Разделению онтологического и гносеологического содержания понятия «субстрат» способствовали последующие работы Дж.Беркли, Д.Юма и И.Кан-та, обосновавших различие объективного и субъективного аспектов познания. Формируется понимание значения свободы совести и толерантности как права личности на свое понимание сакрального и уважения таких же прав за другими.  
Шеллинг и Гегель показывают соотносительность понятий «субстрата» и «субстанции», натуралистического и теистического мировоззрений и их предпосылок в субстанционально-системном диалектическом идеализме.  
Опасательное религиозное стремление выявить субстрат, минимальный набор эмпирических характеристик религии как таковой, разрабатывая объективную классификацию феноменов духовной культуры. Субстратный подход в современной науке играет роль методологии редукционизма, сведения сложного и многостороннего к простому и элементарному. Религия выступает как элементарное профессиональное или субъективное мироотношение.  
Феноменологические и герменевтические методологии выявляют дополнительные к традиционным описательным аспекты религии, позволяя многосторонне исследовать основания тех или иных элементарных явлений. Субстратные особенности религии исследуются в плане их генезиса, тех социальных функций, которые их обуславливают, продуктами которых они являются. Субстратной, или элементаристской, методологии противопоставляется функционалистская, как дополнительная к ней. Анализ эмпирического сходства религий дополняется анализом социальных функций тех или иных элементарных явлений религиозности как форм «отношения к сакральному».  
Религия при этом отождествляется с духовностью и духовной культурой как таковой. Многокачественность феноменов духовной культуры приобретает сугубо соотносительное значение, релятивизируясь и теряя общую значимость, выступая как взаимозаменяемые функциональные аналоги. Исследование разнообразных форм духовной культуры приводит к разработке концепций макроэволюционного уровня. Это достигается выходом на собственно философский уровень религиозного анализа, где религиозное непосредственно выступает как сфера диалога между носителями различных убеждений и мировоззренческих традиций, между представителями разных форм жизни современного общества. В ходе такого диалога выявляются категории корректного и толерантного анализа бытийственного отношения личности и мира.  
Феноменология и герменевтика обосновали понимание основания религии как логического субъекта, трактуемого как фундаментальный личностный интерес к незримому, трансцендентному, как внеисторическую структуру, самовоспроизводящуюся в конкретных эмпирических «религиях», «мифологиях» или «идеологиях» как ее функциях. Се-миотика, кибернетика и общая теория систем трактуют религию как функциональную систему прямых и обратных связей, самосохраняющуюся и развивающуюся подобно иным функциональным системам, изучаемым в социальных, биологических и технических науках.  
Христианское тринитарное богословие стало первой формой методологического разделения принципов сущностного познания на субстратные и субстанциональные. Субстратный принцип предполагает сведение уникального (единичного) к общему (родовому), тогда как субстанциональный ? к системному, где единичное выступает как уни-кальность, несравнимая с другими единичностями как уникальностями, где особенное не редуцируется к

общему, а общее не поглощает уникальное. Традиционному сведению явлений действительности к физическим, субстратным или духовным, «эйдетическим», функциональным, бессубстратным «родовым основаниям», или сущностям, капподокийскими богословами была противопоставлена формула «едино—сущия ипостасей».

Уникальность и общность впервые были поставлены в положение равных партнеров по диалогу, возможное только при признании абсолютной ценности каждого из партнеров. Уникальность выступает как необходимая предпосылка системности как экологичности. Истина превращается в живой и искренний диалог имманентных уникальностей, убеждения которых перестают быть поводом для расколов, фанатичного преследования или унижения достоинства друг друга именно как особенных.

Субстратному и функциональному редукционизму субстанциональный подход противопоставляет герменевтику уникальных бытийственных ситуаций специфических измерений реальности, глубинного диалога «Я и Ты», субъективности и объективности. Схематическим формально-логическим дефинициям и конфронтации убеждений здесь противопоставляется живое бытие в атмосфере сопереживания, открытости и доверия, поиска коммуникативных средств взаимопонимания.

Экология духа утверждает как концептуальный принцип субстанционального понимания явлений действительности в их историческом и географическом бытии. Она предполагает толерантность, веру в единство человечества и волю к взаимопониманию, опирается на рационализм, конструктивное познание мира, демократическое устройство общества, творческий традиционализм, сознающий ценность и значимость опыта предыдущих поколений, свободу совести и трансцендентализм как убеждение в сложности бытия и открытости символических коммуникативных средств его выражения в языке.

Экологии духа глубоко созвучен подход, развиваемый в новом поколении учебных пособий, где «изложение взглядов философов, исследователей дается без оценочных примесей с намерением дать читателям как можно более точное представление о самих этих взглядах. Теория религии предстает как синтез философского, социологического, феноменологического, герменевтического и иного рассмотрения объекта». Основанием синтеза и диалога выступает конфликт между интерпретациями религии в трех основных измерениях, трех плоскостях? генезиса, существования и смысла (сути). Эти плоскости образуют континуум субстратных, функциональных и субстанциональных дефиниций религии как целого.

