

Диакон Димитрий Цыплаков,
кандидат философских наук, преподаватель Новосибирского
Свято-Макарьевского Православного Богословского Института

Как возможна религия? Основы православного религиоведения в русской религиозной философии

Введение

Древний историк Плутарх писал: «Посмотрите на лицо земли, вы найдете города без укреплений, без наук, без чиновачалия, увидите людей без постоянных жилищ, не знающих употребления монет, не имеющих понятия об изящных искусствах, но вы не найдете ни одного человеческого общества без веры в Божество». И эти слова древнегреческого мудреца — доказательство того, что религия и религиозность сопровождают человечество на всем протяжении его истории. Именно универсальность и повсеместность побуждали и побуждают мудрецов разных стран, народов, эпох искать объяснение данному удивительному феномену.

Эти поиски движутся в двух разных направлениях. С одной стороны, изнутри религиозного опыта, оно представлено богословием и религиозной философией. С другой, извне. С позиций атеизма, который к тому же исходит из представления об иллюзорности религиозного опыта. Сторонники последнего направления, даже если и «хотят объяснить происхождение религии, на самом деле хотят его отменить»¹. Поэтому появляются многочисленные концепции возникновения религии как иллюзии.

При этом светско-атеистическое религиоведение, базирующееся на том постулате, что по сути религии нет, а есть лишь иллюзорный, ошибочный самообман, вынуждено оставаться наукой без объекта, своеобразным «миражеведением». Так, в учебнике по религиоведению под редакцией А. В. Солдатова² говорится о двойственности и противоречивости предмета религиоведения, ибо в этот предмет входит собственно религия, то есть явление якобы полностью противоположное науке³. Легко видеть, что подобный предвзятый подход к религии приводит изучающих

¹ *Честертон Г.К.* Вечный человек. — М.: Политиздат, 1991, с. 118.

² Религиоведение: Учеб. пособие. — 5-е изд. — СПб.: Лань, 2004.

³ Там же, с. 13.

ее ко многим методологическим и теоретическим проблемам, одна из которых — проблема определения понятия религии¹.

Напротив, религиоведение, изучающее религию с позиции ученого, признающего ее онтологическую самостоятельность и наличие реального объекта у религиоведения, может разрешить многие методологические и теоретические проблемы. И в этом отношении православное религиоведение находится в заведомо выгодном положении, так как интенсивность и глубина религиозного опыта в Святом Православии, глубина богословской мысли предоставляют православному религиоведу мощный фундамент для развития своей дисциплины.

Развитие православного религиоведения актуально и для православного Апологетического Богословия, поскольку изучение других религий в рамках православного богословского образования может быть только апологетическим.

Греческое слово *ἡ ἀπολογία* означает ‘речь, сказанную в защиту кого-либо’. Это слово мы встречаем в тексте Священного Писания в Первом послании святого апостола Петра (1 Пет. 3:15): «Γὰρ ἡ εἰς ἡμᾶς ἐπιτιμία ἡ ἐκ τῶν ἀσεβούντων ἐστὶν ἵνα ἡμεῖς ἡμᾶς ἀπολογησώμεθα ἡμῶν ἐν κυρίῳ ἡμῶν ἐν τῷ κτίσθητι ἡμῶν». Здесь апостол Петр употребляет слово «апология», переведенное на славянский как «ответ» (ἔτοιμοι ἀεὶ πρὸς ἀπολογίαν παντὶ τῷ αἰτοῦντι ὑμᾶς λόγον περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος). Этот фрагмент апостольского послания является ключевым для понимания сущности апологии. Церковная апология — это защита веры, важная составная часть свидетельства миру о Христе Спасителе. Она всегда направлена вовне, во внецерковную среду. Таким образом, церковная апология является составной частью апостольского, миссионерского служения Церкви.

Миссионерское служение совершается не только среди инославных и неверующих, но очень часто среди людей, которые по традиции или сознательно принадлежат к иным религиям. Однако для того чтобы вступить в плодотворную беседу с ними, необходимо найти точки соприкосновения, подготовить почву в сердцах слушателей для сеяния вести о Христе. Православному богослову, апологету, миссионеру необходимо знать об иных религиях и понимать, как в них отразились те или иные аспекты истинной Религии — Святого Православия — для плодотворного свиде-

¹ Об ущербности атеистических определений религии пишет, в частности, С.К. Абачиев. Он считает, что религия в них сводится к чисто субъективному аспекту. См.: *Абачиев С.К.* Православное введение в религиоведение: Курс лекций. — М.: РОХОС, 2004, с. 63.

тельства о Вере Церкви. Изучение же различных религий должно иметь прочный богословский фундамент в виде православного учения о сущности религии, ее антропологических основаниях, о возникновении религии и о сущности религиозного опыта.

Религия как объект и предмет религиоведения

Для того чтобы приблизиться к определению понятия религии, необходимо начать с этимологии этого слова. Оно пришло из латинского языка, древние римляне употребляли его в контексте отправления различных языческих культов. Так, Цицерон в трактате «О природе богов» выводит его от глагола *relegere*: «Те, которые над всем, что относится к почитанию богов, усердно размышляли и как бы перечитывали (*relegerent*), были названы религиозными (*religiosi*)»¹. Истинное почитание богов Цицерон называет «благочестием». Он считает благочестием справедливое почитание богов². Но языческое благочестие понималось тогда иначе, чем христианскую эпоху. Благочестием называли почитание богов, божественных предначертаний, судьбы. Вот как характеризует Феофраст языческое благочестие в зарисовке «Богобоязненный афинянин»: «...в праздник Кружек он вымоет руки, окропит себя со всех сторон священной водой и ходит целый день с лавровым листом во рту. Перебежит ему путь хорея — он прирастет к месту, пока не пройдет кто-либо другой или пока он сам не бросит через дорогу трех камней. Проходя мимо стоящих на перекрестке изваяний богов, он возливает на них масло из своего сосуда, опускается на колени и лишь после этого благоговейно удаляется. Прогрызет у него мышьяк мешок — он отправляется к прорицателю с вопросом, как ему быть. Посоветует тот починить мешок, он его послушается, а вернется домой — принесет умиловительную жертву. Он не сядет на могилу, не приблизится к трупам или роженице. „Как бы не оскверниться“, — думает он. Привидится ему сон, он побывает у толкователя снов, у предсказателя, у птицегадателя, чтобы получить совет, какому богу или богине вознести молитвы. Если он увидит в толпе человека с чесночным венком, он омоет голову и пригласит жрицу произвести очищение морским луком и кровью щенка, приметит сумасшедшего или припадочного — начнет плевать себе на грудь»³. Таким образом, само понятие религии в языческом мире было связано с суевериями.

