

Даниил Пивоваров

**Онтология религии: основные
понятия и принципы**

«Алетейя»

2017

УДК 2-1
ББК 86.2

Пивоваров Д. В.

Онтология религии: основные понятия и принципы /
Д. В. Пивоваров — «Алетейя», 2017

ISBN 978-5-906860-22-4

Излагается авторская концепция онтологии религии как теоретического ядра философии религии. Обсуждаются основные понятия и принципы онтологии религии. Через взаимосвязь категорий абсолютного и относительного, отчуждения и освоения определяется сущность религии. Изучаются такие темы, как идея Бога, альтернативные учения о сотворении мира, доказательства бытия Бога, сопряжение вечности и времени, закон природы, философско-религиозные модели человека. Анализируются проблемы религиозной истины, знания и веры, религиозного опыта, взаимодействия науки и религии, языка религии. Для студентов и аспирантов вузов, изучающих религиоведение, философию и культурологию, а также для широкого круга читателей, интересующихся философско-религиозными вопросами.

УДК 2-1
ББК 86.2

ISBN 978-5-906860-22-4

© Пивоваров Д. В., 2017
© Алетейя, 2017

Содержание

| | |
|---|----|
| От автора | 6 |
| Введение | 13 |
| Глава 1 | 15 |
| § 1. Многообразие определений религии | 16 |
| § 2. Интегральная дефиниция и основной вопрос религии | 29 |
| Конец ознакомительного фрагмента. | 39 |

Даниил Пивоваров
Онтология религии: основные
понятия и принципы

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор *Ю. И. Мирошников* (Уральское отделение РАН)

доктор философских наук, профессор *Д. М. Федяев* (Омский государственный университет)

От автора

У каждого народа свои боги – такова формула раннего политеизма. В древности считалось, что любая территория находится под юрисдикцией особого божества и что всякий народ имеет право чтить своих, местных, богов. В те времена религии глубоко пронизывали поры социальных организмов. Когда пришельцы овладевали каким-нибудь городом или государством, они, как правило, терпимо относились к местным культам. Хотя классические религии Египта, Индии, Персии, Греции и т. д. исповедовали многобожие, в них все же было и смутное представление о Едином Первоначале. Идеология иноземных религий мало волновала умы античных мыслителей. Концепции Платона и Аристотеля о природе богов распространялись лишь на греческие религии, верования же других народов эти мыслители расценивали как необъяснимый феномен. Было вполне естественно думать, что расхождения в верованиях аналогичны родоплеменным различиям в языках, одежде и церемониях. Исключение составляли иудейские пророки, для которых все боги, кроме Яхве, суть ложные кумиры.

Широкомасштабные религиозные конфликты начались с появлением мирового христианства и усилились с развитием ислама. Монотеизм иудеев, христиан и мусульман был тесно связан с убеждением в том, что источником иноверия является зло и что ложные религии надо безжалостно искоренять. Идея государственного христианства («Одна империя, одна религия, одна истина») напоминала идею Рима как мировой империи. Средневековье ознаменовано для христиан битвами с язычниками, иудеями и мусульманами. Мало что изменилось в воинствующем противостоянии мировых и национальных религий в эпохи Возрождения и Реформации.

«Никогда злые дела не творятся так легко и охотно, как во имя религиозных убеждений», – утверждает Б. Паскаль.

Основные типы отношений между религиями – это война, вражда, безразличие, переговоры, диалог, сотрудничество, синтез. Одни исследователи цитируют рассуждения античных авторов о религиозных идеях и культах и приходят к выводу о древности науки религиоведения. Другие, напротив, утверждают, что религиоведение как наука возникло не раньше второй половины XIX в. – с работ М. Мюллера и К. Тиле (ведь и само понятие «наука о религии» введено Мюллером). И все же начало религиозной компаративистики положено сочинениями Плутарха, Лукиана, Филона Александрийского и Тацита. Эти писатели первыми сопоставили между собой религии Египта, Персии, Сирии, Греции, Рима, Иудеи.

С наступлением эры мировых религиозных конфликтов компаративное религиоведение пропиталось предрассудками, обусловленными логикой идеологической борьбы: крайним субъективизмом в оценке инакомыслия, фанатизмом, ненавистью к религиям инородцев. В лучшем случае степень ложности чужих верований оценивалась в зависимости от их приближения (или удаления) к «единственно истинной религии», исповедуемой автором классификации.

Чужая религия зло высмеивалась, своей приписывались свойства исключительности и совершенства. И. Гёте писал об этом так:

Прочь, иудей и язычник! – кричит христианский фанатик.
Проклят язычник и гой, – в бороду шепчет еврей,
Христианина на кол, а иудея в геенну! —
В песне турецкой малыш высмеял тех и других.
Кто из них к истине ближе? Реши!
Во дворце твоём, боги, пляшут фигляры —
И я мимо всего прохожу.

Вместе с тем в отношении своей конфессии священники и богословы часто жалуются на низкий уровень религиозной образованности и на маловерие большинства единоверцев. Напряжение религиозного противостояния не могло повышаться бесконечно долго. Идеологическая разрядка, наступившая в Европе с середины XVIII в., приняла форму религиозно-философского вольнодумства и скептицизма. Скептицизм есть «свое иное» фанатизма, закономерная реакция на чрезмерную ортодоксальность. Вольнодумцы и скептики в Англии и Франции восставали против всякой конфессиональной авторитарности и подвергали сомнению истинность всех религий.

В своем сочинении «Христианство без тайн» (1696) Дж. Толанд доказывал, что все религии, кроме языческих, суть выдумки священников, которые ради собственной выгоды обманывают народ. Д. Юм, апостол «естественной религии», наделял свойством истинности только религиозные утверждения, согласующиеся с постулатами нашего разума. Ламетри, Даламбер и Вольтер немало потрудились для того, чтобы враждебное отношение «свободномыслящих» к религии достигло своего апогея. Так, по словам Вольтера, «религия возникла, когда встретились мошенник и глупец». Атеисты начали заученно твердить о религии как «детстве человечества», продукте «чистой фантазии», «невежестве», «обмане народа». Постепенно в Новое время в Европе сформировалась мощная альтернатива монотеизму – атеистический полюс. Наивное атеистическое религиоведение тенденциозно низводило историю религий к истории мировоззренческих заблуждений и игнорировало религиозно-культурные ценности.

В отличие от монотеизма, наивный атеизм выступает против всякой религии, а потому менее предпочтителен в смысложизненном отношении, чем теистическая ортодоксия. В самом деле, если допустить, что хотя бы одна религия истинна, то у человечества все же останется шанс на спасение свыше. Если же согласиться с атеистами XVIII–XIX вв. в том, что все религии Откровения суть выдумки и обман, то надежда на помощь небес вообще утрачивается.

Итак, в Европе XVIII–XIX вв. внутри сравнительного религиоведения противоборствовали два крайних подхода – теистический и атеистический. В их споре с самого начала умирала истина. И теисты, и атеисты брали критерий истинности или ложности верования исходя из собственных конфессиональных предубеждений и сторонились сбора фактов об истории предмета. Суждения о религиях, высказанные, например, французскими энциклопедистами XVIII в., трудно назвать более интеллигентными, нежели речи неистовых христианских теологов Средневековья против еретиков. Однако между названными полюсами было достаточно места для такого религиоведения, которое не имело бы ни сильно выраженного конфессионального характера, ни черт атеистического нигилизма. Компаративистика подобного рода стала постепенно складываться, все более эффективно опосредуя по мере своего роста взаимоотношения между теистическим и атеистическим религиоведением.

Важнейшие предпосылки оформления религиоведения в особую научную дисциплину (англ. *the Science of Religion*; нем. *Religion-Wissenschaft*) – эмансипация философии от теологии и возникновение эмпирической и теоретической истории культуры. Сильным толчком к складыванию исторического метода в религиоведении было возобновление интереса к античным культурам, накопление сведений о Востоке, поставляемых в Европу путешественниками. Масса данных о разных религиях была обобщена в книге А. Росса «Религии мира» (1653, Англия). Несмотря на отсутствие толерантности в оценке иноверцев, ее автор тем не менее признает ряд положительных моментов у многих религий. Б. Спиноза в своем «Богословско-политическом трактате» (1670) представил иудаизм как раннюю стадию христианства. Во Франции, Англии и Германии был опубликован ряд энциклопедий религиозных обычаев и культов. Преодолевая робость в отношении сакральных объектов, классическая философия религии стремилась к объективному, рациональному и идеологически нейтральному описанию религиозного сознания, не принижая при этом учений иноверцев.

Одним из основателей исторической школы в сравнительном религиоведении и синоптической философии был И. Г. фон Гердер, который с 1784 по 1787 г. выпустил в свет три части своей фундаментальной книги «Идеи для философии истории человечества». Рассматривая религии как интегральную часть человеческой истории, Гердер трактует религиозные действия и обряды как естественное выражение конкретных религиозных идей, но вовсе не как изобретения священников или других отдельных людей. Для него человечество – это «золотая цепь культуры», постоянное сопряжение всех народов, в силу чего между разными религиями возникают генетические и функциональные взаимовлияния и заимствования. Гердер описывает прогрессивную эволюцию религиозных идей в единстве присущих им плюсов и минусов. К христианству он относится не с меньшим критицизмом, чем к другим религиям. Цель человечества – истина (путь к которой лежит через заблуждения), но никак не заблуждение.

Гегель в «Философии религии» (1821–1831) предложил схему эволюции религии от ее простейших стадий до христианства как вершины. Как и Гердер, Гегель довольно доброжелательно относится ко всем основным религиям, ведь они для него были формами постижения истины человечеством, вырастающими друг из друга. Гегель опровергает деистов, полагавших, будто самой чистой была религия древних, а религии цивилизованных народов безнадежно испорчены. Т. Карлейль развил исторический метод в психологическом аспекте. Большой вклад в упрочение историцизма внесли англичане М. Мюллер, Э. Тайлор, Д. Фрезер, Ф. Джевонс, датчанин Ц. Тиль, французы А. Ревилье и Э. Ренан и др. В 1876 г. в Голландии возникли первые теологические факультеты с кафедрами общей и сравнительной истории религий. Этому примеру последовали другие европейские страны. Создавались музеи по истории религии, религиоведческие журналы, учебники для вузов.

Казалось, историцизм и есть тот искомый и самый подходящий метод идеологически нейтрального и объективного описания и классификации религий, метод предсказания судеб культуры, подпитываемых теми или иными религиями. Почему бы в таком случае не считать историцистское религиоведение золотой серединой между теистическим и атеистическим религиоведением? Что ж, в известном смысле это утверждение кажется правомерным, поскольку в наше время историцизм уже настолько утвердился в общественном сознании и науке в виде своего рода стиля методологического мышления, что теизм и атеизм сплошь и рядом прибегают сегодня к услугам теории развития.

Вместе с тем, как показал К. Поппер, нельзя не замечать существенных объяснительных недостатков самого исторического метода¹. С 60-х гг. XX в. эволюционистский взгляд неodarвинистов на живую природу подвергается энергичной критике со стороны «научного креационизма» и несколько теряет привлекательность у широкой публики и естествоиспытателей. С конца XX в. в России начался религиозный ренессанс, а государственный атеизм был упразднен.

Наконец, в связи с обострением в мире интереса к фундаментализму и традиционализму идея эволюционного прогресса общества все более уравнивается обратной идеей магистрального общественного регресса. В трудах видных традиционалистов (Р. Геной, Г. Гурджиев, П. Д. Успенский и др.) проводится мысль о том, что подлинными были лишь некоторые древние и ныне исчезнувшие религии либо Русское православие, а все современные массовые религии так или иначе исказили традиции. Поэтому если религиоведы все-таки хотят применять исторический метод, то его нужно, по мнению традиционалистов, нацелить вспять – в прошлое, где и осталось подлинное, истинное.

Таким образом, сейчас вновь обострилась проблема выбора между инструментарием теизма и атеизма, историцизма и антиисторицизма, эволюционизма и традиционализма. В нынешней России исследователь религиозной реальности особенно явственно ощущает эту

¹ См.: Поппер К. Р. Нищета историцизма. М., 1992.

альтернативу, начиная с предложения признать высшую религиозную истину за Русским православием и кончая искушением поискать славянскую подлинность в арийской ведической традиции. Существует ли золотая середина между данными направлениями поиска как возможный их диалектический синтез? Или же религиовед обречен разделять только какую-либо одну из конкурирующих крайних методологий? Скорее всего ответ на этот вопрос остается пока в антиномической форме.

Э. Дюркгейм выдвинул в 1915 г. тезис: «Тот, кто не привносит в изучение религии своего рода религиозное чувство, не может говорить о ней. Он похож на слепца, пытающегося говорить о свете». Но тогда, например, и журналист не может писать о науке, искусстве или политике, если не является ученым, художником либо политиком. Этот тезис Дюркгейма вызывает сомнение, и современному религиоведу, пожалуй, лучше придерживаться известного принципа «интеллектуальной честности» Макса Вебера: учёный-теоретик не обязан быть ни атеистом, ни христианином, ни дьяволопоклонником, но в то же время он должен уметь примерять на себя шкуру каждого из них, дабы понимать их лучше, чем они сами себя понимают. Следует учесть также замечание Н. А. Бердяева: «С научным исследованием религии произошло удивительное явление. Религиозную жизнь начали научно исследовать после того, как перестали верить в её реальность».