## ПРИЛОЖЕНИЕ

### Номинальные дефиниции

1. Религия, рассматриваемая в ее отношении к обществу, которое бывает или общим, или частным, может быть тоже разделена на два рода, именно: религия человека и религия гражданина. Первая – без храмов, без алтарей, без обрядов, ограниченная чисто внутренним почитанием всевышнего Бога и вечными обязанностями морального свойства – составляет чистую и простую религию Евангелия, истинный теизм... Другая, введенная в одной стране, дает ее богам, ее специальных патронов – покровителей; она имеет свои догматы, свои обряды, свой внешний культ, установленный законом; исключая единственную нацию, которая ей следует, все для нее неверные, чужие, варвары... (Ж. Ж. Руссо)

2. Слово «религия» – слово, которым до недавнего времени в глазах огромного большинства охватывалась вся духовная жизнь, и потому только грубый материализм может нападать на сущность этой, к счастью вечной, потребности нашей природы. Нет ничего более вредного, чем вошедшие в привычку нормы языка, из-за которых отсутствие религиозности смешивается с отказом от присоединения к то-му или иному верованию. Человек, всерьез относящийся к жизни и использующий свою деятельность на достижение какой-либо благородной цели, – это человек религиозный... Для огромного большинства людей установленная религия есть единственная форма сопричастности культу идеала. ...религия, будучи неотъемлемой частью человеческой природы, является в своей сущности истинной... религия – запечатленный в душе человека явственный знак его высшего предназначения... скрывающееся в нас представление о божественном мире. (Э. Ренан)

3. Определение того, что «есть» религия, не может быть дано в начале исследования такого типа, каким является наше, – оно может быть дано только в его конце. Однако нас здесь вообще интересует не «сущность» религии, а условия и взаимодействия совместной деятельности определенного типа, понимание которой возможно только исходя из субъективных переживаний, представлений, целей отдельного человека – из «смысла» деятельности, так как внешний ее характер чрезвычайно многообразен. (М. Вебер)

4. ...мы... обычно употребляем термин «религия» в четырех довольно разных значениях... Во-первых, в значении личной набожности... Во-вторых и в третьих, ...открытой системы верований, или обычаев, или ценностей, или чего-то подобного. Такая система имеет протяженность во времени, определенное отношение к пространству, связана с определенной общиной и специфична. Эта система может рассматриваться как идеальное, или как эмпирическое, историческое и социальное явление. ... Четвертое отличает религию от других аспектов человеческой жизни, таких как искусство или экономика. (W.C.Smith)

5. Религия – понятие, используемое для обозначения: 1) класса всех религий; 2) общей сущности всех феноменов, относимых обычно к «религиозным»; 3) трансцендентного или посястороннего идеала, проявлением которого являются основные религии; 4) че-ло-веческой религиозности как образ жизни, который может сопровождаться или не сопровождаться вероисповедальной системой и культовой практикой. (The Wordsworth Dictionary of Beliefs & Religions)

6. Можно, конечно, предпринять сугубо теоретическое исследование на хрестоматийную тему «Что такое религия?». Однако, как известно, религии «вообще» не существует, как и нет «вообще» верующего, имеются конкретные конфессии, церкви («исторические религии») и их последователи, отношения между которыми, кстати сказать, особой теплотой, как правило, не отличаются. «Религия» же – это абстракция, рабочий инструмент теоретического анализа. Тем самым рассуждения о религии как таковой способны зафиксировать лишь весьма примитивные и плоские суждения, которые, сохраняя видимость универсальности, едва ли помогут объяснить конкретные перипетии нашего свихнувшегося бытия. ...религия, ...вера в Бога – это неотъемлемый и исторически закономерный компонент человеческой культуры, особая «наука жизни», удовлетворяющая фундаментальные потребности общества и личности. (Л.Н.Митрохин)

Реальные, или содержательные дефиниции

А. Религия – это отношение, включающее в себя человека

А-1. Отношение Бога (священного) и человека

1. Религия (religio)... то, что должно быть чисто и свято воздаваемо богам, имеет смысл, если только они замечают это и если есть роду человеческому от бессмертных богов некое воздаяние. ... Не только философы, но и предки наши делали различие между религией и суеверием. ...так же как следует распространять и поддерживать религию, которая сочетается с познанием природы, так суеверие следует вырывать со всеми его корнями. (Цицерон)

2. Религия – это связь с Богом посредством благочестия. (Лактанций)

3. По наиболее древнему и принятому объяснению религия есть взаимоотношение между Богом и человеком. (Полный православный богословский энциклопедический словарь)

4. Религия – связь с Высшим, со Святым, открытость и доверие к Нему, готовность принять в качестве руководящих начал своей жизни то, что исходит от Высшего и открывается человеку при встречах с ним. (Л.И.Василенко)

А-2. Поклонение, религиозность, исповедание, единство внешнего и внутреннего

1. Религия есть «исповедание личного, духовного, совершенного надмирового Начала – Бога». «Религии» в этом смысле противопоставляются «формы ее вырождения» – шаманство, магия, колдовство, вера в астрологию, сциентологию, йогу, философию, социологию, этику. (О вере и нравственности по учению Православной Церкви)