¹ Цицерон. О природе богов. Кн. II, XXVIII (72) // Цицерон. Философские трактаты. — М.: Наука, 1997, с. 96.

² Цицерон. О природе богов. Кн. I, XLI (116) // Там же, с. 74.

³ Феофраст. Характеры (Пер. Г. Стратановского). Цит. по: Энциклопедия для детей. Т. 6, ч. 1. Религии мира. — М.: Аванта+, 1996, с. 131.

Христиане очистили понятие благочестия от суеверий, связав его с почитанием Единого Истинного Бога через уподобление Богу в добродетели. Вот как пишет об этом Минуций Феликс в своей апологии «Октавий»: «Посему кто чтит невинность, тот молится Господу; кто уважает правду, тот приносит жертву Богу; кто удерживается от обмана, тот умилоствует Богу; кто избавляет ближнего от опасности, тот закалывает самую лучшую жертву. Таковы наши жертвы, таковы святилища Богу; у нас тот благочестивее, кто справедливее»¹.

Христианская культура принесла не только новое понимание благочестия, связанное с любовью к Богу и ближним, но и новое понимание религии. Это новое понимание выразил христианский писатель и оратор Лактанций, считавший, что слово «религия» происходит от латинского глагола *religare*, означающего 'связывать, соединять'. Поэтому и религию он определяет как **союз благочестия** человека с Богом. «С тем условием, — говорит он, — мы и рождаемся, чтобы оказывать справедливое и должное повиновение порождающему нас Господу, Его одного знать, Ему следовать. Будучи связанными сим союзом благочестия, мы находимся в соединении с Богом, от чего получила название и самая религия... Так имя „религия“ произошло от союза благочестия, которым Бог соединил с Собою человека...»².

Таким образом, цель религии — восстановить утраченную связь человека с Богом. Но поскольку эту утраченную связь с Богом восстанавливает только вера Христова, вера Церкви, то истинной религией в собственном смысле этого слова будет только Святое Православие. Это и должно стать точкой отсчета в православном религиоведении. Но как же другие религии? Ведь «религиями» называют ислам, буддизм, синтоизм, различные мистические течения? Можно назвать их религиями в той степени, в какой они содержат крупинцы истины, т.е. то, что близко религии в собственном смысле слова?

Итак, религия — это связь с Богом. Эту мысль подробно развивает священник С.Н.Булгаков в своей работе «Свет Невечерний». Он пишет: «Религия есть непосредственное опознание Божества и живой связи с Ним, она возможна благодаря религиозной одаренности человека, существованию религиозного органа, воспринимающего Божество и Его

¹ «Октавий» Марка Минуция Феликса. XXXII // Ранние Отцы Церкви. Антология. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1988, с. 582.

² Лактанций, IV, 28. Цит. по: *Рождественский Н.П.* Христианская апологетика: В 2-х тт. Т. 1. — СПб., 1884, с. 136.

воздействие»¹. Это начальное, предварительное определение религии в православном религиоведении².

Именно в данном определении проходит водораздел между атеистическим, агностическим и богословским религиоведением. Атеистическое и агностическое религиоведение отрицают возможность реальности религии, то есть признают религиозный опыт либо обманом, либо иллюзией. По этой причине они подспудно или осознанно оглушают религиозных людей, приписывая им «слепую веру», «некритическое принятие догматов силой авторитета», «затмение разума». По сути, это становится штампом атеистической пропаганды. Но, встав на такую позицию, религиовед неизбежно теряет исследовательскую глубину и свободу поиска, т.к. вынужден искать не корни и истоки религии как самостоятельного явления, но корни и истоки ее отсутствия. Это приводит светское религиоведение к неизбежным методологическим ошибкам и предвзятости. Так, например, в пытающемся быть идеологически нейтральным словаре-минимуме по религиоведению под редакцией проф. И. Н. Яблокова дается пустое по смыслу определение религии: «Религия — одна из сфер духовной жизни, способ практически-духовного освоения мира обществом, группой, индивидом и личностью». И далее, вместо пояснения специфических черт религии как одной из сфер духовной жизни, следует пассаж: «Религия возникает в ходе объективного процесса становления человека, общества, человечества и превращается в определенный аспект их сущности и существования»³. В этом «определении» чувствуется предвзятая атеистическая интенция рассматривать религиозное стремление к Богу как превращенный (превратный) способ освоения мира. Это превращение затем, в ходе поколений, закрепляется и становится весьма неопределенным «определенным аспектом сущности». Думается, что такое малоосмысленное и предвзятое определение религии возникло прежде всего потому, что авторы словаря отрицают наличие особого религиозного опыта⁴. Между

¹ Булгаков С.Н, протоиерей. Свет Невечерний. — М.: Республика, 1994, с. 20—21.

² Так, С.К. Абачиев пишет: «...религия определяется как та или иная, исторически изменчивая связь человека с Этим Объектом и как отражение способов такой связи в соответствующих религиозных верованиях» (Абачиев С.К. Православное введение в религиоведение, с. 63).

³ Религиоведение: Учеб. пособие и учебный словарь-минимум по религиоведению / Под ред. проф. И. Н. Яблокова. — М.: Гардарики, 1998, с. 460.

⁴ «Религиозный опыт означает некоторую совокупность переживаний, воспринятых, оцененных, переработанных субъектом с религиозной точки зрения» (цит. соч., с. 461). То есть религиозного опыта нет, а есть лишь совокупность переживаний, осмысленная религиозно. Если учесть, что авторы словаря толком не знают, что такое религия, то определение получается крайне нелепым. *Прим. авт. работы.*

тем, как убедительно показывает И. А. Ильин, «всякий, говорящий о религии, должен обратиться прежде всего к религиозному опыту человека»¹. Это следовало бы учесть авторам религиозоведческих курсов. Но если в религиозоведении такие попытки и делаются, то делаются крайне непоследовательно. Так, например, Е. А. Торчинов в книге «Религии мира»² сводит религиозный опыт к опыту «трансперсонального», уделяя при этом основное внимание паранормальным явлениям. Не лучше обстоит дело и в учебнике «Религиоведение» под редакцией проф. А. В. Солдатова³. Религиозный опыт в нем сводится к эмоционально-волевому акту (с. 72–75). Собственно познавательного аспекта в нем не предполагается. Утверждается, что познавательный компонент религии получает удовлетворение только в вероучении⁴. По причине такой отправной точки проблема происхождения религии в учебнике получает крайне неудовлетворительную трактовку⁵.