Курс по философии религии читается во многих высших учебных заведениях России, но его структура пока окончательно не определилась. В предлагаемом учебном пособии делается попытка систематически изложить наиболее важные темы и проблемы данной дисциплины. Изучение философии религии логично начинать с освоения основных философско-религиозных понятий, знание которых помогает лучше вникать в историю религиозных учений и культов. Предполагается, что студенты уже познакомились с общей философией – онтологией, теорией познания и социальной философией.

Философия имеет много направлений и школ, и вряд ли возможно осветить все многообразие ее проблем в одном учебнике, отвечающем разным убеждениям и мировоззренческим предпочтениям. В лучшем случае студентам надо читать курс «Введение в философию». По той же причине вряд ли возможен устраивающий всех единый учебник по философии религии. Данное учебное пособие написано именно как введение в историю и философию религии; оно не претендует на полный обзор религиоведческой проблематики.

Философии религии – ядро светского религиоведения, притягивающее к себе такие разделы науки о религии, как история религии, психология религии, социология религии. Являясь метасистемой по отношению к религиозной философии, философия религии есть теория религиозного мировоззрения: она описывает сущность религии, ее содержание, структуру, становление, эволюцию. Элементы философии религии постепенно накапливались в философии Античности (Сюнь-цзы, Ван Чун, Ксенофан, Демокрит, Эпикур и др.), Средневековья (Абеляр, Фома Аквинат, Аль-Бируни и др.), Возрождения (Помпонацци, Лоренцо Валла, Бруно, Ванини,

Эразм Роттердамский и др.), а в Новое время эта дисциплина приобретает относительную самостоятельность в трудах Спинозы, Гоббса, Толанда, Канта, Гегеля и др. Голландские религиоведы П. Д. Шантепи и К. Тиле ввели промежуточное звено между философией религии и историей религии – феноменологию религии.

До эпохи Просвещения философия религия преимущественно развивается в форме философской теологии, а позже – в форме философского религиоведения. В средневековой Европе господствует теологический взгляд на религию как Божественное Откровение. Этот взгляд опирается на свидетельства Библии, не проверяемые внешним чувственным опытом, и, согласно ему, есть только одна истинная религия – христианство. В эпоху Просвещения начинаются поиски «естественной религии», свойства которой выводятся не из понятия о Боге, а из природы человека и истории человечества.

Переключение исследовательского акцента на рационально-научное изучение феномена человека (как на предельное основание всякой религии) стимулировало широкий интерес к религиям Востока и обусловило терпимое отношение к ним. Декарт в 1641 г. пишет: «Два вопроса – о Боге и душе – всегда считались мною важнейшими среди тех, которые следует доказывать скорее посредством доводов философии, чем богословия»². Спиноза и Юм четко определили тематику и главные проблемы философии религии, а Кант, Гегель и Шеллинг предложили классические схемы философского анализа религиозных вопросов.

Сам термин «философия религии», обозначающий философские размышления о религии, связан с именем Канта: свою работу «Религия в пределах только разума» (1793) кенигсбергский мыслитель сначала хотел назвать «Religionsphilosophie». Кант изучал религию как отрасль культуры наряду с правом, искусством, наукой. Философия религии опирается не на веру, а на разум, и в этом качестве она стала общепризнанной научной дисциплиной благодаря авторитету Гегеля.

Философия религии существует в трех основных формах: 1) как совокупность мировоззренческих идей внутри какой-либо религиозной системы (например, картина мира в буддизме); 2) как часть той или иной философской системы (например, философия религии в философской системе Гегеля); 3) как относительно самостоятельная философская дисциплина (наряду с философией науки, философией права, философией искусства и т. и.), имеющая такие явно выделенные части, как онтология религии, гносеология религии и праксеология (праксиология) религии.

В данной книге речь идет именно о третьей форме существования философии религии, предметом которой является религиозное мироотношение человека и связь человека с Абсолютом.

Гегель в своем сочинении «Философия религии» пишет: «Предмет философии религии составляет абсолютное, однако не только в форме мысли, но и в форме его манифестации»³. Если, на его взгляд, философия есть «дух эпохи, выраженный в мысли», то философия религии – это концептуализация мифологем своего времени. Можно согласиться с голландским религиоведом К. Тиле (1830–1902) в том, что философия религии, не будучи ни вероисповеданием, ни конфессией, является наукой о религиозном начале в человеке – о человеке как религиозном существе; она изучает сущность религии «вообще»⁴.

В ходе истории возникли три типа философии религии: 1) теология; 2) религиозная философия; 3) философское религиоведение. Большинство современных специалистов считают, что философия религии должна изучать феномен религии через исследование религиозного сознания. Существуют три основных подхода к решению вопроса о том, чем должно заниматься философское религиоведение:

- 1) описывать и анализировать природу религии в контексте общего видения мира;
- 2) защищать либо атаковать те или иные религиозные взгляды в терминах философии;
- 3) пытаться осмыслить язык религии.

Автор следует первому подходу, в ключе которого и написан первый том учебного пособия.

Философия религии – важный раздел философского знания, вне развития которого не могли бы возникнуть величественные образцы и системы западноевропейской и русской философии. Большинство выдающихся русских философов творили в рамках религиозной философии. По-видимому, небеспошвенно мнение, что философия религии пуста без теологии, а теология слепа без философии религии. После 1917 г. философия религии в России, по суще-

² Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950. С. 321.

³ Гегель Г. В. Ф. Философия религии»: в 2 т. Т. 1. М., 1975. С. 224.

⁴ См.: Тиле К. Основные принципы науки о религии // Классики мирового религиоведения. М., 1996. С. 144–196.

ству, прекратила свое существование как официально признанная дисциплина и была вытеснена государственным атеизмом. Этот атеизм представлял собой разновидность воинствующей квазирелигии (социоцентрической религии) с культами избранного вождя, избранного класса пролетариев и избранного советского народа как высшей исторической общности людей. Вместе с тем в теоретических публикациях советских «научных» атеистов подчас проявлялось свободомыслие в форме отдельных элементов светской философии религии.

В ходе религиозной реформации и ретрадиционализации в России философия религии постепенно (с 1990-х гг.) восстанавливается и на законных основаниях преподается в высших учебных заведениях страны. Подобно современному английскому религиоведению, отечественная философия религии должна быть согласована с религиозным плюрализмом в России, чтобы служить адекватной академической основой для успешного межрелигиозного диалога.

Отечественные религиоведы пока не достигли единогласия по вопросу о соотношении философии религии и религиоведения. Так, известный пермский религиовед М. Г. Писманник категорически не признает философию религии специальной религиоведческой дисциплиной. Он заключает: «Если философия религии – философствование, то религиоведение – конкретная наука. Метатеория таковой – уже не сфера философской рефлексии, а конкретно-научное теоретизирование»⁵.

С ним принципиально не согласен, например, ведущий московский религиовед И. Н. Яблоков: «В религиоведении философия религии сама является интегратором, систематизатором, связана с социологией, психологией, феноменологией, антропологией, историей религии. Здесь философия религии выполняет соответствующие методологические и мировоззренческие функции и тем самым обеспечивает соединение разноуровневых и разноаспектных знаний о религии в систему»⁶.

Предлагаемое учебное пособие написано на основе курса, читаемого автором на протяжении многих лет студентам Уральского государственного университета (ныне УрФУ). Текст подчинен логическому методу и имеет синоптический характер. Автор предпочитает антиномический (парадоксальный) принцип анализа философских проблем. Ведь парадокс подобен загадочной улыбке Моны Лизы. Он, как правило, глубже по содержанию, больше утешает и радует, нежели его непротиворечивые однозначные решения.

В соответствии с Законом о свободе совести преподаваемая в государственных учебных заведениях философия религии обязана быть внеконфессиональной и не выражать тенденциозно точку зрения какой-либо отдельной религии, т. е. не впадать в «конфессио-центризм». Этому требованию лучше всего отвечает антиномический подход, специфичный для традиционной русской философской мысли. Суть этого подхода изложена в основном тексте и реализуется как анализ и синтез конкурирующих между собой моделей религиозного мироотношения людей.

Надо помнить о «скандале в философии», т. е. о том очевидном обстоятельстве, что в течение всей истории философии между различными мыслителями так и не было достигнуто согласия по важнейшим мировоззренческим проблемам, в том числе и по вопросу «Реален ли внешний мир?». В философии на каждый тезис всегда найдется свой антитезис, а на каждое утверждение есть свое отрицание. Нет ни одной теории, к которой философы (профессионально занимающиеся «любовью к мудрости») в равной степени относились бы как к общепринятому взгляду. Вместе с тем философию как властвующий в социуме дух справедливо

⁵ Писманник М. Г. Религиоведческие размышления // Религиоведение. 2006. № 3. С. 194–195.

⁶ Яблоков И. Н. Религиоведение и история религиоведения. Дискуссии в отечественной литературе // Религиоведение. 2011. № 3. С. 134.

уподобляют камертону: сам по себе камертон не музыкальный инструмент, но без него трудно в унисон настроить оркестр, составленный множеством наук.

Более выигрышным оказывается синоптическое изложение учебного материала (обзор разных взглядов как одинаково возможных и сильных), нежели навязывание читателю автором собственной («монистической») точки зрения. Однако и в синоптическом освещении проблем философии религии не удастся в полной мере сохранить идеологический нейтралитет и исключить влияние мировоззренческой и конфессиональной ориентаций религиоведа. Привлечение в данной книге сведений историко-религиоведческого плана чаще играет вспомогательную роль.

Главная проблема философии религии включает в себя три взаимосвязанных вопроса:

- 1) есть ли Абсолют?
- 2) познаваем ли Абсолют?
- 3) как надо жить и действовать, исходя из знания об Абсолюте?

В соответствии с этими тремя коренными вопросами академическая дисциплина «Философия религии» должна, по нашему мнению, состоять из трех основных частей – онтологии религии, гносеологии религии и праксе(и)ологии религии. В соответствии с этим делением и построено данное учебное пособие, первый том которого посвящен онтологии религии.

Введение

Всякая философия есть по самому своему существу онтология, по мнению С. Л. Франка. Важнейшим структурным компонентом онтологии является система ее категорий. Под философской категорией ныне понимают универсальное понятие, выражающее какую-нибудь фундаментальную грань природного и/или социального бытия. Традиционные философские категории, вероятно, унаследованы из архаики мифов и древних религиозных учений. Категории суть «символические основы», не выводимые ниоткуда, кроме себя (А. Я. Гуревич). Первая книга в Пятикнижии Моисея (в Торе и Библии) названа Бытием. В ней излагаются представления древних евреев о создании вселенной, Земли и человечества, а также описывается древнейшая история евреев. Многообразны значения понятия бытия в философии религии и теологии.

Онтология— фундамент любой классической философской системы (Парменида, Платона, Аристотеля, Плотина, Августина, Фомы Аквинского, Декарта, Спинозы, Лейбница, Гегеля и др.). Онтология – синоним метафизики, или «первой философии, теологии» (Аристотель). В традиционном смысле метафизика (греч. *τά μετὰ τὰ φυσικά*) значит «следующая за физикой». Таков порядок аристотелевских сочинений: логика, физика, метафизика, этика. Метафизика Аристотеля исследует первые причины и начала бытия. Метафизические проблемы – это «деградировавшие тайны» (Г. Марсель), поддающиеся осмысленному реконструированию прежде всего в рамках символического миропонимания древности.

«Метафизика, – пишет М. Хайдеггер, – есть вопрошание, в котором мы пытаемся охватить своими вопросами совокупное целое сущего и спрашиваем о нем так, что сами, спрашивающие, оказываемся поставлены под вопрос. <...> Метафизика есть предельное вопрошание. Такого рода предельные вопросы суть: Что такое мир, конечность, уединение? <...> В результате (у Аристотеля. – Д. П.) сверхчувственное, метафизическое в привычном понимании оказывается в то же время предметом теологического познания, теологического не в смысле теологии веры, а в смысле теологии разума, рациональной теологии» (выделено автором, разрядка наша. – Д. П.)⁷. Хайдеггер также сообщает, что Фома Аквинский, следуя Аристотелю, «без обиняков» отождествил метафизику с «первой философией» и теологией, а испанский иезуит Ф. Суарес (1548–1617) «берет “мета” в смысле/?*^ и понимает это *post* в смысле перехода со ступени чувственного познания на ступень сверхчувственного»⁸.