2. философия и религия... – одно и то же проявление Мирового Духа в объективной и субъективной формах, обе они – «служение Богу», различающееся только своими методами, но не предметом осмысления. Конкретные «опре-делен-ные религии, правда, не составляют нашей религии, но в качестве существенных, хотя и подчиненных моментов... они содержатся и в нашей религии. Следовательно, мы видим в них не чужое, а наше, и понимание этого заключает в себе примирение истинной религии с ложной». (Г.В.Ф.Гегель)

3. ...преклонение есть сущность религии... (К.Тиле)

4. Религия есть «умиловивление и умиротворение сил, стоящих выше человека, сил, которые, как считается, направ-ляют и контролируют ход природных явлений и человеческой жизни». Как таковая религия «состоит из теоретического и практического элементов, а именно из веры в существование высших сил и из стремления умиловивить их и угодить им». (Дж.Фрезер)

5. Религия есть «организованное поклонение высшим силам» (включающее в себя три общих элемента – веру, представления и культ). (С.Н.Трубецкой)

А-3. Обряды, культы



1. ...обряды и обычаи были, строго говоря, сущностью древних религий. Религия в первобытные времена была не системой верований и практических приложений к ним: это была совокупность строго фиксированных традиционных обрядов, которые каждый член общины считал обязательным для себя. Люди не были бы людьми, если бы они согласились делать что-либо, не имея для этого оснований в древней религии, таким основанием была не первоначально сформулированная доктрина, а практика, предшествующая доктрине. ...религиозные институты древнее религиозных теорий. Для нас, живущих сегодня, религия – это прежде всего личное убеждение и осознанная вера, но для древних она была частью общественной жизни и сводилась к установленным формам... (У.Робертсон-Смит)
2. ...«религия сама по себе является практикой», и поэтому «сущность религии заключается почти исключительно в обычаях и обрядах» (А.Грант)

## Б. Религия есть человеческий феномен

### Б-1. Вера

1. Религия – вера, духовная вера, исповедание, богочитание или основные духовные убеждения. (В.Даль)
2. Целесообразнее всего будет просто принять за определение минимума религии верование в духовных существ. (Э.Тайлор)
3. ...мы будем понимать под религией веру в существование Интеллекта или внечеловеческих Интеллектов, которые не зависят от материального механизма мозга и нервов и которые могут оказывать более или менее сильное влияние на судьбы людей и на природу вещей. (Э.Лэнг)
4. Под религией мы понимаем все те явления, которые от других (этических, эстетических, политических и им подобных) отличаются именно как религиозные, т.е. все то, в чем человек выражает свою веру в сверхъестественную силу и что он делает, чтобы поддержать свою связь с ней. Практика колдовства и заклинаний сюда, строго говоря, не относится... (К.Тиле)
5. Я не могу найти выражения лучше, чем «религия» для обозначения веры в рациональную природу реальности, по крайней мере той ее части, которая доступна сознанию. Там, где отсутствует это чувство, наука вырождается в бесплодную эмпирию. (А.Эйнштейн)
6. ...религия и научный социализм, коммунизм, абсолютно несовместимы, как несовместимы вера и знание. (И.Степанов)
7. Религия есть вера в людских сердцах. (W.C.Smith)
8. Религия выступает как система верований, «не-эмпирическая и ценностная», в отличие от науки, «эм-пирической и неценностной». Им противостоят идеология как «эмпирическая и ценностная» и философия как «не-эмпирическая и не-ценностная» системы взглядов. (Т.Парсонс)
9. Специфика религии состоит не просто в наличии в сознании образов и представлений о сверхъестественном (такие образы могут присутствовать и в нерелигиозном сознании, например в художественных произведениях), а в вере в сверхъестественное. ... Верующий человек не только верит в реальное существование сверхъестественных сил и существ, он верит в то, что эти силы и существа могут повлиять на его жизнь, его судьбу. Поэтому он стремится как-то воздействовать на сверхъестественные существа, задобрить их. (Теория и практика научного атеизма)

### Б-2. Способность познавать, постигать, мировоззрение, форма общественного сознания, символизация

1. Истинная религия, важная для всех людей всегда и повсюду, должна была бы быть вечной, всеобщей и очевидной; но нет ни одной религии с тремя этими признаками. Тем самым трижды доказана ложность всех. (Д.Дидро)
2. Никакая философия в мире и никакая религия (яв-ляющаяся не чем иным, как видом философии) никогда не могут вывести нас за пределы обычного опыта или дать нам правила поведения, отличающиеся от тех, к которым приводит нас размышление над обыденной жизнью. (Д.Юм)
3. ...понятие религии используется и в другом смысле. Так же как человек обладает даром речи независимо от всех исторических форм языка, он обладает способностью верить, независимо от всех исторических религий. ...религия ...спо-соб-ность ума или предрасположенность, которая независимо от чувства или разума, а иногда даже вопреки им дает возможность человеку постигать Бесконечное под различными именами и в разнообразных формах.., она лежит в основании более поздних и формальных «символов веры». (М.Мюллер)
4. При беспристрастном критическом сравнении и оценке оказывается, что религия и суеверие отличаются друг от друга лишь особой «формой веры» и внешней оболочкой исповедания. При ясном свете разума очищенная вера в чудеса самых свободомыслящих церковных религий оказывается – поскольку она противоречит твердо установленным и общепризнанным законам природы – таким