Отсюда видно, что водоразделом, разделяющим светское и богословское религиозоведение, является вопрос о природе религиозного познания. И прежде всего, вопрос о том, как возможно восприятие Высшего, недоступного познанию обычными органами чувств. С. Н. Булгаков раскрывает суть данного вопроса: «Для того чтобы утверждать своеобразную свою природу (а не быть только музыкой этики, или же незрелым, несовершенным философствованием), религия должна обладать своим особым органом»⁶. То есть религиозное переживание не должно быть просто сцеплением, соединением, причудливой комбинацией обычных ощущений и восприятий, сопровождающихся сильными эмоциями (так, например, считал У. Джемс). Такие комбинации психологических элементов не дадут еще подлинно религиозного опыта. Это не религия, а «религиозность, бессильная подняться до религии и светящая чужим отраженным светом»⁷, которую неглубокие, позитивистски настроенные исследователи склонны выдавать за религию. Между тем в подлинно религиозных переживаниях психологизма менее всего. Не случайно священник П. А. Флоренский говорит о том, что психологизм чужд религии. Он утверждает, что «если мы хотим говорить действительно о религии, нам надо хотя бы на время этих рассуждений отбросить тряпичную дряблость

¹ Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. — М.: ТОО «Рарогъ», 1993, с. 50.

² Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. — СПб.: Азбука-классика, 2005.

³ Религиоведение: Учеб. пособие. — 5-е изд. — СПб.: Лань, 2004.

⁴ Там же, с. 83–84.

⁵ Об этом подробнее будет сказано далее.

⁶ Булгаков С. Н., протоиерей. Свет Невечерний, с. 12.

⁷ Там же, с. 21.

и психологистические „нравится“ — „не нравится“. Мужественным взором надо готовиться встретить подлинную жизнь в религии, „бестрепетное сердце непреложной Истины“¹. Как пишет С. Булгаков: «На подлинно религиозный путь вступил лишь тот человек, кто реально на своей жизненной дороге встретился с Божеством, кого настигло Оно, на кого излилось превосходящей своей силой»². Поэтому «религиозное переживание должно качественно отличаться от смежных и соприкасающихся с ним областей жизни духа. Религия должна иметь как бы свою особую логику, устанавливать свою собственную достоверность (как имеет ее хотя бы чувство прекрасного, орган эстетического восприятия), она должна иметь око умного видения, проникающего к действительности высшей, куда не достигает ни умственное, ни физическое око»³. Но какова природа этого «ока», где расположены эти глубинные «очи» религиозного восприятия человека?

Для богословского сознания ответ на этот вопрос ясен: человек обладает особым органом религиозного познания, называемым «сердцем». Тот скрытый внутри человека орган умозрения, орган религиозного познания, «очи души» есть сердце. Как пишет Б. П. Вышеславцев в работе «Вечное в русской философии»: «Только в глубине этого „я“, в глубине сердца возможно действительное реальное соприкосновение с Божеством (Бог чувствуемый сердцем. — *Паскаль*), возможен подлинный религиозный опыт, без которого нет религии и нет истинной этики». Этот орган может и не осознаваться человеком. Чтобы проникнуть в глубину собственного духа, необходимо самому быть глубоким. В этой глубине находится основа человеческого бытия как духовного существа. «В нем выражается сокровенный центр личности»⁴, — пишет философ. Это же отмечает и И. А. Ильин: «Священное открывается только духовному оку и притом именно оку сердца»⁵.

Не случайно, считает он, такое значение человеческому сердцу придает Священное Писание. Можно привести лишь несколько цитат, чтобы понять это: «*Глубоко сердце человека более всего... кто познает его? Я, Господь, проникаю в сердце и испытываю внутренности...*» (Иер. 17:9–10); «*Ты испытываешь сердца и утробы, праведный*

¹ *Флоренский П.А., священник*. Из богословского наследия. (Религиозно-философские лекции 1918–1922 гг.) // Богословские труды. Сб. 17. — М.: Изд. Московской Патриархии, 1977, с. 87.

² *Булгаков С.Н., протоиерей*. Свет Невечерний, с. 12–13.

³ Там же.

⁴ *Вышеславцев Б.Н.* Этика преображенного эроса. — М.: Республика, 1994, с. 274.

⁵ *Ильин И.А.* Аксиомы религиозного опыта. — М.: ТОО «Рарогъ», 1993, с. 61.

Боже!» (Пс. 7:10); *«Я есмь испытующий сердца и утробы»* (Апок. 2:23); *«Господь испытует все сердца и знает все движения мыслей»* (1 Пар. 28:9); *«Бог... Он знает тайны сердца...»* (Пс. 43:22).

Конечно, здесь речь идет о сердце не столько как о физиологическом органе, сколько о таинственно соединенной с ним части души, духа человека. Именно это сердце «есть тайный центр человека... в нем скрыта нетленная красота духа, подлинная красота; и этот нетленный духовный центр есть абсолютная ценность, он „драгоценен пред Богом“»¹.

Этот орган религиозного познания и сознания и способен помочь человеку вновь обрести единение с Богом, то есть достичь цели религии. Но что это за религиозный опыт? Какова его природа?