В предмет метафизики включаются безусловное единое, мир как целое, вечность, бесконечность, свобода воли и т. п. – все то, что не доступно внешнему чувственному опыту человека. Метафизика стремилась вбирать в себя многие науки (философскую космологию, психологию и др.), поэтому оказалось логичнее называть ее онтологией, учением о бытии. Начало метафизики Б. Рассел увидел в поэме «О природе» Парменида. Э. Жильсон назвал «метафизикой Исхода» библейскую трактовку бытия как единственного доступного нашему мышлению образа Бога; эта трактовка определила наиболее приемлемый результат соединения онтологии и теологии.

Термин «онтология» (от греч. *ὄν*, род. падеж *ὄντος* – сущее и *λόγος* – слово, понятие, учение, т. е. слово о бытии) впервые встречается в 1613 г. в «Философском лексиконе» протестантского неосхоласта Р. Гоклениуса (1613). Немецкий рационалист Х. Вольф объявил онтологию исходным пунктом метафизики и определил ее как умозрительно-дедуктивную дисциплину, постигающую необходимые истины о сущностях вещей. По Гегелю, онтология должна изучать сверхчувственные аспекты мироздания и вырабатывать абстрактные определения сущности.

⁷ Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Вопр. философии. 1989. № 9. С. 122, 133, 147.

⁸ Там же. С. 154.

Ее задачи – исследовать (в тесной связи с гносеологией) соотношение категории бытия с понятиями сущности, существования, реальности, действительности и т. д. Постепенно сложилось множество вариантов онтологии разных степеней общности (богословие, ангелология, теория души, учения об универсалиях, числах, сущностях, монадах, об объектах научного познания и т. д.).

Онтология никогда не была чисто спекулятивной наукой, но опиралась также на индукцию, аналогию, эмпирические знания о мире и человеке. И все же она предпочитала умозрительный метод, стремилась возвысить натурфилософское рассуждение над конкретикой естественно-научных исследований, что привело в XIX в. к серьезному разладу между онтологией и естествознанием. И. Кант доказывал, что теоретическая онтология догматична, не способна дедуктивно выводить истины о бытии, а метафизика (высказывания о «вещах-в-себе») как наука невозможна.

Номиналисты (в особенности позитивисты) усилили критику онтологии, утверждая, что мы можем знать только собственные чувственные данные, содержание нашего сознания, но не мир как иерархию объективных форм существования, порождаемую Абсолютом, Богом. Если онтология и возможна, то исключительно как рассуждения о субъективном существовании, идеальном бытии сознания человека; метафизические суждения же о сверхчувственном бытии якобы бессмысленны. Пересмотру предмета классической онтологии способствовал атеистический нигилизм, который в центр бытия вместо Бога поставил человека, заменил учение об абсолютной реальности философской антропологией и социальной философией. Интерес к традиционной онтологии стал заметно снижаться.

Несмотря на упорное стремление неокантианцев привить широкой публике недоверие и неприязнь к спекулятивным и непрактичным теориям бытия и перекроить на антиметафизический лад классическую онтологию, последняя в конечном итоге брала и всегда будет брать интеллектуальный верх по той простой причине, что практический разум ее критиков, приземленный и часто разрушительный, не способен конкурировать с ней на равных и создавать впечатляющие модели человеческого мироотношения. Вкус к онтологии постепенно возвращается с появлением «философии жизни» (Шопенгауэр, Ницше, Зиммель, Дильтей), аксиологии Шелера, феноменологии Гуссерля, экзистенциализма (Хайдеггер, Сартр, Марсель), критического рационализма (Поппер, Фейерабенд). Вместе с тем онтология все теснее сопрягается с проблемами человеческого существования.

Хайдеггер различил онтическое и онтологическое. Онтическое – относящийся к порядку сущего, к предметно-чувственному миру, в особенности к человеческому бытию (*Dasein*), а онтологический – относящийся к порядку бытия (*Sein*). Бытие есть, согласно Хайдеггеру, условие возможности сущего, предельная смысловая потенция всякого вопрошания. В наши дни онтологические размышления вновь обретают мировоззренческую значимость, востребованы фундаментальными науками. В России интерес к ним особенно велик и обусловлен освоением широкой публикой философского наследия русских религиозных мыслителей Серебряного века.

Глава 1

Связь человека с абсолютным и отчуждение существования от бытия

«Человек ведет двоякую борьбу: за жизнь и за бессмертие» (Н. А. Бердяев), и в этой борьбе важную роль играет религия. Религия – одна из необходимых форм постижения мира и укрепления солидарности людей на основе признаваемых ими конечных смыслов универсума, жизни и совершенствования общества и индивида. Религиозный взгляд на мир – это одна из самых древних попыток узнать и понять мир как целое. Однако главное в религии – не доктрина, а образ жизни и трансформация личности.

Основную структуру религии образуют четыре компонента:

1) верования; 2) конфессиональное поведение и вероисповедные отношения с единоверцами; 3) культ как поклонение святыням (церемонии, молебны, обряды и др.); 4) религиозные организации (церковь, секты и т. д.). Религия есть сфера нашего сознания, писал Гегель, «в которой решены все загадки мироздания, устранены все противоречия глубокой мысли, стихает вся боль чувства», она «есть сфера вечной истины, вечного покоя, вечного мира»; в ней все народы «всегда видели свое достоинство и праздник своей жизни»⁹.

Вопрос о сущности религии – в первую очередь проблема онтологии, а не социологии, не психологии, не этнографии и т. и. Эта проблема по-разному освещается в онтологических системах философов и теологов. Так, согласно христианской философии и теологии, сущность религии и религиозный опыт «встречи человека со святым» метасоциальны, ибо источник религии – трансцендентный Бог. Напротив, в свете марксистской философии сущность религии социальна, потому что марксисты трактуют религию и религиозный опыт как продукт человеческой фантазии и специфических социально-экономических условий. «Вечное» противостояние таких метафизических альтернатив – одна из причин полярности решений важнейших религиоведческих вопросов и неустранимого плюрализма в онтологии религии.

Проблема универсальной дефиниции религии всегда является камнем преткновения в философии религии. Поэтому рассуждения о *religioperse* (лат. *perse* – само по себе, по сути, непосредственно) нередко заходят в антиэссенциалистический тупик. Так, Дж. Смит из Чикагского университета предлагает заменить онтологическую тему сущности религии таксономической темой классификации религий и концепций религий, поскольку реальное религиозное поведение людей вовсе не похоже на теоретический конструкт «религия»¹⁰.

История человечества знает множество разнообразных религий и систем верований. Все они так или иначе исходят из идеи неполноты, несовершенства и отчуждения человека и предлагают пути нашего совершенствования, восхождения к высшей целостности, к спасению. Религии присущи три основные черты – обряд, предание и особый опыт.

⁹ Гегель Г. В. Ф. Философия религии: в 2 т. Т. 1. М., 1975. С. 205.

¹⁰ См.: Smith J. Z. Religion, Religions, Religious // Critical Terms for Religious Studies. Chicago, 1998. R 281.

§ 1. Многообразие определений религии

Связь. – Философское понятие связи. – Религия как изменяющаяся связь. – Религия как вера в сверхъестественное. – Сверхъестественное – метафизическое? – Супранатуральное. – Природа творящая и сотворенная. – Наиболее распространенные дефиниции религии. – Противоречивость сущности религии. – О классификациях религии

СВЯЗЬ

Слово религия (лат. *religio*) входит в русский язык начиная с XVIII в. Знаменитый римский мыслитель и оратор М. Т. Цицерон (106—43 до и. э.) утверждает в своем сочинении «О природе богов», что слово *religio* происходит от латинского термина *relegere*, что означает идти назад, вновь собирать, опять обдумывать, бояться, откладывать на особое употребление и пр. В переносном смысле *relegere* означает отношение к чему-либо с благоговением. Отсюда дефиниция религии как богобоязненности и почитания богов. Но большинство религиоведов предпочитают опираться на мнение Л. Ц. Ф. Лактанция (ок. 250—ок. 325), христианского апологета, согласно которому *religio* происходит от латинского глагола *religare* (вязать, связывать), а значит, религия есть связь, союз: «Так имя “религия” произошло от союза благочестия, которым Бог соединил с Собою человека»¹¹.

В сочинении «О граде Божьем» Августин утверждает, что слово «религия» произошло от глагола *reeligere* (воссоединять), а религия есть воссоединение, возобновление когда-то утраченного союза между человеком и Богом. «Его-то ища, – говорит философ, – или, лучше, вновь отыскивая (от чего, кажется, получила название и религия), мы стремимся к Нему любовью, чтобы, когда достигнем, нам успокоиться». Августин также пишет: «...стремясь к единому Богу и к Нему одному привязывая (*religantes*) наши души, – откуда, думается мне, происходит и само слово “религия”...»¹².

Термин *religio* сопоставим в санскрите с терминами *dharma* (учение, закон, истина и т. д.), *liga* (связь), *moksa* (освобождение от цепи перерождений и страданий). Религия начинается с того момента, когда уже установлена связь со святым Абсолютом. Само по себе стремление человека войти в такую связь, строго говоря, еще не является религией, а представляет собой религиозный поиск.

Понятие связи может обозначать такие реалии, как обусловленность, сопряжение, соединение, неотрывность, скрепление, нераздельность, зависимость, общность, слияние в целое и т. и. Вместе с тем на практике под религией чаще подразумевается не всякая связь, а связь прежде всего духовная. Связи бывают внешними и внутренними, случайными и необходимыми, несущественными и существенными, материальными и нематериальными. В феномене связи различают три аспекта: материальный, энергетический и информационный. Когда же говорят о религии как об особой связи, то обычно имеют в виду союз внутренний, необходимый, существенный, закономерный, нематериальный, информационный и энергетический; при этом религиозная энергия понимается как жизненная активность, высвобождение духовных сил.

Будучи по преимуществу внешне незримой, духовной связью, религия в то же время сопровождается своими материальными воплощениями и объективациями – знаками, знаме-

¹¹ См.: *Рождественский Н. П.* Христианская апологетика: в 2 т. Т. 1. СПб., 1884. С. 136.

¹² *Августин.* Об истинной религии // Августин. Творения. Т. 1. С. 467.

ниями, символами, предметами культа, социальными организациями. Поэтому самая обобщенная характеристика религии все-таки нуждается в генеральном термине связь вообще, хотя ее сердцевиной является устойчивая духовная связь. Обсудим философию связи.

Философское понятие связи

Связь – средство приобщения предметов ($A, B, C \dots N$) друг к другу; способ пребывания одного в другом, разных – в их единстве; форма бытия многого в едином. Вступающими в связь предметами $A, B, C \dots, N$ могут быть любые определенности материального и/или духовного бытия – вещи, явления, свойства (в том числе идеи, эмоции, воли). Сигизия (соединение, связь) – пара, составляющая одно. Выделяют два основных типа связи:

1) силовой контакт A и B , т. е. прямое или опосредованное соединение и взаимное удерживание вещей в пространстве и во времени, динамическое сцепление A и B (например, когезия как притяжение молекул в физическом теле или вязкость как причина сцепления различных частиц в общую массу);

2) внутреннюю связь сущностей, присущность A к B либо B к A , (например, пребывание общего в индивидуальном, целого в частях, причины в следствии).

В первом случае объединяемые A и B могут быть вновь разъединены, и их единство временно; во втором случае связью и B постоянна, сохраняется на всем протяжении их сосуществования. В узком и истинном смысле под связью понимают только внешнюю силовую связь, описывая ее как такое взаимное действие A и B друг на друга, когда каждое из них, количественно изменяясь в союзе с другим, тем не менее продолжает сохранять в той или иной мере свою качественную определенность, не снимается и не растворяется в едином как в чем-то третьем и сплошном.

Внешняя сила – высвобождение какой-либо потенциальной энергии, проявление сущностной силы, реализация мощи любых форм притяжения и отталкивания взаимодействующих A и B , будь то аттракция и непроницаемость в ядерных, электромагнитных или гравитационных взаимодействиях в физическом мире, либо действия и противодействия в живой природе и обществе (живые силы и социальные силы), либо единство и борьба в духовном мире (духовные силы). В частности, в механике силу понимают как меру механического действия на некое материальное тело со стороны других тел.

Если категорию связи трактовать в этом узком смысле – только как внешнюю силовую связь, тогда появляется возможность ясно противопоставить ее категории отношения. Отношение[^] есть способ сопричастного бытия вещей как условие выявления и реализации скрытых в них свойств. В противоположность динамически связанным вещам все члены R по традиции мыслятся положенными в субстрат этого R как в единство целого и растворенными в нем. Снимая себя в самостоятельной устойчивости aRb , соотнесенные A и B превращаются в стороны поглощающей их целостности, т. е. утрачивают бытие отдельных субстратов, лишаются прежней обособленности, теряют определенность разных качеств.

Примером динамической связи может служить взаимодействие Земли A и ее спутника B : по мере удаления B от A сила притяжения между ними стремительно убывает, однако сами эти небесные тела сохраняют прежние материальные параметры и остаются отдельно существующими предметами. Пример отношения – сходство (равенство) образа i ? с прообразом A : только сходство между A и B делает одно из них оригиналом, а второе копией; понятия образа и оригинала бессмысленны вне отношения сходства.