же неразумным суеверием, как и грубая вера в привидения первобытных фетишистических религий, на которые первые взирают с таким высокомерием. (Э.Геккель)

5. ...религия это универсальный социоморфизм. ...рели-гия есть в фантастической и символической форме физическое, метафизическое и моральное объяснение всего существующего по аналогии с человеческим обществом. ...религия – это универсально-социологическое объяснение мира в мифической форме. (М.Гюйо)

6. ...Всякая религия является не чем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, – отражением, в котором земные силы принимают форму неземных. (Ф.Энгельс)

7. Религия есть совокупность общих идей, сначала обращенных в волшебные метафоры, потом кристаллизованных в ритуальный агрегат; эти последние и являются единственным материалом, с которым считаются трансцендентные дельцы, фабрикующие верования сериями. (А.Барбюс)

8. Религия – несовместимые с научным миропониманием взгляды и представления, основанные на убеждении в существовании божественных сил, управляющих миром. (Сло-варь современного русского литературного языка)

9. Религия «является не чем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни» – указывал Энгельс в 1878 году. Однако современная наука должна рассматривать религию не только как отражение в области идеологии этого крайнего ничтожества – человека, но и как выражение его протеста против фактического его убожества, которое не исчезнет до тех пор, пока человек не сделает свои отношения с силами природы такими же разумными, какими он желает сделать свои отношения с силами природы. (Д.Донини)

10. ...религия относится к формам общественного сознания, т.е. представляет собой один из способов отражения человечеством общественного бытия. Спецификой религиозного отражения является мысленное расчленение окружающего мира на две части: естественную и сверхъестественную – с выделением сверхъестественной части на первое место, признанием за ней основополагающего значения. (Н.С.Гордиенко)

11. Религия – мировоззрение и мировосприятие, связанное с соответствующим поведением и своеобразными действиями, основанными на вере в существование бога или богов. Священного мирового разума, т.е. той или иной разновидности сверхъестественного. Будучи извращенным сознанием, религия не беспочвенна: в ее основе бессилие человека перед могуществом не подвластных ему естественных и общественных сил. Ведь связанное с религией мировоззрение, миросозерцание есть не что иное, как фантастическое отражение в головах людей тех вполне земных, реальных внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, но отражение перевернутое, ибо в нем земные силы принимают форму сил неземных. (А.П.Бу-тенко, А.В.Миронов)

12. В процессе своей работы многие ученые... сталкиваются с фактами, которые относятся к особой категории исторических данных, так как они несут религиозную или культовую окраску. Некоторые люди склонны рассматривать подобные религиозные «знаки» и «символы» в качестве ключа к разгадке значения определенных событий, как своего рода источник этих значений. ...подобные знаки и символы могут быть объединены в целые системы, носящие культовую окраску и которые мы чаще всего называем «религией». Подобные системы предлагают своим последователям определенную схему значений, в которую укладывается жизнь людей. Одним из основных назначений науки о религии... является изучение религиозных интерпретаций, которые определенные группы людей придают событиям реальной жизни. (J.waardenburg)

13. Религия есть преломление Бытия в сознании людей, но весь вопрос в том, как понимать само это Бытие. Материализм сводит его к неразумной природе, религия же видит в его основе сокровенную Божественную Сущность и осознает себя как ответ на проявление этой Сущности. (А.Мень)

14. Никто не может как следует понять религию, если он понимает ее как суеверие, иллюзию или пугало. Религия является постижением предельной реальности... любое изучение религии является предельным анализом теологии, в том смысле, что оно связано не только с историческими или психологическими феноменами, но и также с опытом отношения к трансцендентной реальности. (Heiler)

15. ...религия и наука... выполняют в целом абсолютно различные функции. Функция научного языка в прогнозировании и контроле природы; функция религиозного языка в выражении самодисциплины, нравственного долга и жизненной ориентации. ... Религиозные верования могут пониматься как полезные фикции, выполняющие важные функции в человеческой жизни, которым, однако, не принадлежит право создавать какие-либо суждения. ...«полезная фикция» будет рассматриваться не как ложная, ... а как ни истинная, ни ложная. (J.G.Barbour)

Б-3. Чувство страха, зависимости, переживание набожности, целостности, трансцендентности