Прежде всего, как пишет Булгаков, «религиозный опыт в своей непосредственности не есть ни научный, ни философский, ни эстетический, ни этический, и, подобно тому, как умом нельзя познать красоту (а можно о ней только подумать), так лишь бледное представление о опаляющем огне религиозного переживания дается мыслью»². Флоренский подчеркивает, что религиозные восприятия приводят человека в благоговейный трепет, который называют «страхом Божиим». Он подчеркивает, что «если угодно вам говорить о религии, деле существенно не современном, придется вам помириться и с этим несовременным, но своевременным, всегда своевременным словом „страх“»³. Почему так, почему если ни одно из человеческих чувств, органов обычного человеческого восприятия не сопровождается непременно страхом, то сердечное восприятие Бога сопровождается благоговейным страхом? Флоренский раскрывает причину этого. Он говорит, что «религия есть прежде всего страх Божий, и кто хочет проникнуть в святилище религии, тот да научится страшиться... Тут новое прорывает обычное в таинственно-необычайном же виде. Но не в виде вторгающегося — источник страха, а в ощущении трансцендентности являющегося»⁴.

«Страх Божий, — как пишет священник Павел Флоренский, — вот спутник подлинной религии». Но, предупреждает нас С.Л. Франк, «как бы часто ни говорили верующие об обязательности „страха“ Божия, под этим надо понимать, очевидно, что-то другое, чем простой страх, определенный инстинктом самосохранения»⁵. Какова же эта глубинная особен-

¹ Вышеславец Б.Н. Этика преображенного эроса, с. 275.

² Булгаков С.Н., протоиерей. Свет Невечерний, с. 13.

³ Флоренский П.А., священник. Из богословского наследия, с. 87.

⁴ Там же, с. 87–89.

⁵ Франк С.Л. С нами Бог. Три размышления // Франк С.Л. Духовные основы общества. — М.: Республика, 1992, с. 224.

ность страха Божия? Она, как считает Франк, вытекает из самой природы религиозной **веры**. Остановимся на этом подробнее. В первой части своей работы «С нами Бог» философ задается вопросом, что такое вера? Свой анализ он начинает с веры как **доверия**.

Большинство атеистически настроенных людей говорят о вере, прибавляя эпитет «слепая», поскольку, как пишет Франк, «преобладающее большинство людей, следуя давнишнему господствующему пониманию „веры“, понимает под ней некое своеобразное духовное состояние, при котором мы согласны признавать, считать достоверным, утверждать как истину нечто, что само по себе не очевидно, не может быть удостоверено, для чего нельзя привести убедительных оснований и что поэтому есть предмет возможного сомнения и отрицания... Вера в этом смысле есть уверенность в том, основание чего нам не дано, истинность чего не очевидна»¹, — считает он. «Требовать веры в этом смысле значило бы, строго говоря, признавать ценным и обязательным некое субъективное упорство, некое состояние искусственной загипнотизированности сознания, неизбежно сопровождаемое его внутренней раздвоенностью»². Признавая возможность такой веры, Франк не считает ее ценной. Она может рассматриваться как начальный этап сознательной деятельности. Но когда человек с упрямством отстаивает нечто недостоверное, в этом нет заслуги, и такая вера справедливо порицается атеистами. В такой вере есть и духовная опасность, о которой предупреждает И.А. Ильин: «Человек может выработать в себе робкое и покорное самочувствие слепо верящего... правда его дух будет подавлен и как бы „сослан“. Но в силу своей духовной природы он сохранит... свое естественное право на самоопределение»³.

Иное дело, когда под верой понимают тот багаж, который мы с детства некритически воспринимаем как данность от родителей, социального окружения. Эта вера зиждется на доверии и авторитете. Такого рода вера возможна, допустима и даже на определенном этапе необходима в религии. С.Л. Франк глубоко прослеживает эту тему веры как детского доверия: «Подобно тому, как дети должны слушаться родителей, доверять им, считать истиною то, что им внушается, ибо они не в состоянии сами понять жизнь и правильно относиться к ней, так и люди вообще должны верить некоей инстанции, которая мудрее их и утверждения которой должны поэтому восприниматься как непогрешимая истина. Так

¹ Там же, с. 220.

² Там же.

³ *Ильин И.А.* Аксиомы религиозного опыта, с. 74.

обычно мыслится вера, основанная на признании „откровения“»¹. Именно поэтому, считает Франк, благоговейное доверие пророкам, возвещавшим истину, допустимо для людей, сознающих себя темными, духовно беспомощными.

Но мыслитель убедительно показывает, что такое понимание веры, как основанной на доверии авторитету, не может быть полным. Ведь для того чтобы такая вера получила обоснование, необходимо указать на причину доверия и источник авторитета. Через ряд посредствующих звеньев (авторитет Писания, Собора и др.) мы должны прийти к первопричине доверия, обладающей уже самобытной авторитетностью². Эта инстанция, как считает Франк, уже не может быть человеческой: «Остается признать, что он³ присущ только Самому Богу — все человеческие инстанции авторитетны только как выражение и орган Божьей воли, Божьего голоса, — короче говоря, как нечто, в чем мы усматриваем присутствие и действие самого Бога»⁴. Но здесь, как подчеркивает мыслитель, можно выделить два момента: для того чтобы повиноваться велению Божию, необходимо быть уверенным в Его существовании, а для того чтобы подчиниться авторитетному выразителю гласа Божия, надо знать, что он истинный, а не ложный выразитель высшей воли. Чтобы выполнить эти условия, необходимо нечто большее, чем субъективная уверенность: **«То и другое знание уже не может быть верой, основанной на слепом послушании авторитету, иначе мы впали бы в порочный круг, а должна быть непосредственным усмотрением, восходить, как всякое знание, к некоей непосредственной достоверности или очевидности»**⁵. Поэтому всякая вера, основанная на доверии и авторитете, должна опираться на веру как достоверность, веру как особый род познания. А потому, считает С.Л.Франк, вера-доверие, через ряд посредствующих звеньев, основана на том, что Бог непосредственно открывается человеческой душе. Это откровение есть «самообнаружение Бога». Так Франк приходит к формулировке существа веры: «Вера есть в конечном счете **встреча человеческой души с Богом**, явление Бога человеческой душе»⁶. Именно такая вера

¹ Франк С.Л. С нами Бог, с. 223.

² «То же рассуждение, — пишет Франк, — очевидно, применимо ко всякой другой теории веры, основанной на авторитете; например, протестантское учение, утверждающее непогрешимость и абсолютную авторитетность Священного Писания, должно ответить на вопрос, почему именно эта книга должна почитаться непогрешимо авторитетной и т.д.» (с. 224).

³ То есть высший авторитет. *Прим. авт. работы.*

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Там же, с. 225.