Итак, если связь понимать узко, то логично заключить, что A и B могут либо некоторым силовым способом вступать в связь друг с другом и при этом обычно не терять прежнюю определенность, оставаясь разными вещами внутри объединения AB , либо, наоборот, образовывать между собой какое-либо отношение aRb , вследствие чего как A , так и B утрачивают внутри

него самостояние; при таких логических условиях A и B , как правило, не могут одновременно быть связанными и находиться в отношении.

Однако чаще логический объем понятия связи не ограничивают признаком соединительного взаимодействия A и B . В него также включают присущность, генетическую связь либо расширяют образ связи до предельно абстрактных представлений о взаимной зависимости вообще, обусловленности и общности между любыми A и B и т. д. В этом широком смысле уловить различие между связью и отношением как разными философскими категориями практически не удастся, и тогда ими оперируют как синонимами. Юм не случайно заметил, что идея связи – одна из наиболее темных и неопределенных идей в метафизике. И все же интуитивно ясно, что глаголы «вязать» и «относить» обозначают разные способы действия; поэтому некоторые исследователи не желают мириться со сложившейся в философской литературе тенденцией употреблять термины «связь» и «отношение» как обычные синонимы и стремятся категориально разграничить их.

Одни авторы настаивают, что непосредственная связь – это вид отношения: перед тем, как связать A и B вместе, их нужно предварительно соотнести, соположить и совместить друг с другом так, чтобы между A и B возникла общая граница, в которой они оба окажутся снятыми, лишенными непосредственности наличного бытия. Другие философы, напротив, склоняются к оценке связи как категории более широкой, нежели отношение, а в последнем усматривают частный случай связи: отношение aRb , по их мнению, есть не связь «вообще», а связь между целым и такими его сторонами, которые вне целого сами по себе бытия не имеют.

Во все эпохи философия сосредоточивалась на обсуждении принципа всеобщей взаимосвязи предметов и явлений. С XIX в. в науке начинают распространяться также описания специфических связей и их классификация по основанию дифференциации материи на структурные уровни. Многообразные материальные связи подразделяются на три крупные группы: связи механические, химические и органические. В немецкой классической философии обосновывается положение о несводимости высшего к низшему, о принципиальном различии между теми связями, которые изучает механика, и связями химическими, а тем более биологическими. Религию, психологию, логику преимущественно интересуют связи духовные, психические, мысленные (логические), философия же прежде всего исследует соотношение материальных и духовных связей.

Лейбниц учил, что взаимосвязь вещей происходит по причине того, что каждое тело еще до протяжения имеет в себе некоторую сущностную силу; эта действующая сила, вырываясь наружу, вызывает движение и сцепление тел; от связности тел (*consistentia*) происходит их непроницаемость, сцепление и отражение. Юм сомневался в том, что связи между явлениями могут иметь характер объективной реальности, поскольку мы никогда не можем заметить между ними связь.

Кант, следуя Лейбницу, усматривал причину связи A и B в их взаимном действии друг на друга и полагал, что чем больше связи, тем больше гармонии и согласованности в мире, тогда как пустоты и перерывы нарушают законы порядка и совершенства. Кант, как и Ньютон, выводит порядок в природе из действия в хаосе первичных и простых сил притяжения и отталкивания; эти силы суть естественные причины всех изменений. Притяжение и есть эта всеобщая связь, соединяющая в одном пространстве все части природы. Кант верил, что первоисточником всякой связи является Бог, а постоянная взаимная связь вещей и гармония обусловлены тем, что их свойства имеют своим источником единый высший разум.

Категория связи была развита далее в философии Гегеля. Каждый объект, стремясь снять свою односторонность, вступает в связь с другим объектом, у которого проявляется такое же стремление; реальность их единства положена через их уравнивание и соединение. Наличное бытие из своего внутри-себя-бытия вступает во всеобщую стихию связи и отношения, в отри-

цательные отношения и перемены действительности, а это уже продолжение единичного в других единичных и потому – всеобщность.

Связь – это стихия передавания, в которой *A* и *B* вступают во внешние взаимодействия друг с другом. Гегель выделяет в связи два момента: спокойное слияние *A* и *B* и их отрицательное отношение, когда их прежняя самостоятельная определенность снимается в соединении и напряженность *A* и *B* в отношении друг друга угасает. Связь есть связка, средний член между *A* и *B*, тождество различных, взаимное отражение (рефлексия) *A* и *B*. Связываемое имеет разное содержание, которым связь – как опосредующее – наполняется. Поэтому связь – это наполненная, но простая всеобщность, всеобщая природа вещей, род. Гегель постоянно берет понятия связи и отношения вместе, в их взаимном отражении; по-видимому, его не очень волновала проблема их категориального разграничения.

В современной науке, в особенности со второй половины XX в., постоянно расширяется типология связей, что обусловлено совершенствованием радиоэлектронных устройств и вычислительной техники, бурным развитием средств массовой информации, дальнейшими успехами кибернетики, математической логики, теории информации, общей теории систем и синергетики. Например, чрезвычайно плодотворными во всех науках и технике оказались идея динамической и статистической связи, а также идея прямой и обратной (положительной и отрицательной) связи.

Религия как изменяющаяся связь

Поскольку в религии первостепенно значима духовная с в я з ь, то религия в первую очередь понимается как изменяющаяся духовная связь (с Абсолютным Я, родовым человеком, Богом). В каждой конкретной религии возможно свое понимание этой связи:

- 1) связь могла быть изначально непосредственной, но затем оборвалась, и ее восстанавливают;
- 2) связь еще предстоит установить вначале опосредованно, а потом, переводя на более высокие уровни, превратить в непосредственную;
- 3) связь требуется воспроизводить как в разные периоды жизни одного и того же индивида, так и в череде поколений людей;
- 4) в определенную религию будет постепенно вовлекаться все больше людей, и она станет всеохватывающей.

Если первые два аспекта религии можно считать «восстановлением связи», то последние два – это «воспроизводство» связи. Приставка *ре-* в слове *религия* одинаково отвечает обоим смыслам. Подчас второй смысл упускают из виду и понимают религию лишь как восстановление ранее утраченной духовной связи. Это дает основание, например, некоторым буддистским школам оспаривать непреходящую ценность религии и заявлять о своей якобы нерелигиозности.

Аргумент при этом таков: что это за духовная связь, коль скоро она рвется и ее надо восстанавливать? На самом деле, говорят представители этих школ, связь человека со средоточием мировой энергии никогда не порывается, а потому истинная вера может быть только лигой, йогой, но не религией (Оле Нидам). Отказываясь именовать буддизм религией, многие буддисты подкрепляют это заявление и таким аргументом: если религия есть восстановление связи человека с Богом, то буддизм не является религией, так как полагает, что спасение человека всецело зависит от его собственных усилий, но не от помощи богов; Будда Гаутама – не бог, а человек, ставший совершенным и просветленным благодаря своему методу.

Если учесть различие двух смыслов слова «религия» и предложенную выше типологию религии, то оба эти аргументы не имеют достаточной силы, поскольку, во-первых, религия может пониматься и как восстановление связи, и как воспроизведение связи в поколениях

(буддизм подпадает под последнее), а во-вторых, религии могут быть не только теистическими, но и атеистическими.

Так, в буддизме есть атеистические и теистические направления, но и те и другие квалифицируются как религиозные течения. Религия, как и другие формы общественного и индивидуального сознания, вносит собственный духовный вклад в противоречивый процесс объединения индивидов, малых и больших социальных групп. Она так или иначе способствует восполнению вредных для единства общества (в ряде аспектов) последствий разделения труда и классового расслоения, хотя далеко не всегда успешно справляется с этой задачей. Ни одна форма общественного сознания не в силах существовать в культуре вне контакта с другими формами и без опоры на них. Каждая из них – лишь особая грань духовной и душевной жизни людей. Но это такая грань, утеря которой влечет за собой угасание социальной целостности и жизнеспособности общества.

Религия как вера в сверхъестественное

Обыденное и религиозное сознания нередко оперируют запутанными представлениями и понятиями, раскрываемыми через логически противоречивые дефиниции. К такого рода мыслеобразам можно отнести популярное понятие сверхъестественного. В то же время, учитывая это реальное обстоятельство (т. е. невнятицу некоторой части религиозного сознания), теоретическое религиоведение должно критически анализировать реально «невнятное» (в том числе понятие сверхъестественного) при помощи логически непротиворечивых определений.

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

Многие религиоведы-аналитики все-таки избегают понятия сверхъестественного из-за расплывчатости и парадоксальности его смысла. В европейской культуре специфическое представление о сверхъестественном, по-видимому, восходит к трактовке Платоном, и в особенности неоплатоником Плотинем, понятия «единого»: «единое» – это сверхбытие, сверхестина, и нелогично утверждать, что оно обладает бытием.

Плотин поставил вопрос об истоке всякого сущего и указал на «единое». Единое, по его мнению, выше всякого есть, так что само бытие «вообще» надо мыслить как проявление этого первоначала. В этом случае непроявленный Бог не тождествен всесуществованию, Его неточно именовать Тем, кто есть, Он сверхъестествен, а свойство «быть» можно прилагать лишь к творениям и проявлениям Бога. Так, Плотин различал Бога как Единое и бытие как продукт деятельности Бога. Концепция Плотина логически противоречива, так как в ней: а) «единое» искусственно отрывается от «многого», от того, что объединяется; б) непроявленное «единое» объявляется изначально несуществующим и не имеющим бытия, так что невозможно ни утверждать, что Бог есть, ни отрицать этого.

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

Сверхъестественное – метафизическое?

Обычно справочные издания определяют сверхъестественное-как нечто стоящее над физическим миром, миром изменений, не повинующееся законам физической природы. Так, Д. М. Угринович писал: «Сверхъестественное – значит нечто не подчиняющееся законам материального мира, выпадающее из цепи причинных связей и зависимостей»¹³. Антиподом материального мира является мир нематериальный. Значит ли, что сверхъестественность приписывается нематериальному миру, будь то мир объективных идеальных сущностей или субъективный мир сознания?

Мир нематериальных объективных сущностей по определению не подчиняется законам физического изменения, поскольку непреходящ, неизменен, неподвижен. Но верно ли говорить, что сверхъестественное – это метафизическое? Вряд ли верно, ибо сверхфизическое, по Аристотелю, имеет бытие, хотя бы потенциальное – в смысле чистой формы («морфе»). Субъективный мир человеческого сознания тоже невозможно описать в терминах физической науки и объяснить действием законов механики, оптики или электродинамики.

Вместе с тем современная физика расширила представление о формах объективного существования, когда ввела понятие виртуальных (неметрических, непротяженных) феноменов. Общая теория систем оперирует идеей нелокализованности (и в этом смысле – нематериальности) тотального свойства системы. Системное свойство, информация, функциональное существование, виртуальный процесс – все это понятия, не описываемые теориями вещества и поля, но подпадающие под общее понятие объективного физического существования, которое оказывается по своему общенаучному смыслу уже гораздо шире, чем понятие материального мира.

Выходит, физическая реальность включает в себя не только материальное, но и объективное нематериальное существование виртуальных процессов и изменений. Если формально следовать дефиниции Д. М. Угриновича, то под определение сверхъестественного вполне подходит виртуальное-физическое. В философии применяют понятия метафизического бытия, субъективного существования и физического существования. Никому из философов не приходит в голову, например, называть человеческое сознание сверхъестественным. В метафизическом же усматривают высшую форму существования, но вовсе не сверхъестественное, не сверхбытие.

Имена Бога в Библии или Коране означают истинное бытие, но не небытие или сверхбытие. Невозможно не только помыслить, но даже поминать сверхъестину, сверхсовершенство, сверхбожественное. Ни одна из реальных религий на деле не опирается на веру в «сверхъестественное». Логическим антиподом естественному выступает искусственное. Но резонно ли именовать искусственное сверхъестественным?

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

¹³ Угринович Д. М. Введение в религиоведение. М., 1985. С. 4.

Супранатуральное

Чтобы разрешить логическую трудность, заключенную в понятии сверхъестины, незаметно подменяют понятия бытия («есть») или существования понятием природы (натуры) и говорят: сверхъестественное – то же, что и сверхприродное, супернатуральное, супранатуральное. Английское *supernatural* означает «сверхъестественное». Получается еще большая путаница. Природное – это нечто относящееся к роду (к древнеславянскому богу по имени *Родъ*), порождающему началу, истоку того или иного явления. Если признавать Бога отцом и родоначальником всех видимых космических форм и незримых законов мироздания, то логически противоречиво говорить о Боге как о супранатуральном, не различая при этом природу творящую и природу сотворенную.

Исторически за термином «природа» сохраняется значение чего-то скрытого, сверхчувственного, внутреннего («то, что растет само по себе»), хотя современное обыденное мышление придает этому термину смысл поверхности: природа – это то, что нас окружает, что мы видим вокруг. Обычно словом «природа» обозначают либо первоначальную сущность (ядро) вещи, либо всю совокупность вещей, не тронутую человеком. Пантеизм приравнивает природу к Богу, а монотеизм разделяет и противопоставляет их.