1. Страх перед невидимой силой, придуманный умом или воображаемый на основании выдумок, допущенных государством, называется религией, не допущенных – суеверием. А если воображаемая сила в самом деле такова, как мы ее представляем, то это истинная религия. (Т.Гоббс)
2. Сущность религии составляет целостное переживание своей связи с Богом, живое чувство зависимости индивида от высших сил. (Ф.Шлейермахер)
3. Основу религии составляет чувство зависимости человека; в первоначальном смысле природа и есть предмет этого чувства зависимости, то, от чего человек зависит и чувствует себя зависимым. (Л.Фейербах)
4. ...истинную сущность любой религии составляет именно мистериальное, и там, где во главе культа, как и во главе вообще жизни, стоит женщина, как раз мистерия будет окружена особой заботой и предпочтением. Залогом того – ее естественная природа, которая неразрывно соединяет чувственное и сверхчувственное, и ее тесное родство с природной жизнью – жизнью живой плоти, вечное умирание которой пробуждает глубокую боль, а с ней – прежде всего потребность в утешении и возвышенную надежду... (И.Бахофен)
5. В этом настроении, в этой набожности, которая есть состояние духа, по праву усматривали сущность религии. (Сабатье)
6. Для простых людей «религия», какой бы особый смысл они ни вкладывали в это слово, всегда означает серьезное состояние ума. (У.Джемс)
7. Под культурой мы в конечном счете понимаем не что иное, как совокупность всего того, что человеческое сознание, в силу присущей ему разумности, вырабатывает из данного ему материала. ...религия не соответствует никакой особой области разумных ценностей; ... свои разумные основания она заимствует у логических, этических и эстетических содержаний. Единственное разумное основание, присущее именно религии как таковой, сводится к требованию пережить совокупность всех разумных ценностей в абсолютном единстве, недостижимом ни для одной из форм нашего сознания. (В.Виндельбанд)
8. Религия, по самому буквальному и первоначальному своему значению, есть чувство связи с целым, с абсолютным, и необходимости этой связи для возможности духовной жизни, духовного самосохранения. ... Религия есть опознание Бога и переживание связи с Богом. ... есть переживание трансцендентного, становящегося постольку имманентным, однако при сохранении своей трансцендентности, переживание трансцендентно-имманентного. (С.Н.Булгаков)

Б-4. Порождение человека в общем, функция человека

1. Человек создает религию, религия же не создает человека. А именно: религия есть самосознание и самочувствование человека, который или еще не обрел себя, или уже снова себя потерял. Но человек – не абстрактное, где-то вне мира ютящееся существо. Человек – это мир человека, государство, общество. Это государство, это общество порождают религию, превратное мировоззрение, ибо сами они – превратный мир. Религия есть общая теория этого мира, его энциклопедический компедиум, его логика в популярной форме, его спиритуалистический *point d'honneur*, его энтузиазм, его моральная санкция, его торжественное восполнение, его всеобщее основание для утешения и оправдания. (К.Маркс)
2. Что же такое христианство? Ответ: как и всякая другая религия, оно есть творение человека. (А.Бабель)
3. Религия является особой установкой человеческого ума, ...внимательное рассмотрение, наблюдение за некими динамическими факторами, понятиями как «силы», духи, демоны, боги, законы, идеи, идеалы – и все прочие названия, данные человеком подобным факторам, обнаруженным им в своем мире в качестве могущественных, опасных... «рели-гия» – это понятие, обозначающее особую установку сознания, измененного опытом нуминозного. (К.Г.Юнг)
4. Если в каком-то смысле можно сказать, что религия состоит в очеловечивании природных законов, а магия – в натурализации человеческих действий, то есть в истолковании определенных человеческих действий как составной части физического детерминизма, то здесь речь идет не об альтернативе или об этапах эволюции. Антропоморфизм природы (в чем состоит религия) и физиоморфизм человека (как мы определили бы магию) образуют постоянные составляющие, меняется лишь их дозировка... Нет религии без магии, как и магии, которая не подразумевала бы зерно религии. (К.Леви-Строс)
5. Религия – особая система духовной деятельности людей, специфика которой определяется ее направленностью на иллюзорные сверхъестественные объекты. (Научный атеизм)

Б-5. Невроз, биологическая реакция

1. Религию ... можно ... считать общечеловеческим навязчивым неврозом, который ... коренится в Эдиповом комплексе, в амбивалентном отношении к отцу...

(З.Фрейд)

2. ...религия ... есть защитная реакция природы против разлагающей силы ума. ... Это защитная реакция природы против того, что может быть угнетающим для индивида и разлагающим для общества в деятельности ума. (А.Бергсон)

3. Религия представляет кульминацию основной тенденции организма реагировать особым образом на те или иные положения, в которые его ставит жизнь. (Г.Хокленд)

В. Религия – самовоспроизводящееся основание, управляющее индивидом

В-1. Основание как Бог, трансценденция, истина, сила

1. В мире всегда была только одна религия, источником ее – Бог. Все религии состоят по началу своему и по основам вероучения в связи с этой единственной и откровенной религией. (В.Гетте)

2. Религия рассматривается как трансцендентная, автономная реальность, которая, как таковая, оказывает воздействие на человеческое общество. Социология религии может постичь религию только в ее социальном проявлении. Сущности религии находится поэтому вне анализа социологии. Вопрос о сущности религии – это дело теологии или философии религии. (П.Врихов)