одушевляла жизнь пророков и праведников. Но, конечно, для большинства людей эта встреча не обладает той ясностью и силой всепобеждающего света, в которых Бог является Святым. Франк пишет, что «остальным Его голос слышен только как бы издалека, быть может, еле различаемый среди шума впечатлений мира, или только как шепот друга, слышимый в последней глубине нашего сознания в редкие минуты уединения, сосредоточенности и тишины»¹. Но все равно, воспринимаем ли мы эту реальность Бога смутно или ясно, она — как высшая реальность — не может быть ничем иным удостоверена, кроме себя самой.

Это и есть достоверность, получаемая в религиозном опыте. Но когда мы пытаемся выразить существо этой достоверности, мы встречаемся с трудностями. «Первое, что нужно здесь отметить, — говорит Франк, — есть **своеобразие достоверности**, присущей вере как религиозному опыту. Это своеобразие легче всего определить сначала отрицательно»². То есть высшая реальность, открывающаяся в религиозном опыте, одновременно остается скрытой. Поэтому остается верным евангельское слово, что «*Бога не видел никто никогда*» (Ин. 1 : 18), но в то же время вера есть «*вещей обличение невидимых*» (Евр. 11 : 1). По точному выражению У. Джемса, которое цитирует Франк, религиозный опыт проявляется как «**чувство присутствия невидимого**»³. И эта «**трансцендентность Бога не противоречит Его имманентности**»⁴.

Здесь мы встречаемся с глубоким философским противопоставлением трансцендентного и имманентного в описании природы религиозного познания. Это противопоставление используют Флоренский и Булгаков для того, чтобы преодолеть кантовский агностический трансцендентализм и показать несводимость религии к психологическим имманентным переживаниям.

Трансцендентный — философский термин, происходящий от латинского слова *transcendens* — ‘выходящий за некие пределы, перешагивающий преграды’. Это слово закрепилось в средневековой схоластической мысли, где оно стало означать нечто выходящее за пределы видимого ограниченного мира в сферу универсальных метафизических предметов. Такими понятиями стали «единое», «истина», «благо» и др., а также «Абсолют» как объект религиозного постижения.

¹ Там же.

² Там же, с. 248.

³ Там же.

⁴ Там же, с. 250.

Имманентный (от лат. *immanens* — ‘свойственный чему-либо’) — антоним слова «трансцендентный», означает свойство, присущее какому-либо объекту, нечто непосредственно данное.

Как можно видеть, противопоставление *трансцендентный — имманентный* пролегает для человека прежде всего в онтологической сфере. Трансцендентное — недоступное непосредственному опыту человечества, имманентное — близкое, доступное человеку. Это противопоставление простирается и в гносеологическую сферу, то есть в сферу познания. Еще ветхозаветное богословие подчеркивало непостижимость Бога. Так, в книге Исход Господь говорит Моисею: «...лица Моего не можно тебе увидеть, потому что человек не может увидеть Меня и остаться в живых» (Исх. 33 : 20). Непознаваемость Бога подчеркивалась и в античной философской мысли, например, в диалоге Платона «Тимей»: «Творца и Родителя этой вселенной нелегко отыскать, а если мы Его и найдем, о Нем нельзя будет всем рассказывать»¹. Апостол Павел говорил язычникам о непостижимости Бога в Афинском Ареопаге: «Проходя и осматривая ваши святыни, я нашел и жертвенник, на котором написано „неведомому Богу“. Сего-то, Которого вы, не зная, чтите, я проповедую вам» (Деян. 17 : 23). Бог, живущий в свете неприступном (1 Тим. 6 : 16), Святой, отделенный от тварного мира, лежит и за пределами человеческого познания. Лишь творческую силу и мощь Бога можно познать через творение: «Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы...» (Рим. 1 : 20).

Однако, как ни парадоксальным это кажется для ограниченного человеческого разума и для повседневного опыта, Бог познавался пророками, подвижниками веры. Не случайно теперь на входе в Успенский собор Троице-Сергиевой Лавры мы можем прочесть богословски-дерзновенные слова «Ведомому Богу».

Но если эти слова органично вытекают из духовного богатства Православной Веры, то для европейского религиозного агностического рационализма они звучат как безумие. Наиболее последовательным выразителем этого направления стал И. Кант в своей критической философии. Как известно, Кант четко разграничил термины «трансцендентный» и «трансцендентальный», которые ранее употреблялись как синонимы.

«Трансцендентальный», по Канту, стало обозначать все то, что создает наш чувственно воспринимаемый мир, который, по Канту, форми-

¹ Платон. Тимей. (28 с.) // Платон. Филеб. Государство. Тимей. Критий. — М.: Мысль, 1999, с. 432.

руется непознаваемым миром вещей в себе и нашей активностью познания: априорными формами чувственности и рассудка. Как писал сам Кант: «...я называю **трансцендентальным** всякое познание, занимающееся не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным а priori»¹. То есть, говоря в общем и целом, трансцендентальные формы познания определяют границы нашего познания, определяют объекты возможного опыта. И одновременно система трансцендентализма определяет трансцендентное как полностью недоступное никакому опыту, то, что мы не можем никак воспринять, а о чем можем лишь подумать. Это умопостигаемые «вещи в себе», о которых не может быть никакого познания, они лежат за пределами познавательных возможностей человека. Используя свое гносеологическое учение, Кант опровергает онтологическое доказательство, а потом и все остальные доказательства бытия Божия. С точки зрения Канта, никакое рассудочное знание о Боге невозможно, как невозможна и рассудочная теология, и даже само бытие Божие познать рассудочно нельзя. Само же понятие о Боге, по Канту, есть простой продукт разума, предел рассудочного синтеза в поиске Первопричины. Кант выделяет три таких идеи: мир как целое, душа человека, Бог. Они не познаются нами, а продуцируются нашим разумом.