Природа творящая и сотворенная

Слово «природа» (греч. φύσις, φύσιν, лат. *natura*) означает:

- 1) все неискусственное – то, что раскрывается из себя, подобно раскрытию бутона розы, и растет само по себе, вне власти человека (рост растений и животных, разгул стихий, перемещение звезд, смена времен года и пр.);
- 2) выведение себя наружу из утаенного и превращение в самостоятельное целое;
- 4) а также то, что выросло в процессе этого самопроизвольного роста;
- 5) внутренний закон вещи, ее сущность.

Античные материалисты называли природой видимых вещей незримые атомы, стихии, первоэлементы; идеалисты учили о Божественной или об объективно-идеальной природе наличного мира. М. Хайдеггер пишет: «Таковы два значения “фюсис”, встречающиеся в аристотелевской философии: одно – “фюсис” как сущее в целом, другое – “фюсис” в смысле “усии”, существенности сущего как такового. <...> Поскольку философия спрашивает о самом сущем, она не берет в качестве своего предмета какую-либо произвольную вещь, а обращает свой вопрос к сущему в целом. Поскольку основной особенностью этого сущего и его бытия является движение, исходный вопрос сводится к вопросу о первом двигателе, о том последнем и предельном, что называется также “тей-он”, Божественное без какого-либо определенного религиозного оттенка»¹⁴.

Прогресс в средневековой теологии был достигнут с различением в общем понятии природы двух видовых понятий – натуры творящей (нерожденной, первой) и натуры сотворенной (тварной, физической). Творящая природа (Бог) обладает бытием, а сотворенная – существованием; Бог сверхсуществует, но он есть. Быть – вовсе не значит непременно находиться в данное время в каком-либо месте. Дух дышит там, где хочет. Дух вездесущ и вечен, вневременен, бытийствует. Закон сотворенной природы вездесущ лишь внутри области физического существования. Иоанн Скот Эриугена (810–877) различил четыре природы: творящую и несотворенную; нетворящую и сотворенную; творящую и сотворенную; несотворенную и нетворящую.

¹⁴ Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Вопр. философии. 1989. № 9. С. 139–140.

Итак, есть только один разумный способ оправдать понятие сверхъестественного – определять его посредством противопоставления творящей и физической (сотворенной) природы. Сверхъестественное – то, что не существует физически и обладает первородным (первоприродным) бытием; оно означает освобождение от тварной ограниченности и от подчинения необходимости. Только в этом смысле бытие Бога сверхъестественно, а религия как связь с Богом предполагает веру в сверхъестественное.

Выходит, дефиниция «религия – это вера в сверхъестественное» неточна. Узким также является определение религии как веры в Бога или богов. Следует различать понятия религии, веры и конфессии. Можно, например, верить в существование Бога, но не искать с Ним связи или порывать эту связь. Так, древнегреческий атомист Эпикур ничуть не сомневался в существовании богов, признавал их, но при этом полагал, что боги не вмешиваются в дела людей, и связь между большинством людей и богами отсутствует. Вместе с тем вера в существование полноты бытия (Абсолютного Я внутри эмпирического «я», социальной Софии, Бога) является центральным мирозерцательным ядром религии любого типа – эгоцентрической, социцентрической или космоцентрической.

Существует также альтернативный – сугубо земной – взгляд на религию. Л. Фейербах и ряд других материалистически мыслящих философов, исходивших из представления о религии как связи, рассматривали религию не как связь человека с трансцендентным миром, а как земную связь между людьми. Фейербах доказывал в своей «Теогонии» (1857), что религиозная вера есть убеждение, возникшее благодаря желаниям человека иметь сильного покровителя, стать бессмертным и т. и.; то, что волился в желаниях, вера выдает за действительно существующее или опредмечивает его.

Наиболее распространенные дефиниции религии

Потребность во всеохватывающем определении религии до сих пор не удовлетворена. Читатель может поразмышлять над следующими определениями религии, сформулированными в прошлые и нынешние времена. Религия – это...

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

И это далеко не все из наиболее распространенных формул определения религии.

Противоречивость сущности религии

Религия амбивалентна. Автор каждой из названных выше дефиниций религии обобщил факты, интуитивно относимые им к той или иной альтернативной религиозной тенденции. Нет достаточных логических оснований (если не принимать во внимание идеологических сообра-

жений) отбрасывать любую из этих дефиниций как ошибочную. Но, вероятно, реальная противоречивая сущность религии не сводится ни к одной из них.

Еще святой Василий Великий указывал, что сущность любого предмета не воспринимается непосредственно и выражается несколькими различными именами, из которых каждое определяет только один какой-либо признак. Сущность, понимаемая как совокупность внутренних возможностей и отношений, исключительно подвижна. Любой из ее компонентов может стать решающим на том или ином этапе своего овеществления. Взятые вместе в изменяющихся пропорциях и взаимопереходах, перечисленные дефиниции религии относятся к определенному порядку сущности религии. В таком толковании сущности религии нет эклектики.

Вряд ли можно отыскать логические и фактические доводы против предложенной методологии анализа сущности эгоцентрической, социоцентрической или космоцентрической религии (конечно, при условии, что оппоненты – эссенциалисты, т. е. верят в то, что каждое явление обусловлено собственной сущностью). Согласно этой методологии сущность религии было бы неправильно оценивать как нечто противоположаемое человеческому прогрессу или, наоборот, как безусловно полезное.

До недавнего времени советский «научный» атеизм преимущественно описывал религию как порождение консерватизма, рабского отчуждения, принуждения, страха, невежества, бессилия, пустой фантазии человека. Атеисты противопоставляли религию прогрессу, культуре, разуму, науке, истине. Так, Д. М. Угринович активно отстаивал тезис, будто главной и специфической во всякой религии является иллюзорно-компенсаторная функция, а вспомогательными – мировоззренческая, регулятивная, коммуникативная и интегрирующая функции. «Подобно опиуму, религия создает видимость временного облегчения страданий людей, но в то же время оказывает на них вредное воздействие, поддерживая постоянную потребность в отвлечении от действительности, прививая антинаучную систему представлений... – уверял Угринович. – Религия не может существовать, не выполняя функции опиума, т. е. иллюзорно-компенсаторной»¹⁵. Ныне иное знамение времени. Богоборцев поубавилось, и в моду вошли прямо противоположные, но не менее экстравагантные по смыслу оценки значимости религии.

На некоторых исторических этапах развития человечества в самом деле прослеживаются те враждебные общественному прогрессу черты религии, которые фиксирует и преувеличивает «научный» атеизм. Но в целом сущность религии к этим чертам не сводится. Религиозной жизни присущи противоположности консерватизма и изменчивости: с одной стороны, религия преимущественно выступает силой, способствующей социальной стабильности и отражающей преобладающие общественные нормы; с другой – периодически появляются новые религиозные культы, меняющие ход истории. Религия скорее есть преодоление принудительного социального отчуждения, нежели продукт такого отчуждения.

Анализ мировой религиоведческой литературы приводит к выводу, что религиозная духовность (с ее неосознаваемыми, эмоциональными, чувственно-образными, веровательными, рациональными и волевыми моментами) нацелена на сближение верующих, на притяжение единоверцев друг к другу и их священному объекту. В этом смысле она более походит на личную и коллективную любовь. «Бог есть любовь» – не случайно это выражение распространено среди верующих. Фейербах даже пытался разглядеть в любви безусловное творящее начало («Любовь есть Бог») и искал тайну религии в человеческом сердце.

Правда, субъект религиозной любви к сакральному объекту – прежде всего круг единоверцев. В отношении же к инаковерующим у единоверцев нередко проявляется совершенно иное чувство – отталкивание, ненависть. Например, иудаизм разрешал нарушать клятвы, при-

¹⁵ Угринович Д. М. Социальные функции и социальная роль религии // Филос. науки. 1980. № 3. С. 150.

сяги, обеты, обещания в отношении неевреев (гоев). Поэтому до начала XIX в. во многих странах евреям было запрещено давать показания в суде.

В борьбе с инакомыслящими верующие черпают немало энергии для поддержания своей любви к Абсолюту и своей церкви. К тому же любовь способна переходить в ненависть, когда обожествляемый объект не отвечает взаимностью и не оправдывает возлагаемых на него надежд. Взаимопереходы любви, веры и надежды в отношении священных предметов характеризуют динамику религиозной душевности и духовности.

Протоиерей А. Шмеман считал, что религия – противоречивое единство знания и незнания «абсолютно-другого», соприсутствие Божественного и дьявольского. «Религия – настолько от Бога, от неистребимой в человеке жажды и искания Его, – пишет Шмеман, – насколько и от князя мира сего, оторвавшего человека от Бога и погрузившего его в страшную тьму неведения»¹⁶.

Из установки человека на «иметь» и «быть» Э. Фромм вывел две противоположных стороны религии – авторитарную (трансцендентный Бог господствует над человеком) и гуманистическую (как образ и подобие Божье человек имеет безграничные возможности к саморазвитию). В зависимости от перевеса той или иной стороны религия может быть названа по преимуществу авторитарной или гуманистической. Характерным примером религии первого типа, по мнению Фромма, может служить кальвинизм, примером второго типа – ранний буддизм.

О классификациях религии

Английские ученые Дж. Леббок (1834–1913) и Э. Тейлор (1832–1917) подразделяли религии на политеизм, генотеизм (т. е. служение одному божеству как верховному при существовании других богов) и монотеизм.

Одни (политеисты) склонны приписывать абсолютной реальности форму ризомы (корневища растения). Другие (теософы, сторонники «братства вер») полагают, что все религии суть внешние проявления некой таящейся в них сущности – единой общечеловеческой религии; они верят в то, что Бог по своей милости дает индивиду возможность свободно выбирать конфессию, адекватную его душе. Третьи (теологи) объявляют истинной только одну из множества религий, а все остальные именуют суеверием богооставленных язычников. Четвертые (атеисты) считают это многообразие религий чисто субъективным феноменом – плодом буйного воображения людей, за которым не стоит никакой объективной реальности.

Религии классифицируют по разным основаниям:

- 1) естественные религии (культы природы) и религии Откровения;
- 2) пантеизм, панентеизм, теизм, деизм и атеизм;
- 3) политеизм и монотеизм;
- 4) религии, возникшие в разные эпохи (первобытные, рабовладельческие, средневековые, Нового и Новейшего времени);
- 5) родоплеменные, национальные и мировые религии.

По М. Веберу, есть три типа религий:

- 1) религии приспособления к миру (конфуцианство, даосизм);
- 2) религии бегства от мира (индуизм, буддизм);
- 3) религии овладения миром (иудаизм и христианство).

Заметим, что любая классификация религий относительна. Так, мировая религия (христианство, ислам, буддизм и пр.) никогда не бывает чисто космополитической, а есть нечто общее во множестве своих национальных модификаций. Напри-

¹⁶ Шмеман А. Евхаристия: Таинство Царства. М., 1992. С. 222.

мер, русское православное христианство немыслимо вне ценностей русской культуры. Не безусловны также типы национальных религий. К примеру, иудаизм – это не только религия еврейского этноса, но также, в частности, вероисповедование средневекового тюркского народа – хазар. Известно, что одна треть хазар (т. е. более 1 млн чел.) была обращена в иудаизм; в начале XII в. хазары-иудаисты были изгнаны из своего царства, осели в Центральной и Восточной Европе и объединились там с иудеями Германии, Польши и т. д.

Существуют и другие классификации. Например, можно предложить классифицировать религии с учетом разных граней духовности людей. Духовность человека есть его постоянное стремление к полноте бытия, Абсолюту, беспредельному, к сверхчувственным первоисточкам и вершинам космоса и социума. Духовность – это процесс преодоления ограниченности своего индивидуального бытия посредством: 1) актуализации врожденных духовных способностей; 2) совершенствования приобретаемого духовного опыта; 3) открытости другим людям и Богу. В соответствии с этими векторами духовности религия имеет индивидуальную, социальную и космическую грани, тесно связанные друг с другом. Гармония между ними редко достижима. В зависимости от того, какая из этих граней обретает первостепенную ценность, религии можно условно подразделить на эгоцентрические, социоцентрические и космоцентрические.

Эгоцентрическая религия – это налаживание или восстановление духовной связи индивида со своим истинным «я», поиск собственной незримой сущности внутри себя, внутренний диалог о своем сокровенном и священном архетипе и о резервах самоусовершенствования. Такого рода индивидуалистическая религия («религиозная робинзонада»), чаще всего атеистическая, внецерковная и внеконфессиональная, обычно исходит из идеи о самодостаточности истинного «я» как микрокосма. Подчас сам индивидуальный микрокосм может пониматься не только как конденсат вселенной, но и как снятая и вечно пребывающая в «я» вся историческая смена людей. Все, что есть, было и будет, уже заключено в истинном Я (в отличие от эмпирического «я»), мое же несовершенное и повседневное «я» стремится воссоединиться с абсолютным в самом себе.