3. Религия есть высший и благороднейший деятель в воспитании человека, величайшая сила просвещения, между тем как внешние проявления веры и политическая своекорыстная деятельность суть главные препятствия движению вперед человечества. Деятельность и духовенства, и государства противоположны религии. Сущность религии, вечная и божественная, одинаково наполняет сердце человека везде, где только оно чувствует и бьется. Все наши исследования указывают нам на единую основу всех великих религий, на единое учение, развивающееся с самого начала жизни человечества до настоящего дня. В глубине всех вер течет поток единой вечной истины. (М.Флюгер)

В-2. Основание как система, культура, совокупность рационального и практического, самовоспроизводящаяся духовность, форма общественного сознания

1. Всякая религия состоит из учения о религиозных истинах, из эстетического их представления с помощью картин, рассказов, преданий, наконец, из воплощения их в символическое действие, в культ. (П.Л.Лавров)

2. ...нет никакого смысла в истолковании религии, как извращения полового инстинкта. ... почему же равным образом не утверждать, что религия – абберрация пищеварительной функции ... Допустим сначала вероятность того, что в религии мы не найдем одной сущности, а встретим многообразие черт, из которых каждая имеет одинаково существенное значение для религии. ...условимся под религией подразумевать совокупность чувств, действий и опыта отдельной личности, поскольку их содержанием устанавливается отношение ее к тому, что почитается Божеством. (В.Джемс)

3. Религия естественно имеет две стороны: сторону рациональную – систему известных идей, представлений и верований, и сторону волевою, эмоциональную, практическую, которая выражается в обрядах, жертвах, посвящениях, заклинаниях и т.д. ...мы будем рассматривать в первобытной религии теорию и практику, учение и культ. (А.Ельчанинов, В.Эрн, П.Флоренский, С.Булгаков)

4. Религия есть единая система веры и деятельности в отношении к священным предметам, то есть вещам обособленным и запретным, веры и действий, которые объединяют в одно сообщество, называемое Церковью, всех, кто их придерживается. (Э.Дюркгейм)

5. В каждом примитивном обществе... всегда обнаруживаются две четко различимые сферы, Сакральное и мирское (Профанное), другими словами, сфера Магии и Религии и сфера Науки. ... Как магия, так и религия зарождаются и функционируют в ситуациях эмоционального стресса, ... пред--лагают выход из ситуаций и состояний, не имеющих никакого эмпирического разрешения, только посредством ритуала и веры в сверхъестественное, .. основаны строго на мифологической традиции и обе существуют в атмосфере чуда, в атмосфере постоянных проявлений чудотворной силы, ... окружены запретами и предписаниями, которые отграничивают сферу их влияния от мира профанного. Что же тогда отличает магию от религии? ...мы определили магию как практическое искусство в сфере сакрального, состоящее из действий, которые являются только средствами достижения цели, ожидаемой как их следствие; религию же – как совокупность самодостаточных актов, цель которых достигается самим их свершением. (Б.Малиновский)

6. Под «религией» я понимаю любую систему взглядов и действий, которой придерживается какая-то группа людей и которая дает индивиду систему ориентации и объект поклонения. (Э.Фромм)