Если бы И. Кант остановился только на этих выводах, сделанных в «Критике чистого разума», то он, несомненно, внес бы большой вклад в философское обоснование агностицизма, а возможно и атеизма. Но Кант подчеркнул, что Бог не есть иллюзия чистого разума, он признал Его непознаваемой «вещью в себе». Но хотя Бог совершенно трансцендентен нашей познавательной способности, мы должны признать Его как постулат практического нравственного сознания. Более того, как подчеркивает В.Ф. Асмус: «Исследование высших философских проблем привело Канта к мысли, что философия может решить свою высшую задачу только при условии, если ей удастся привести сознание человека к непоколебимому убеждению в существовании свободы, бессмертия и Бога»². Но эти убеждения складываются у человека как результат нравственного развития. Это своеобразные «подпорки» нравственного сознания, а не самостоятельные онтологические явления. Вот почему Кант предполагал, что при развитии всеобщего просвещения храмы превратятся из мест совершения таинств в училища морали, а место молитв займут нравоучения. Такой упрощенный взгляд на религиозный культ Кант развил именно под влиянием своей философской системы.

¹ Кант И. Сочинения. Т. 3. — М., 1964, с. 121.

² Асмус В.Ф. Иммануил Кант. — М., 1973, с. 34.

Вольно или невольно, но под влиянием кантовского отношения к религии на долгое время оказалась интеллектуальная элита, ведь Кант, казалось, разрешал все сомнения рационально настроенного ума. Однако он уничтожал самый корень религии: уничтожал веру в возможность восстановить разрушенную связь с Богом.

Именно отталкиваясь от Канта, русские философы утверждали, что религия разрывает замкнутую сферу рассудочного повседневного опыта, она есть чудесный прорыв через трансцендентальность к подлинно трансцендентному.

С. Н. Булгаков подчеркивает, что «Бог есть Трансцендентное. Он премирен или сверхмирен. Он есть единственное и подлинное Не-я». Далее философ усиливает свою мысль: «Бог, как Трансцендентное, бесконечно, абсолютно далек и чужд миру, к Нему нет и не может быть никаких закономерных, методических путей», «между миром и Богом лежит абсолютное, непреодолимое для мира расстояние, которое, если и преодолевается, то незаконмерно, прерывно, свободно, чудесно, благодатно». Этот благодатный прорыв от имманентности к трансцендентному и есть ядро и нерв религии. Это чудо, когда трансцендентный Бог «в снисхождении Своем становится бесконечно близок нам», это «есть самое близкое, самое интимное, самое внутреннее, самое имманентное в нас, находится ближе к нам, чем мы сами»¹.

«Трансцендентное в самом общем смысле, т.е. превышающее всякую меру человеческого опыта, сознания и бытия, вообще „этого мира“, дано в первичном религиозном переживании, — подчеркивает философ, — поскольку в нем содержится чувство Бога, — это есть основная музыка религии: Бог вне нас и Бог в нас, абсолютно трансцендентное становится абсолютно имманентным. Поэтому-то нет и не может быть никакого „духовного знания“, опирающегося на метод для познания Бога (а не одного лишь Божественного). Ибо Бог есть Чудо и Свобода, а всякое знание есть метод, необходимость»². Вот что создает напряженность, остроту религиозного опыта, делает его горнилом, в котором переплавляется и обновляется человеческое существо. Эту напряженность религиозного опыта ярко выразил о. Павел Флоренский: «Тут новое прорывает обычное в таинственно-необычайном же виде. Но не в виде вторгающегося источника страха, а в ощущении трансцендентности являющегося. **Нездешнее** открылось — и текучим, шатким, зыблущимся почувствовался весь мир: бывающее померкло пред истинно-сущим. А с бывающим померкло и

¹ *Булгаков С.Н., протоиерей.* Свет Невечерний, с. 24–25.

² Там же, с. 24–25.

самое наше бытие: сами мы оказались дрожащим пламенем среди ветреных пространств, на границе ничто, еле-еле не не-сущими. Но тогда-то мы нашли и свою вековечную опору — в Сущем от века. Последнее уничтожение наше есть и величайшее возвеличение»¹.

Вот почему С. Н. Булгаков подчеркивает, что объектом религии является Бог. Это уникальное по своей глубине таинственное переживание испытал и выразил в тишине монастырского уединения ученый и религиозный мыслитель Б. Паскаль. Гениальный математик и физик, он вначале испытал сильное влияние рационализма Р. Декарта. Но это не удовлетворило его сердце, ищущее Живого Бога. После переживания, приведшего его к окончательному религиозному обращению (1654) и описанного им в «Memoial» («Записке»), он подчиняет свою жизнь вере. Это огненное, по его словам, переживание он выразил в знаменитой фразе: «Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова, а не Бог философов и ученых»². Так Блезу Паскалю открылось существо религиозного переживания Бога Живого. Это таинственное касание Божества человеческого сердца и вызывает благоговейный страх, лежащий в основе подлинно религиозных переживаний.

Именно этот благоговейный страх описывается в книге Бытия в конце 28 главы, где рассказывается о чудесном видении Иаковом Небесной Лестницы (Быт. 28 : 10—18):

И ѿиде іакѡвх ѿ клѣдѣзѣ клѣтвеннагѡ и ѿиде въ харрѣнѣ, и ѡбрѣте мѣсто и ѡупе тѣмѡ, зѣиде во солнце: и взѣ ѿ каменїѧ мѣста (тогѡ) и положи въ возгѣвїе себѣ, и спѧ на мѣстѣ ѡнѣмх. И сонх видѣ: и се, лѣствица ѡутверждѣна на землї, ѣѧже глабѧ

¹ Флоренский П. А., священник. Из богословского наследия, с. 89.

² После смерти Б. Паскаля один из слуг обнаружил в камзоле Паскаля завернутый в пергамент листок бумаги, так называемый «Мемориал». Он начинается словами:

«ГОД БЛАГОДАТИ 1654

Понедельник 23 ноября день святого Климента папы и мученика и других мучеников.

Канун святого Хризогона мученика и других. Приблизительно от десяти с половиною часов вечера до половины первого ночи.

ОГОНЬ

Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова, но не Бог философов и ученых.

Уверенность. Уверенность. Чувство, Радость, Мир. Бог Иисуса Христа».

Pascal B. Oeuvres complètes. Texte établi, présenté et annoté par J. Chevalier. Paris, Gallimard. Bibliothèque de la Pléiade, 1954, p. 554. См.: Гинзбург Ю. Мысли о главном // Паскаль Блез. Мысли. — СПб.: Изд-во им. Сабашниковых, 1999, с. 23.