Этот «эгоцентризм» напоминает индуистское учение об адвайте (недвойственности, не-дуализме), в котором в сущностном смысле отождествлены атман и брахман, дух человека и Абсолютный Дух. Согласно этой доктрине не человек есть образ Божий (как в христианстве), а наоборот: человек потенциально является Абсолютом, и высшая цель человека – не спасти свою душу, а реализовать присущую ему возможность отождествиться с Абсолютом, стать Божеством. Атеистическую идею о том, что Бог есть всего лишь отчужденные от человека его потенциальные силы (Фейербах, Маркс и др.), трудно не признать вольным пересказом религиозного учения веданты.

В отличие от Э. Дюркгейма, считавшего религию исключительно социальным явлением, американский философ У. Джемс (1842–1910) обосновал реальность личной религии. По Джемсу, религия имеет эмоциональную природу, а источник религиозных чувств заключен в человеческом сердце. Единый религиозный опыт по-разному воплощается в жизни каждого индивида, отсюда и многообразие религий¹⁷. Характерный пример эгоцентрической религии – дзэн-буддизм.

Эгоцентрическая религиозность, возможно, служит предельным духовным основанием философского субъективного идеализма и имманентной философии с их самодостаточными принципами «Познай самого себя» и «Ищи любой объект лишь внутри самопознания». В XX в. распространению различных вариантов эгоцентрической религии способствовали ницшеанская доктрина о смерти Бога и рождении сверхчеловека, а также атеистический экзистенциализм с его концепциями потерянного человека, человека как кузнеца своего счастья и человека, усматривающего ад в других людях.

¹⁷ См.: Джемс У. Многообразие религиозного опыта. СПб., 1992.

Эгоцентрическая религия мобилизует резервы самопознания и творчества индивида, совершенствует способности личности, формирует уважительное отношение к своему «я» как к непреходящей ценности. Однако эта религия, взятая сама по себе, явно недостаточна для выполнения социальных и космических функций человека. Преобразуясь в компонент социоцентрической или космоцентрической религии и лишаясь вследствие этого многих своих негативных черт, духовное восхождение к истинному Я помогает более полному постижению максимы «Относись к другому, как к самому себе!».

Социоцентрическая религия выражает стремление родового человека или какой-либо части общества собрать все свои разрозненные сущностные силы воедино. Эти силы одномерно проявляются через отдельных индивидов, и их нужно сплотить, дабы обрести всеединство. Разделение труда и узкая специализация в обществе в тенденции низводят индивидов до частичной функции. При этом архетип соборности постепенно утрачивается. Восстановить утраченное социальное единство или воссоздать такое единство на новом и более высоком духовном уровне – основная цель социоцентрической религии. В зависимости от ее идеалов, канонов и отношения к эгоцентрическому аспекту духовности она либо способствует, либо, напротив, сопротивляется совершенствованию индивидуальности.

Французский философ и психолог С. Московичи, характеризуя светскую религию, писал, что она не предполагает ни Бога, ни жизни после смерти. Можно быть атеистом и следовать ей. Проникая в поры массового общества, светская религия становится сутью человеческой жизни, энергией свободной веры, без которой все умирает. Такая религия, по мнению Московичи, выполняет три главных функции: 1) создает всеобъемлющее и непротиворечивое мировоззрение, состоящее из бесспорных истин, где для каждой проблемы есть решение (например, марксизм, различные либеральные и националистические доктрины); 2) гарантирует массам надежду выйти победителями из борьбы при условии, что они идентифицируют себя с исповедуемым идеалом и будут безоговорочно ему следовать; 3) провозглашает, но не объясняет истины, накладывает на догматы вероучения печать глубокой тайны, известной лишь узкому кругу посвященных¹⁸.

Уже в Античности получили развитие секулярные религии, обожествлявшие людей – героев, вождей, императоров. Как отмечает В. Т. Звиревич, в греко-римской мифологии грань между человеческим и божественным была зыбкой и расплывчатой, поскольку она повествовала о теснейшем взаимодействии и единении богов и людей, о богоподобных героях¹⁹. Обожествление людьми своей социальной группы (рода, племени, народа, нации) основано на биологическом альтруизме и было закреплено в ходе естественного отбора.

Религия сыграла главную роль в воспитании альтруизма и общественного сотрудничества, выходящих за рамки генетического родства. Совокупность ценностей, передаваемая религиозными мифами и обрядами, важна для сплочения общества. Религия была закреплена в ходе естественного отбора, поскольку она помогает выживанию биокультурной группы. Вместе с тем религия воспитывала также враждебность в отношении к другим группам, которые ей угрожали. Все это способствовало выживанию биокультурной группы и развитию веры в сверхценные свойства социального «я», которые становились объектом поклонения.

Космоцентрические религии можно определить как восстановление или налаживание связи людей с Богом, космическим центром, средоточием вселенной. Например, христианство основано на идее о том, что Адам своим грехопадением порвал связь с Богом, оно испытывает в лице народившегося от Бога человечества вину перед Творцом и пытается восстановить с Ним духовную близость. Второй Адам – Иисус Христос – искупил первородный грех, и теперь

¹⁸ См.: Московичи С. Век толп: ист. трактат по психологии масс. М., 1996. С. 24–32, 348–354, 418–424.

¹⁹ См.: Звиревич В. Т. Обожение человека в Античности. Екатеринбург, 2001.

все христиане, родившиеся к новой жизни через крещение водой и Святым Духом, пребывают в процессе укрепления духовной связи с Богом.

Можно предположить, что существуют синтетические типы религий, в которых причудливо сочетаются элементы космоцентрических, социоцентрических и эгоцентрических культов. Один из примеров тому – феномен богоискательства, т. е. поиск Абсолюта, адекватного потребностям и убеждениям интеллектуально развитого человека. В Серебряный век в России сложились разные формы богоискательства. Так, Д. Мережковский искал царство Третьего Завета, в котором Церковь будет небесно-земной и плотско-духовной, а Логос соединится с космосом; В. Брюсов и К. Бальмонт исповедовали идею человекобожества; Л. Толстой пытался свести христианство к проповедованию сугубо земных идеалов.

§ 2. Интегральная дефиниция и основной вопрос религии

В. С. Соловьев о сущности религии. – Объективная и субъективная религиозность. – Конечное и бесконечное. – Абсолют. – Архе как безусловное. – Относительное как отношение. – Абсолютное и относительное. – Абсолютное как единое. Относительное как многое и единство. – Абсолютное как основание. Относительное как обоснованное и условие. – Непрерывность абсолютного и прерывность относительного. – Относительное как видимость абсолютного. – Относительность как кажимость. – Релятивизм. – Образы абсолютного. – Трансцендентное и имманентное. – Трансцендентальное и граница. – Пространство. – Софийность как связь абсолютного и относительного. – Основной вопрос религии

Философия религии стремится к абстрактной дефиниции религии, обобщающей признаки максимально широкого круга разнообразных культов и конфессий. Напротив, теолог намеренно ограничивает свой анализ узким кругом теизма и предлагает более конкретное понятие религии, адаптируя ее к апологии собственной веры. Например, апологетическая христианская теология понимает религию не просто как «связь с Богом», но как такую веру в Бога, которая непременно вписана в уникальность Христианской Вести. Можно ли в философии религии вывести обобщающую формулу, которая бы не только теоретически объясняла потребность в многообразии определений религии, но также вскрывала потаенный смысл каждой частной дефиниции в отдельности? Многие современные специалисты не верят в возможность такого обобщения, памятуя о бывших ошибках поспешных и наивных обобщений в религиоведении и призывая к осмотрительности. Быть может, правы те, кто руководствуется принципом «наблюдать все больше и больше, а обобщать все меньше и меньше» (А. Пуанкаре)?

Соловьев о сущности религии

Именно В. С. Соловьев четко обосновал в своих произведениях искомую интегральную формулировку религии. Обратимся, например, к его работе «Чтения о Богочеловечестве» и обсудим развиваемую в ней мысль о предельной сущности религии. «Религия, говоря вообще и отвлеченно, – пишет великий русский мыслитель, – есть связь человека и мира с безусловным началом и средоточием всего существующего»; «Религия есть воссоединение человека и мира с безусловным и всецелым началом...»²⁰

Безусловное начало всего существующего в философии именуется латинским термином *absolutus*; говоря иными словами, религия – это связь человека и мира с Абсолютом. Данная формулировка, по-моему, удивительно универсальна, годится для описания всех типов религии – космоцентрических, социоцентрических и эгоцентрических.

Поясню сказанное. Не вызывает сомнения, что жизнь на Земле тесно связана с законами космоса и что эти законы могут быть особо почитаемы людьми как ориентиры осмысленной эволюции человечества. В отношении пантеистической религии дефиниция Соловьева может быть развернута с помощью следующей индукции-метафоры. Земля тяготеет к Солнцу, Солнечная система – к центру нашей Галактики, а последняя – к еще более энергийному центру Метагалактики.

²⁰ Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве // Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1969. С. 5.

Итак, согласно научным данным, в мире есть ряд возрастающих по своей мощи относительных средоточий всего существующего. Последовательно рассуждая, гипотетически заключим, что должен быть предельно мощный, безусловный центр мироздания, к которому, вероятно, и сходятся все незримые нити бытия.

Геометрической моделью пантеистического Божества-вседержителя (насколько вообще мыслима такая модель Абсолюта) способна служить модель Солнечной системы: вокруг Солнца вращаются планеты, к каждой из них приложены центростремительная и центробежная силы. Первая сила направлена на сохранение целостности всей системы (это метафора блага, добра), вторая же пытается сорвать планету с ее орбиты, отдалить от Солнца (силы зла?). Не случайно возник культ Солнца и были персонифицированы центростремительные и центробежные тенденции человека в образах Бога и Сатаны, абсолютного добра и зла.

Конечно, в свете современных астрономических знаний предложенная модель неполна и неточна, а центробежная сила может иметь и иное объяснение: например, как притяжение планеты к более мощному, чем Солнце, космическому центру. Тогда, расширяя эту модель до образа Метагалактики, мы получаем возможность геометрически (метафорически) истолковать природу многобожия, иерархию посюсторонних богов.

Объективная и субъективная религиозность

Из вышесказанного вытекает возможность логически выделять в космоцентрической религии пантеистического типа два уровня религиозности – объективную и субъективную. На уровне объективной религиозности человек еще не осознает реальности своей связи с Абсолютом, и объективная религиозность не представлена в картинных образах сознания или символах, имеет латентный характер, существует бессознательно либо сигнализирует о себе через интуицию. На уровне субъективной религиозности люди так или иначе осознают либо отрицают свою связь с безусловным первоначалом космоса. Вероятно, религиоведы раньше не замечали возможности данного вывода: подобная классификация уровней религии в научной литературе отсутствовала, а проблема неосознанной и осознанной религиозности не поднималась. Является ли религия только одной из форм общественного сознания или ее можно также относить к одной из форм коллективного бессознательного и исследовать ее архетипы, толкуемые по К. Р. Юнгу?

Человечество в целом и каждый из нас в отдельности (равно как и любая частица мирового порядка) объективно сопряжены с предельным космическим центром, хотя многие не осознают этого обстоятельства. Если космос бесконечен, то и центр его можно укоренить в любой точке Вселенной. Повсеместно действующий закон всемирного притяжения находит свое теоретическое объяснение и свой смысл в пантеистической идее «объективно-реальной религиозности всякого нечто». Не потому ли любое ограниченное бытие имеет тенденцию к саморасширению, выходу за свои наличные границы, к беспредельности? Не потому ли люди экзистенциально испытывают неизбывную тягу к перманентному усовершенствованию своей среды? Не потому ли многие пантеисты утверждают, что религиозное чувство присуще человеку от рождения?

Это мнение также разделяют сторонники учения о потусторонности Абсолюта. По мнению Г. Зиммеля (1858–1918), одного из основателей социологии религии, всем людям присуща жажда религии, утоляет которую только вера в трансцендентное; в удовлетворении этой потребности «благочестиво-набожные натуры» не испытывают особых проблем, а неблагочестивые люди серьезно озабочены определением своего отношения к трансцендентному: «Кто не имеет Бога в себе, тот должен иметь его вовне»²¹. В. Франкл (1905–1997), известный пси-

²¹ Зиммель Г. Проблема религиозного положения // Зиммель Г. Избранное: в 2 т. Т. 1. М., 1996. С. 660.

холог, утверждает, что неосознанно человек всегда стремится к Абсолюту – к «неосознанному Богу»²².

Иное дело – религия субъективного порядка, т. е. осознание и догматическое описание людьми своей связи (или несвязанности) с Абсолютом. Когда говорят о какой-либо конкретной религии, то обычно подразумевают именно субъективно признаваемую конфессию. Ядром осознаваемой религии является неосознаваемая религиозность человека, т. е. его устремленность к абсолютному, трансцендентному, метафизическому. В произведениях самого В. С. Соловьева нет понятий объективной и субъективной религиозности, тем не менее стоящие за такими понятиями смыслы могут быть при желании «вычитаны» из его общей идеи религии.