7. ...религия есть духовность, целостная система норм, обязательств и трепетного, благоговейного почитания непостижимых сил, или принципов, дающих жизнь. (P.V.Beck, A.L.Walters, N.Francisko)
8. Религия является формой жизни, это язык, воплощенный в действии, то есть то, что Витгенштейн называет «языковой игрой». Наука является другой такой игрой. Ни та ни другая не нуждается в оправдании... (N.MalkoIm)
9. Религия как форма общественного сознания может быть научно понята лишь как специфическое отражение и порождение... первичной и определяющей социальной структуры. Религия – надстроечная социальная подсистема. Это значит, что генезис, содержание и изменение религиозной надстройки определяются в конечном счете изменениями в сфере общественного бытия. Однако зависимость религии от общественного бытия носит не прямой характер, она опосредуется рядом социальных факторов. (Д.М.Угринович)
10. Религия есть сфера духовной жизни общества, группы, индивида, способ практически-духовного освоения мира и область духовного производства. (А.Ф.Тришин)
11. ...религия представляет собой сложное явление, включающее опыт (нуминозный или мистический), чувства и эмоции, ритуальные действия, моральную практику и т.д... (D.Wiebe)
12. ...религия есть культурная система ...включающая в себя 1) систему символов, которая действует на 2) обоснование влиятельных, широко распространенных и долговременных настроений и мотиваций людей, посредством 3) формулировки представлений об общем порядке существования и 4) придания этим представлениям своеобразной ауры фактичности действительности так, 5) чтобы настроения и мотивации представлялись особенно реалистичными. (С.Geertz)
13. Религия – это система верований и действий, посредством которых группа людей борется с высшими проблемами человеческой жизни. Я считаю целесообразным считать каждого человека религиозным так же, как мы считаем, что он говорит на каком-либо языке. (M.Yinger)
14. ...условимся называть религией любой обособленный набор верований, символов, ритуалов, доктрин, институтов и обрядовых практик, позволяющих носителям данной традиции утверждать, сохранять и прославлять свой, наполненный смыслом, мир. (Религиозные традиции мира)
15. ...религия есть особая система, или группа систем, в которых доктрины, мифы, ритуалы, чувства, институты и другие подобные элементы взаимосвязаны. (The New Encyclopedic Britannica)
16. Религия – мировоззрение и мироощущение, а также соответствующее поведение, определяемое верой в существование –Бога, божества; чувство связанности, зависимости и долженствования по отношению к тайной силе, дающей опору и достойной поклонения. (Краткая философская энциклопедия)
17. Религия – это социальное явление, по своей сущности она представляет собой: 1) необходимый продукт в конечном счете исторически определенного экономического базиса; 2) «верхнюю» часть социальной надстройки некоторых общественно-политических формаций; 3) форму отчуждения человеческой сущности; 4) иллюзорное выражение действительных общественных отношений; 5) фан-тастическое отражение сил, господствующих над людьми в повседневной жизни. ... Религия представляет собой целостность, состоящую из следующих элементов: 1) религиозное сознание; 2) религиозная деятельность; 3) религиозные отношения; 4) религиозные институты и организации. (И.Н.Яблоков)
18. Греческая религия ... в сущности ... и есть фольклор. Различие, которое теперь проводят между религией и фольклором, вероятно, имеет смысл, когда касается такой догматической религии, как христианство, но совершенно его утрачивает, когда его относят к античным религиям. (А.Боннар)
19. Гуманизм есть ...новая религия, но «религия» не в смысле теологии с верой в сверхъестественных богов, не этическая система или научное знание, а «религия» в смысле организованной системы идей и эмоций, связанных с реальным человеком, его судьбой, каждодневными заботами, законом и социальной структурой. (И.В.Девина)
- В-3. Основание как отношение человека с истокам бытия
1. ...религия – не только источник и сильнейший стимул нравственности, но также ее венец и исполнение. Она превращает несовершенное земное создание во что-то целостное, она возвышает нас к вечности, вырывая из страдания и борьбы бытия, подчиненного времени. (О.Пфлейдерер)
2. ...возможно, мы лучше поймем возникновение и нынешнее состояние религии, если во всякого рода отношениях и интересах, находящихся по ту или, напротив, по эту сторону религии мы откроем определенные религиозные моменты, ростки того, что в качестве «религии» обрело самостоятельность и завершенность. Я не думаю, что религиозные чувства и импульсы выражаются только в религии; более того, я полагаю, что они обнаруживаются во

- Философия религии Е. Аринин [filosoff.org](http://filosoff.org)
- множестве связей, как некий элемент, действующий при самых разнообразных обстоятельствах... религии прежде религии... Всякая религиозность содержит своеобразную смесь бескорыстной самоотдачи и эвдемонистского вождения, смирения и возвышения, чувственной непосредственности и бесчувственной абстракции; тем самым возникает определенная степень напряжения чувства, специфическая интимность и прочность внутреннего отношения, встроенность «Einstellung» субъекта в некий высший порядок, который он, однако, одновременно воспринимает как нечто глубоко интимное и личное. (G.Simmel)
3. Религия есть... «вздых угнетенной твари, сердце бессердечного мира,.. дух бездушных порядков,.. опиум народа». (К.Маркс)
4. Религия есть один из видов духовного гнета, лежащего везде и повсюду на народных массах, задавленных вечной работой на других, нуждой и одиночеством. ... Религия – род духовной сивухи, в которой рабы капитала топчут свой человеческий образ, свои требования на сколько-нибудь достойную человека жизнь. (В.И.Ленин)
5. Если онтологически религия есть жизнь нас в Боге и Бога в нас, то феноменологически – религия есть система таких действий и переживаний, которые обеспечивают душе спасение. (П.А.Флоренский)
6. Религия и мифология – обе живут самоутверждением личности, но религия есть «принципиальное самоутверждение, утверждение себя в своей последней основе, в своих исконных бытийственных корнях», «в вечности», тогда как «миф есть разрисовка личности, ...образ личности. (А.Ф.Лосев)
7. Религия есть то, что индивид творит в своем одиночестве... Таким образом, религия есть одиночество, и, если вы никогда не были одиноки, вы никогда не были религиозны. (А.Уайтхед)
8. ... религия есть переход от God the void (Бог-пустота) к God the enemy (Бог-враг), а от него – к God the companion (Бог-товарищ). (А.Уайтхед)
9. ...религия – «это осторожное, тщательное наблюдение того, что Рудольф Отто удачно назвал numinosum, то есть динамического существования или действия, не вызванного произвольным актом воли. Наоборот, оно захватывает человеческого субъект и управляет им; последний всегда скорее жертва, чем творец». (К.Юнг)
10. ...связь религии и философии как связь между встречей с божественным и ее объективацией в мышлении. ... Для религиозного мировоззрения религия есть убежище человека; его родина – непринужденная жизнь «перед лицом Бога». (М.Бубер)
11. Число верующих людей в т.н. «иррелигиозный» период может быть бльшим, чем в «религиозный»... сознание присутствия безусловного пронизывает и направляет все функции и формы культуры. Для такого состояния разума божественное – не проблема, а предпосылка. ... Религия есть животворящий ток, внутренняя сила, предельный смысл всякой жизни, ибо «сакральное» ...возбуждает, питает, вдохновляет всю реальность и все стороны существования. Религия в самом широком и фундаментальном смысле этого слова есть предельный интерес. (П.Тиллих)
12. Религия есть признание человеком некоей высшей силы, управляющей его судьбой и требующей послушания, почитания и поклонения. (Оксфордский словарь)
13. ...религия может быть определена как человеческое отношение к космосу (включая сверхъестественное) как к священному порядку... религию можно понять как человеческую проекцию, так как она сообщается в человеческих символах. Но сама эта коммуникация мотивируется оплотом, в котором метачеловеческая реальность вторгается в человеческую жизнь. (P.Berger)
14. ...христианская религия не является, подобно мифу, одним из видов объяснения мира (системой опыта), а только руководством к истинной жизни, то есть жизни с Богом. ...для христианской веры чудо имеет основополагающее значение, а для мифа это не так. Поэтому вера и называется верой, в то время как мифически мыслящий человек не нуждался в вере; миф был для него только видом повседневного опыта. Эти коренные различия могут быть обобщены при сравнении других мировых религий с мифом. ...миф и религия не одно и то же, но в то время как миф может быть отделен от религии, религия без мифа не существует. (К.Хюбнер)
15. Религия есть то, что дает человеку при соблюдении правил духовной жизни возможность единения с источником жизни, истины и блага – Богом. (Религии мира)
16. ...сущность религии есть встреча человека со святым, синтез священного ужаса и благоговения. (G.Mensching)
17. ...религия... есть отклик человека на Предельное, ... всеобщий интерес к абсолютной, окончательной истине. (J.Nick, W.C.Smith, J.W.Fowler)
18. Религия – это нечто большее, чем система особых символов, ритуалов и эмоций, направленных на высшее существо. Религия – это состояние захваченности чем-то безусловным, святым, абсолютным. В этом смысле она