доглазаше до небесе, и ангел взио кохождахъ и низхождахъ по ней: гдѣ же оутверждашеся на ней и рече: азъ есмь бгъ авраама отца твоего и бгъ isaака, не бойся: земля, идѣже ты спиши на ней, тебе дѣлаю и сѣмени твоему: и вѣдетъ сѣмя твоё яко песокъ земный, и распространитъ на море, и лѣвъ, и сѣверъ, и на востоци: и благословитъ о тебе всѣ колѣна земная и о сѣмени твоему: и се, азъ есмь съ тобою, сохраниаи тя на всякомъ пути, аже ище поидеши, и возвращъ тя въ землю сию: яко не имамъ тебе оставити, дождеже сотвори ти мѣся, елика глахъ тебе. И воста iаквкъ о сна своего и рече: яко есть гдѣ на мѣсто емоу, азъ же не вѣдѣхъ. И оубоаца и рече: яко страшно мѣсто сие: несть сие, но домъ взио, и сѣя врата небеса. И воста iаквкъ завтра, и взѣ камень, егоже положи тамъ въ возглавіе себе: и постави его въ столпъ, и возіа елей верхъ его.

Этот текст, часто читаемый на богослужении как паремия в праздники Божией Матери, наилучшим образом являет нам существо религии. Мы видим, что земное и небесное, дальнее и горнее вновь соединяются, и соединяет их чудесная лестница, по которой нисходят и восходят Ангельские Чины. Если сама потребность в религии, в восстановлении связи с Богом, возникла после и в результате грехопадения, ибо до того наши прародители пребывали в непосредственном Богообщении, слышали глас Бога, ходящего по раю. Но утратив эту связь, прародители пытались ее восстановить, чувство покаяния побуждало их приносить жертвы Богу, отдавая Ему лучшее из того, что они добыли в поте лица¹. Чувство греховности и недостойности пробуждало в праотцах чувство покаяния, и каждый раз, когда Господь вновь начинал говорить в их сердцах, их охватывало благоговение. Именно страх Божий побуждает человека проявлять свое религиозное чувство в культе. Так и Иаков, услышав глас Божий, как говорит Библия, «убоялся», то есть его охватил религиозный страх, который побудил его поставить жертвенник из камня, на котором он увидел чудесный сон, и совершить на нем культовое действо — жертвоприношение.

Куль и религия

Во многих религиозных работах культ рассматривается лишь как один из атрибутов, признаков религии. Но это, по сути, есть недооценка значения культа для религиозной жизни. С другой стороны, о. Павел Фло-

¹ См.: Быт. 4: 1–5.

ренский в своих лекциях по философии культа подчеркивал центральное место культа в религиозной жизни, неотъемлемым признаком которой он считал страх Божий.

Флоренский пишет: «Страх Божий двудействен. Он есть постоянный источник и возбудитель этого антиномического движения: постоянный двигатель *нет* и *да* нашему бытию. Это — жерло, в котором никогда не покрывается каменистою корою лава. Это — окно в нашей действительности, откуда видятся миры иные. Это — брешь земного существования, откуда устремляются питающие и укрепляющие его струи из иного мира. Короче — это есть культ»¹. Почему о. Павел Флоренский так сближает до неразличимости культ и религию? Мы сможем ответить на этот вопрос, если рассмотрим его определение культа: «Первое, основное и прочнейшее определение культа именно таково: он — выделенная из всей реальности та ее часть, где встречается имманентное и трансцендентное, дольнее и горнее, здешнее и тамошнее, временное и вечное, условное и безусловное, тленное и нетленное»². Как мы видим, определение культа Флоренским по сути совпадает с описанием сущности религии о. Сергием Булгаковым: «Бог, как Трансцендентное, бесконечно, абсолютно далек и чужд миру..., но именно поэтому Он в снисхождении Своем становится бесконечно близок нам»³.

Схожесть данных определений показывает, что культ и религия имеют существенное онтологическое единство, если не сказать тождество. Но можно задать вопрос: как же это возможно? Ведь религия — это устремление к Богу, а культ включает в себя внешние проявления: храмо-строительство, иконопись, певческое искусство. То есть культ, как представляется, есть прежде всего проявления религии в области искусства.

По мнению Флоренского, такое отождествление культа с искусством есть недопустимое упрощение. В реальности отношение культа и искусства гораздо сложнее. Искусство есть часть культуры как системы человеческой деятельности. Рассмотрев же специфику человеческой деятельности в целом, мы сможем глубже понять природу культа в частности. Флоренский анализирует человеческую деятельность и приходит к выводу, что она является, прежде всего, орудиестроительной деятельностью.

Отец Павел делит человеческую деятельность на три типа: производство орудий (практическая деятельность) — *Instrumenta*; производство

¹ Флоренский П.А., священник. Из богословского наследия, с. 89.

² Там же. См. также: Флоренский П.А., священник. Собр. соч. Философия культа (опыт православной антропологии). — М.: Мысль, 2004, с. 30.

³ Булгаков С.Н., протоиерей. Свет Невечерний, с. 24–25.

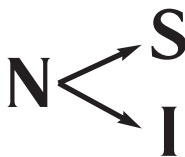
понятий-терминов (теоретическая деятельность) — Notiones; производство предметов культа (культовая деятельность) — Sacra.

Взятая в своей целокупности, теоретическая деятельность формирует мировоззрение как совокупность понятий о Боге и мире, нравственности и праве и т.д. Эти понятия есть орудия мировоззрения, служащие к производству других элементов мировоззрения, как-то: науки, мифологии и др. Флоренский обозначает ее буквой N (Notiones).

Единство орудиестроительной деятельности для внешней материально-утилитарной культуры есть хозяйство — обозначаемое как I (Instrumenta).

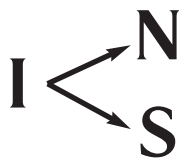
Далее культ есть совокупность святынь, священных вещей, священнодействий, священнословий. Эту совокупность Флоренский обозначил знаком S (Sacra)¹.

Далее возникает закономерный вопрос о взаимоотношении этих деятельностей. Флоренский рассматривает все возможные варианты. Если в основу положить Notiones, то возникает отвлеченный идеологизм, который рассматривает систему понятий как первичную в человеческой деятельности.



Флоренский характеризует эту точку зрения как отвлеченное прожектерство.

Возможен и иной вариант представления, а именно, когда хозяйство и экономика рассматриваются как источник деятельности и социального многообразия.