Еще раз подчеркнем, что пантеистическая гипотеза об объективно-реальном бытии безусловного центра космоса обеспечивается естественно-научным правдоподобием указанной выше астрофизической индукции. Проблему истинности данной гипотезы каждый из нас окончательно решает своей духовной верой. Поиск Абсолюта никогда не прекращается, люди руководствуются идеей абсолютного во всех сферах своей деятельности. Как уже говорилось, предположение о пребывании Абсолюта в физическом мире могут разделить только сторонники религиозного или атеистического пантеизма. Теисты и деисты, верящие в трансцендентность Абсолюта, вряд ли присоединятся к такой гипотезе. Так, Ньютон мыслил Бога пребывающим в потустороннем пространстве – в *sensorium Dei* («чувствилище Бога»).

В этом (объективном) пантеистическом смысле нет нерелигиозных людей: все мы без исключения состоим в энергетической, материальной и информационной связи с имманентным безусловным средоточием всего существующего. Каждого из нас пронизывают не только волны множества радиоисточников на Земле, но и тем более мощные волны, исходящие из иерархии космических центров (Солнца, Млечного Пути и т. д.). Правда, не все из нас об этом ведают, а некоторые даже вообще, вопреки здравому смыслу, отрицают реальность своей связи со средоточиями космических сил: мол, нет никакой иерархии космических центров энергии, ничего абсолютного в природе не бывает.

Имеет ли рациональный смысл утверждение о существовании абсолютного центра бесконечного мира? Нередко ссылаются на теорию множеств английского мыслителя Б. Рассела (1872–1970), будто бы доказавшего бессмысленность любых предикативных суждений о бесконечных множествах. Однако вряд ли следует считать запрет мыслить определенные свойства неопределенного (бесконечного) мира достаточно обоснованным и обязательным.

Во-первых, согласно Гегелю, некорректно отождествлять диалектическое понятие качественной бесконечности мира как целого (либо реальной отдельной целостности) с логико-математическим понятием «дурной» количественной бесконечности некоторого множества или класса. Во-вторых, утверждение типа «нельзя сказать ничего осмысленного о бесконечных множествах» логически самоопровержимо, поскольку в таком случае бессмысленным становится прежде всего само понятие бесконечного множества. Вместе с тем то, что будто бы бессмысленно для позитивиста и номиналиста, может иметь вполне реальный смысл, например, для платоника. Понятия Бога, закона природы и вообще любых форм универсальности (в том числе и понятие самого понятия) сопряжены с представлениями о каких-либо особенных предикатах той или иной бесконечности (потенциальной или актуальной). Уточним понятия конечного и бесконечного, играющие первостепенную роль в философии религии.

Конечное и бесконечное

Это парные философские категории, обозначающие моменты определенного и неопределенного в вещах, явлениях, процессах.

²² См.: Франкл В. Основы логотерапии. Психотерапия и религия. М., 2000. С. 258.

Конечное – то, что имеет пространственный и/или временной конец, границу. Имя божества границ, межей и земель в римской мифологии – Термин. В его честь 23 января в Древнем Риме проводился особый праздник – терминалии. Отсюда латинское слово *terminus* («граница, предел»). Всякое нечто (качество) определяется как конечное. В понятии «конечное» мир представлен множеством дискретных предметов, отделенных границами друг от друга. Поскольку граница между качествами не только разделяет их, но также связывает их вместе, то всякое конечное обладает альтернативными свойствами: в первом (разъединительном) отношении конечное можно описывать как нечто относительно автономное, обособленное, самостоятельное; во втором (соединительном) отношении всякое конечное следует понимать как то, что так или иначе зависит от иного бытия и не обладает полной автономией.

Бесконечное – то, что не имеет пространственных и/или временных границ, непрерывно, беспредельно. «Последний шаг разума – это признание того, что есть бесконечность вещей, которые его превосходят» (Паскаль). Центр бесконечной сферы находится повсюду, а окружность – нигде. Бесконечное в его простом понятии, считал Гегель, можно рассматривать прежде всего как одну из дефиниций абсолютного; как соотношение с собой, лишенное определений, оно положено как бытие и становление. Понятие бесконечного характеризует субстанцию как единое и единство в неисчерпаемом взаимодействии многих нечто. Субстанция сама по себе причина, ее бытие и изменение ничем не ограничивается (разве что она сама устанавливает себе потребные границы).

Пантеисты признают объективное существование бесконечности в физическом мире, поскольку провозглашают совечность творящей и сотворенной природы и теоретически мыслят первую природу «внутри» второй. Например, диалектический материализм приписывает материальной субстанции атрибут пространственно-временной бесконечности. Но, строго говоря, «бесконечным и вечным может быть только то, что независимо от времени и пространства» (Р. Генон). Напротив, теисты, полностью отделяя в своих доктринах Бога от сотворенной Им (из ничего) природы, утверждают, что физический мир объективно конечен, имеет начало во времени и пространстве и движется к своему концу; атрибут же бесконечности они приписывают только вечному Богу.

Мыслители-диалектики выявляют не только различие, но также сходство категорий конечного и бесконечного и предпочитают определять их рефлексивно, друг через друга – как тождество различий. Глубокий анализ взаимосвязи конечного и бесконечного проведен Гегелем. Этот немецкий философ утверждал, что в природе самого конечного – выходить за себя, отрицать свое отрицание и становиться бесконечным. Поэтому бесконечное не стоит над конечным как нечто само по себе готовое, так чтобы конечное имело и сохраняло место вне его или под ним. Не благодаря снятию конечности вообще возникает бесконечность вообще, а конечное состоит только в том, чтобы в силу своей природы становиться бесконечным.

Гегель отличил понятие истинной (качественной) бесконечности от понятия «дурной» (в смысле занудно-безграничного увеличения количества) бесконечности. Истинную бесконечность он предложил мыслить как направленную процессуальность конечного, а именно как процесс выхода конечного за рамки присущей ему меры – из своего прежнего наличного бытия через небытие в новое и более мощное наличное бытие. Поскольку истинная бесконечность есть постоянная тенденция выхода конечного за свои периодически изменяющиеся границы, то она внутренним и необходимым способом обуславливается природой конечного. Внутри конечного пребывает истинная бесконечность.

Вместе с тем существует также внешняя связь всякого конечного с бесконечным многообразием других конечных вещей и процессов, и в этом аспекте экстенсивная бесконечность образуется внешним сложением неопределенного количества конечных объектов. Бесконечность также подразделяют на потенциальную и актуальную. Г. И. Рузавин обращает внимание на то, что потенциальная бесконечность представляется математикам более интуитивно ясной,

чем актуальная бесконечность²³. Л. Е. Балашов подмечает, что поскольку актуальная бесконечность находится как бы внутри конечного, то ее завершенность воспринимается как оконечность, т. е. как ее уничтожение. Потенциальная бесконечность, которая тоже означает «выход за пределы», является по сути переряженным конечным или негативным отпечатком конечного. «Правда, в отличие от конечного, в ней акцент делается не на “пределах”, а на “выходе за”. Как видим, не актуальная бесконечность ближе к конечному, а потенциальная»²⁴.

Аристотель первым различил актуальную (т. е. уже свершившуюся, реализованную) и потенциальную бесконечность сущего. Например, если предположить, что космос имеет начало в древности и будет существовать вечно, то его конечный возраст потенциально бесконечен и в конце концов превзойдет любое число лет. Если же космос существовал всегда, то его возраст в любой момент времени актуально бесконечен. Аристотель пришел к мнению, что актуальная бесконечность вовсе не нужна математикам, и предпочитал мыслить бесконечность только как потенцию, становление, т. е. в форме процесса неограниченных количественных изменений.

Николай Кузанский учил, что в бесконечности совпадают между собой максимум и минимум, сливаются противоположности, сама же бесконечность «постигается непостигаемо», через «ученное незнание». Дж. Бруно считал Вселенную единой – не имеющей частей, сплошной и актуально бесконечной. По его мнению, Вселенная вечна, в ней возможное и действительное совпадают. Поскольку ей некуда двигаться, то она неподвижна.

Декарт верил в бесконечную протяженность материальной субстанции. Согласно Спинозе, бесконечность – это протяженность и длительность как модусы субстанции. Дж. Локк полагал, что идея бесконечности возникает у человека из-за способности повторять без конца какое-нибудь количество; крайние границы пространства недоступны пониманию, и только конечное в принципе познаваемо. Критикуя подобный взгляд, Лейбниц доказывал, что идея бесконечности имеет Божественную природу и человеческая душа способна внутренним способом постигать эту идею. По Канту, всякая бесконечность трансцендентальна, относима к безусловному бытию и ее не следует (дабы избежать антиномий) брать как данность. Многие философы и богословы (вслед за Шлейермахером) усматривают в религии тягу человека к бесконечному.

М. Клайн пишет: «Большинство математиков (Галилей, Лейбниц, Коши, Гаусс и др.) отчетливо понимали различие между потенциально бесконечными и актуально бесконечными множествами и исключали актуально бесконечные множества из рассмотрения. Если им приходилось, например, говорить о множестве всех рациональных чисел, то они отказывались приписывать этому множеству число – его мощность. Декарт утверждал: “Бесконечность распознаваема, но не познаваема”. <...>... Введя бесконечные множества, Кантор выступил против традиционных представлений о бесконечности, разделяемых великими математиками прошлого.

Свою позицию Кантор пытался аргументировать ссылкой на то, что потенциальная бесконечность в действительности зависит от логически предшествующей ей актуальной бесконечности. Кантор указывал также на то, что десятичные разложения иррациональных чисел... представляют собой актуально бесконечные множества, поскольку любой конечный отрезок такого разложения дает лишь конечное приближение к иррациональному числу»²⁵.

В науке и философии постоянно конкурируют между собой две противоположные модели «бесконечности вширь»: 1) мир бесконечен в пространстве и во времени; 2) мир замкнут в конечную сферу, возник конечное число лет тому назад и когда-нибудь погибнет.

²³ См.: Рузавин Г. И. О природе математического знания. М., 1963. С. 117–118.

²⁴ Балашов Л. Е. Практическая философия. М., 2001. С. 113–114.

²⁵ Клайн М. Математика. Утрата определенности. М., 1984. С. 231–232

Противостоят друг другу на протяжении всей истории философии также две модели «бесконечности вглубь»: 1) всякий объект бесконечно делим, нет ничего истинно элементарного; 2) существуют атомы в истинном смысле, и фундамент мира составлен принципиально неделимыми стихиями.

Математика нередко обнаруживает в конечном бесконечность, а в бесконечном – конечное. Так, на числовой оси в отрезке между нулем и единицей уместится бесконечное множество действительных чисел, а частное от деления друг на друга двух бесконечностей разного порядка может выразиться конечным числом. Любопытна в этой связи мысль академика Г. И. Наана: мы знаем, что Вселенная бесконечна, но не знаем, в каком именно смысле она бесконечна.

Правомерно ли приписывать бесконечному закону природы специфические свойства? Если нет, то вся наука утрачивает смысл, даже если следствия из предикативных суждений ученых о законе природы оказываются эффективными на практике. Бессмысленно ли приписывать Богу различные атрибуты? Косвенный смысл представлениям о Боге (равно как суждениям о безусловном центре бесконечного универсума) придается герменевтикой Филона Александрийского, антиномизмом Николая Кузанского, методом аналогий Фомы Аквината, разными приемами апофатического и катафатического богословия.

Например, Фома Аквинский принципиально различал чувственно-конечное и сверхчувственно-бесконечное, но в то же время предлагал судить о качественных особенностях сокровенных бесконечностей по аналогии с разными чувственно данными целостностями. Ф. А. Голубинский (1797–1854), основатель русской теистической философии, убедительно доказывал, что, вопреки Канту, категории вполне применимы к бытию неограниченному и всесущественному. Идея бесконечного неразрывно связана с природой человека, поэтому для всего ограниченного наш ум ищет первоначала и первообразы в бесконечном: именно бесконечное придает смысл конечному

Декарт превратил древнейший символ древа бесконечного мира в систему координат, внутри которой приобретают аналитико-геометрический смысл графики любых математических функций. Шесть бесконечных осей декартовой системы координат как бы произрастают из нуля-центра и одновременно диалектически (виртуально) снимаются в нем, так что вся геометрическая полнота таинственно концентрируется в нулевой точке отсчета. Оси x , y и z суть радиусы потенциально бесконечного мира-шара, которые в конечном счете тяготеют к некоему безусловному нулю.

По аналогии с декартовым нулем (как моделью снятия полноты всех пространственных форм) допустимо метафорически осмысленное суждение об абсолютном (неисчерпаемо-напряженном и энергетическом) центре бесконечного мира. Соответственно объективные всеобщие законы природы и всеобщие понятия (идеи) логически не запрещено мыслить как средоточия полноты качеств тех или иных бесконечных классов предметов. Таким образом, философская герменевтика все-таки допускает возможность осмысленных предикативных суждений о бесконечном мире и его центре.