придает всякой культуре смысл, серьезность и глубину... (Х.Кнохе)

19. Религия – это затронутость человека священными санкциями, энергией, значением, ценностями. (Religions of the world)

20. ...религия не является всего лишь средством совладать с тоской и отчаянием. Скорее, она представляет собой символическую модель, формирующую человеческий опыт – как познавательный, так и эмоциональный. Религия умеет не только умерять тоску и отчаяние, но и вызывать их. Этим я вовсе не хочу сказать, будто религия просто-напросто сводится к «функциям» и «дисфункциям»... Религия имеет дело не столько с опытом конкретных пределов, сколько с предельностью вообще. ...религия основывается на рефлексирующем опыте второго порядка, более общем и отвлеченном, чем конкретно чувственный опыт. Рефлексирующий характер религии, даже самой примитивной, затемняется тенденцией к конкретной символизации и антропоморфизму, которые являются естественными спутниками сильного чувства. ...мы постепенно подходили к определению религии как совокупности символических форм, соотносящих человека с конечными условиями его существования. (Р.Белла)

21. Религия есть голод души по невозможному, недостижимому, непознаваемому... Религия ищет бесконечное. А бесконечное по самому его определению невозможно и недостижимо. (У.Стейс)

22. Религия представляет нам видение жизни. ... Религия начинает с видения, со способа смотреть на вещи, а затем уже она отыскивает те высшие факторы, которые требуются для поддержания этого видения. (Т.Р.Вурке)

23. При изучении религии можно сконцентрировать свое внимание именно на экзистенциальной стороне... В этом случае религией будет называться процесс персонального духовного поиска или конечная цель такого поиска... Кроме того, религию можно определить через предмет ее поклонения... Религию можно рассматривать как идеал, как конечную цель всех человеческих устремлений. (Рели-гиозные традиции мира)

24. Религия и есть способ или совокупность способов достижения человеком Бога, смертным – бессмертного, временным – вечного. (А.Б.Зубов)

25. Религия есть организация жизни вокруг глубочайших проникновений опыта, разнящихся по форме, полноте и ясности и созвучных с окружающей культурой. (The Encyclopedia of Religion)

26. ...религия, ... религиозная вера является в конечном счете верой в сверхсмысл, упованием на сверхсмысл. ...я не могу смеяться по команде. Аналогичным образом обстоит дело с любовью и с верой: ими нельзя манипулировать. Это интенциональные феномены, которые возникают тогда,

когда высвечивается адекватное им предметное содержание. (В.Франкл)

27. 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. ... Религия является особым типом духовно-практической деятельности, в ходе которой познание и практическое освоение мира осуществляются способом, основанным на представлении о решающем влиянии потусторонних сил (связей и отношений) на повседневную жизнь людей.

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке

<http://filosoff.org/> Приятного чтения!

<http://buckshee.petimer.ru/> форум Бакши buckshee. Спорт, авто, финансы, недвижимость. Здоровый образ жизни.

<http://petimer.ru/> Интернет магазин, сайт Интернет магазин одежды Интернет магазин обуви Интернет магазин

<http://worksites.ru/> Разработка интернет магазинов. Создание корпоративных сайтов. Интеграция, Хостинг.

<http://dostoevskiyfyodor.ru/> Приятного чтения!