В некоторых социоцентрических религиях связь сакральных объектов земного происхождения с неземными силами не всегда оговаривается (фетишизм, тотемизм, некоторые культы вождя и т. п.). Вместе с тем дефиниция В. С. Соловьева применима и к характеристике социоцентрических религий, многие из которых усматривают «безусловное начало и средоточие всего существующего» либо в прошлом земном архетипе (золотой век, тотем, пролетарский вождь), либо в будущем состоянии человечества (царство разума, коммунизм).

Так, развивая основную идею Чарльза Дарвина, а также ницшеанский образ сверхчеловека, идеологи фашизма вывели из теории эволюции мысль, что из человеческого рода путем естественного отбора возникнет новая раса – раса сверхлюдей. Подобно тому как человек, будто бы произойдя от обезьяны, покорила все живое на Земле, так и сверхлюди станут

богами для «недочеловеков». Религия немецкого фашизма культивировала идеал будущего абсолютного человека, налаживая с ним мистическую связь. Определение Соловьева может быть использовано также для анализа эгоцентрических религий, полагающих «безусловное начало» внутри индивидуального субъекта. Таким образом, дефиниция религии Владимира Соловьева, на мой взгляд, универсальна и наиболее предпочтительна.

Абсолют

Первичный язык религии – молитва, хвала и проповедь, а доктрина и опыт представляют собой вторичный язык. Психиатры утверждают, что религиозный опыт связан главным образом с деятельностью правого полушария головного мозга. Вера в реальность абсолютного единого бытия психофизиологически обеспечивается в первую очередь работой правого полушария, а логическое доказательство бытия Абсолюта – активностью левого полушария. Но что есть Абсолют? Исследуем это понятие более подробно.

Исток человеческого мироотношения – противопоставление «я» и «не-я». От этой дихотомии, как от аксиомы, отталкивается любая философия. Философ мысленно раздваивает целостность сущего на деятельное «я» и антипод «не-я». При этом связь сторон дихотомии трактуется, во-первых, как принципиально неразрывная (подобно сторонам медали); во-вторых, как всегда оппозиционная; в-третьих, как непременно процессуально-изменчивая, а не статичная. В предельной абстракции «я» земного человека превращается в вечное, безусловное и творящее Абсолютное Я, а «не-я» – во временный, условный и сотворенный аспект сущего.

Г. Г. Майоров определил философию как искание Абсолюта. «Дело в том, – пишет он, – что теолог изначально принимает Божественный Абсолют в акте веры, а затем, исходя из своей веры, устанавливает отношения между Богом как Абсолютом, с одной стороны, и миром и человеком – с другой. Философ же движется в обратном направлении: от мира и человека – к Абсолюту. При этом путь философа бесконечен, даже если он движется в правильном направлении, ибо философия движется путем познания, а окончательное познание Абсолюта (Абсолютной истины) невозможно»²⁶.

Абсолют (от лат. *absolutus* – безусловный, свободный, неограниченный, завершённый, полный, совершенный; *absolution* – свободный, непривязанный, сам себе создающий место; *absolvere* – освобождать) – одна из предельно общих категорий, обозначающих всеобщую основу мира, полноту бытия и совершенство. Под безусловным понимается то, что не нуждается для своего бытия и действия ни в каких условиях или причинах. Абсолют мыслят как творческое первоначало сущего и противопоставляют абсолютное бытие любому обусловленному существованию.

Широкому распространению термина «Абсолют» в философии способствовали в конце XVIII в. М. Мендельсон и Ф. Якоби. Так, защитник веротерпимости Моисей Мендельсон (дедушка знаменитого композитора Я. Л. Ф. Мендельсона) заменял этим термином безличностного Бога, когда комментировал пантеизм Спинозы. Некоторые историки полагают, что термин «Абсолют» был введен в богословский оборот в XV в. Николаем Кузанским. Благодаря философским системам Шеллинга и Гегеля этот термин превратился в самостоятельную категорию, в которой обобщены такие универсалии, как чистое бытие, единое, апейрон, нус, логос, дао, эйн-соф, всё, субстанция, универсальный субстрат, неизмеримое, непознаваемое, бездна бытия, совершенство, максимум и минимум, монада монад.

Близки по смыслу к понятию Абсолюта и древние идеи о пратхи, ци, брахме, пустоте, порядке, морфе. Кант доказывал, что не следует верить в существование чего-то совершенно

²⁶ Майоров Г. Г. Философия как искание Абсолюта. Опыт теоретические и исторические. М., 2004. С. 8.

безусловного, поскольку в мире нет явлений, которые бы не находились в связях и отношениях друг с другом.

Трактовка Абсолюта как духовной основы (либо духовного единства) всего существующего характерна для классической немецкой философии. По Фихте, Абсолютное Я мистически проживает свою жизнь через жизни всех конечных существ и вещей, через каждого из нас. В учении Шеллинга об абсолютном тождестве Абсолют лишен свойств духа, атрибутов природы и уподоблен тождеству полюсов в центре магнита. По Шеллингу, Абсолют – это такое единство субъективного и объективного, в котором дух и природа полностью безразличны друг другу, и это их тотальное безразличие заключает в себе возможность любых определений.

По Гегелю, абсолютная идея есть одновременно субстанция и субъект. На первом этапе вневременного развертывания она себя не осознает и совершается как логическое движение чистой мысли. На втором этапе абсолютная идея оборачивается инобытием – природой. Наконец, на третьем этапе абсолютная идея познает себя посредством человеческого сознания, становясь абсолютным духом (нем. *der absolute Geist*) – высшей конкретностью осознавшей себя абсолютной идеей, которая завершилась «идеей-в-себе-и-для-себя». Абсолютный дух мыслится Гегелем как живая реальность и как вневременное единство всех указанных моментов – логики, философии природы и философии духа.

Суждения об Абсолюте всегда имеют теоретико-проблемный либо спекулятивно-мистический характер. Абсолют предзадан? Дан? Не присутствует в нашем опыте? Является ли он «предметом знания»? Либо правы те, кто полагают, что: а) всякая дефиниция грани или формы Абсолюта неистинна; б) твердых знаний о нем быть не может; в) о нем возможны лишь расплывчатые мнения? Согласно Николаю Кузанскому, в лучшем случае нам остается довольствоваться «ученым незнанием», т. е. выявлять различные условия непостижимости Абсолюта.

Различая понятия Абсолюта и Бога, британский философ-идеалист Ф. Г. Брэдли (1846–1924) полагал, что человеческое мышление, будучи по своей природе абстрактным, не способно постигать Абсолют во всей его конкретности и целостности и чаще вынуждено довольствоваться «видимостью». Брэдли определил Абсолют как:

- 1) вневременную и неизменную полноту бытия;
- 2) совершенство;
- 3) непротиворечивую гармонию всех противоположностей;
- 4) единственный духовный индивид, частями которого являются все вещи;
- 5) высший сингулярный опыт, включающий в себя все.

Напротив, американский мыслитель Дж. Ройс (1855–1916) отождествляет Абсолют с Богом и пытается на языке философии описать смысл радикального и непосредственного присутствия Божественного бытия. Ройс развил доктрину существования Универсального Сознания, или Абсолютного Ума: во всеохватывающем Уме «содержатся» все конечные умы, отдельные мысли и предметы этих мыслей. Абсолют – это универсальное Я, чья жизнь образована жизнями всех сознательных существ, взятыми в их эмпирическом единстве.

В отличие от Брэдли и Ройса, для английского философа Мак-Таггарта (1866–1925) Абсолют – это не некая кульминация исторического процесса, а универсум в виде системы различных и взаимовлияющих «я». Все составные части универсума любовно воспринимают друг друга и, как правило, видятся как физический мир.

Ныне размытые представления об Абсолюте применяются в обыденно-расширительном смысле фактически во всех сферах человеческой жизни: «абсолютным» могут именовать какой-либо предельный физический параметр (например, абсолютно черное тело, абсолютная скорость света), характер социального правления (например, абсолютная монархия), высшее достижение в искусстве (абсолютный шедевр), в спорте (абсолютный рекорд мира) и т. и.

Философы объективно-идеалистического направления обычно уравнивают Абсолют с Богом, абсолютным Духом, абсолютной идеей, Абсолютным Я; при этом из предельного совер-

шенства Абсолюта выводят суждения о неизменности и самоидентичности Абсолюта. Философы-материалисты, напротив, чаще понимают под

Абсолютом материю, описывая материальное начало либо как неподвижную и самодостаточную сущность, либо как вечно изменяющуюся и обновляющуюся основу мироздания.

При решении проблемы принципиальной познаваемости Абсолюта в религии и философии сложились два ответа: 1) Абсолют частично познаваем; 2) Абсолют принципиально непознаваем. В рамках критической философии невозможно установить степени истинности и ложности тех или иных «абсолютных предпосылок», и остается лишь выяснять и сопоставлять мнения разных людей об «абсолютном».

Архе как безусловное

Архе – термин древнегреческой философии (*αρχή*), обозначающий первоначало и древность. Гомер употреблял глагол *arch* в двух разных значениях: начинаться и править. Аналоги слова «архе» – начало, отправная точка, происхождение, первый принцип, правило. В сочинениях древних историков и политиков под архе понимались суверенность, царство, политическая служба, а во множественном числе – власть, магистраты. Анаксимандр был, вероятно, первым, кто придал этому термину философский смысл.

В философии Аристотеля архе становится техническим термином с множеством тесно связанных значений: порождающий источник, причина, принцип познания, базовая сущность и др. Стагирит указывает, что все причины, взятые как природа вещи или мысли, суть *archai*. Есть два рода природных *archai*: пассивная хюле и активная морфе.

По Аристотелю, все научное знание и все науки основаны на конечном ряде недоказуемых *archai*: на определениях, гипотезах и общих принципах-аксиомах (*koina*). Научные *archai* являются базовыми одновременно в онтологическом и эпистемологическом измерениях. Разные науки берут за основу разные *archai*. То, что в одной науке признано первоначалом, не является таковым в другой науке. В этом плане *archai* условно. Но в некотором другом отношении *archai* – взятое как бесспорный факт – безусловно.

Стоики верили в два *archai* – в материю и Бога, считая их двумя нераздельными аспектами субстанции.

Относительное как отношение

Абсолютное бытие самоопределяется как предельная сущность (субстанция) не в самом себе, а по отношению к своему продукту – сотворенной природе, обществу, нашему сознанию. Парной (рефлексивной) для Абсолюта категорией является категория относительного, производная от понятия отношения. Что такое отношение и отличимо ли оно от разобранный выше понятия связи, входящего в определение религии?

Предлагаю следующее определение: отношение – это способ сопричастного бытия вещей как условие выявления и реализации скрытых в них свойств.

Отношения возникают в таких процессах сопряжения предметов (во взаимоотношении, сближении и приобщении их друг другу), когда единение многих различных рождает кооперативный эффект. В этом эффекте, как в зеркале, преломляются и высвечиваются признаки сопрягаемых сторон. Поскольку отношение есть род условного бытия, т. е. способ осуществления внутренней возможности «своего» через среду «иного», то релятивное (относительное, условное) следует противопоставлять абсолютному, безусловному бытию. Отношение не вещь и не свойство, но то, посредством чего свойства какой-либо вещи получают свою видимость.

Каков онтологический статус отношения? Аристотель, впервые введший в философию термин «отношение», обозначил им особый род бытия, хотя и не раскрыл особенность этого

рода. Лейбниц указывал, что поскольку отношение не удастся свести ни к субстанции, ни к акциденции, то отношение имеет весьма специфическую – идеальную – форму своего существования. Гегель рассматривал отношение как форму положенности одного в другом и представленности их друг через друга, т. е. как *Ideelle* (идеальное). Реисты (от лат. *res* – вещь) признают только бытие вещей и отрицают объективное существование отношений.

Вслед за Платоном объективные идеалисты-реалисты отрывают отношения (и общие свойства) от вещей, поскольку относят первые к сфере общего, а вторые – исключительно к области единичного. Напротив, номиналисты не склонны признавать реальности отношения. Марксисты полагают, что понятие об отношении как таковом возникает в результате абстракции и сравнения любых двух предметов по выбранному или заданному основанию сравнения (признаку); однако в материальном мире отношения неразрывно сопряжены с вещами, а потому, рассуждают марксисты, отношения между вещами не менее реальны и материальны, чем сами вещи.

Согласно классической диалектике свойства проявляются в отношениях вещей. Отношение – это разновидность движения, действия, акта, а именно оно есть процесс и результат переноса (отнесения, отсылки) какого-либо внутреннего момента качественной определенности вещи во внешнюю инстанцию – в другую вещь либо в некоторую общую для разных агентов систему отсчета. Перенос завершается положением (вкладыванием, хранением) относимого содержания в найденное новое основание.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.