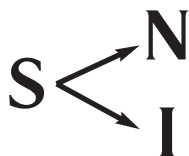


В этом случае мировоззрение представляется лишь как оправдание уже сложившегося экономического строя, а культ есть освящение того же строя задним числом. Данный вариант лег в основу марксистского учения о базисе общества как экономических отношениях и надстройке:

¹ Флоренский П.А., священник. Из богословского наследия, с. 109.

политике, культуре и религии. При этом особенному искажению подверглось понимание религии — она была представлена как «опиум народа». Такой подход нивелирует сложность человеческой деятельности, сводя все к экономическим потребностям масс.

Флоренский же предлагает сакральную теорию деятельности, которую он развивает в рамках конкретного идеализма. Суть ее заключается в том, что в основе человеческой деятельности лежит культовое действо (Sacra).



То есть человек изначально создан как священник во вселенной. Его основное предназначение — культовая деятельность освящения всего мира. Из этой деятельности вытекают и способность «нарицать имена» (Быт. 2: 19–20), иначе — создавать понятия (Notiones), и производить орудия телесной деятельности (Instrumenta).

Схематически можно представить мысль Флоренского в следующей таблице:

I)	$N > (S, I)$	— идеологизм
II)	$I > (N, S)$	— экономизм
III)	$S > (N, I)$	— конкретный идеализм

Именно в рамках третьего взгляда на человеческую деятельность Флоренский предлагает рассматривать путь, посредством которого православная культура вырастает из культа и вращается в культ, раскрывая связь религии, культа и религиозной культурной деятельности. Он пишет, что тогда «делается понятным средоточное место культа и во всей культуре, по оценке сакральной теории. Культура, как показывает и этимология слова *cultura* от *cultus*, ядром своим и корнем имеет *культ*. Cultura как причастие будущего времени, подобно *natura*, указывает на нечто развивающееся. Natura — то, что рождается присно, cultura — что от культа присно отщепляется, — как бы прорастания культа, побеги его, боковые стебли его. Святыни — это первичное творчество человека; культурные ценности — это производные культа, как бы отслюющаяся шелуха культа, подобно сухой коже лукавиного растения»¹.

¹ Там же, с. 117.

Таким образом, Флоренский считает, что культура питается соками культа и, обособляясь от религиозных корней, искусство выхолащивается, формализуется. В свою очередь, техника возникает путем выветривания смысла религиозной деятельности. Он утверждает, что «обряд, будучи всеобъемлющим удовлетворением всех потребностей человека, содержит в себе и утилитарный момент. Этот-то момент, лишаясь своего духовного смысла, как некий остаток от взгонки, дает в истории экономику, хозяйство, с утилитарной его стороны понимаемое, технику. О понятиях науки нужно говорить как о продуктах **распада**: обряд распадается на **смысл** и на **вещь**. Параллельно выделению из обряда смысла происходит и выделение **вещи — орудия**». «Рост материальной техники параллелен росту рассудочного непонимания, ибо оба процесса — на самом деле **один** процесс, а именно — процесс распада религии», — подводит итог о. Павел¹.

Природа религии и этимологически, и семантически — соединение, объединение. Религия противоположна распаду, поскольку «природа религии — соединять Бога и мир, дух и плоть, смысл и реальность»². Пафос же современной цивилизации — разделение и обособление. Особенно это проявилось в протестантизме. По мнению Флоренского, характерное стремление протестантизма состоит в том, чтобы отделить мир от Бога, дух от плоти, смысл от реальности, «обособить... в оторванные, не сообщающиеся, безусловно уединенные друг от друга области, запереть их, разделив непроницаемой стеной, и раз навсегда обеспечить миру невмешательство в него Божественных сил и энергий, чтобы нерушимой была автономия его, „свобода плоти“, и чтобы бесплодным был дух, „свобода духа“»³. Флоренский не скрывает своего отрицательного отношения к подобной тенденции секуляризации. Он пишет: «Не хочу лукавить, называя подобные уклоны ересью: это значило бы видеть в них все же нечто религиозное. Но они — антирелигиозны, они существенно противорелигиозны — не внебожественны, но безбожны и противобожны. Религия же ведет к таинственно-страшному и непостижимому объединению двух миров, и это делается культом»⁴.

Итак, по Флоренскому, феургия есть средоточие человеческой деятельности, а культ — зерно истинной человечности, это зародыш, бутон

¹ Там же, с. 117–118.

² Там же, с. 107.

³ Там же.

⁴ Там же, с. 107.

культуры¹. Вот почему религия и культ существенно едины. А искусство — производное культа, а не самая существенная его компонента.

Какое же отношение современная культура имеет к культу, по мысли Флоренского? Прежде всего бросается в глаза, что культура объединяет в себе весьма разнородные явления. И все они переплетаются в неразрывном клубке. Можно ли все это назвать культурой? С точки зрения наиболее широко распространенного определения культуры как всего производимого и воспроизводимого человечеством, видимо, можно. При

¹ «Феургия — как средоточная задача человеческой жизни, как задача полного превращения действительности смыслом и полной реализации в действительности смысла — была во времена древнейшие точкою опоры всех деятельностей жизни; она была материнским лоном всех наук и всех искусств. Она была реальным условием развития самосознания, родником жизни, всею деятельностью человека. Все деятельности находили в ней свое единство, и вне ее рассматривались как существующие легкомысленно, поверхностно, блудно, так сказать, и, следовательно, незаконно и болезненно. Точнее сказать, автономное существование вне-феургических деятельностей было кощунственным преступлением и рассматривалось именно так. А во времена еще более давние самая мысль о возможности самостоятельности их не возникала и не могла возникнуть: в крепком и здоровом сознании исключается и проблеск безумия. Но когда единство человеческой деятельности стало распадаться, когда феургия сузилась только до обрядовых действий, до культа в позднейшем смысле слова, то деятельности жизни, выделившись из нее и, так сказать, узаконив свое блудное существование, свою преступную самостоятельность, свою внебожественную само-довлеемость, стали плоски, поверхностны, без внутренне-ценного содержания. Они тогда лишились истинной точки своего приложения, а потому — и прочной уверенности в безусловной нужности своей. Содержание их перестало существовать как безусловно ценное и непреложно реальное. Форма и содержание разделились и стали соприкасаться случайно и произвольно. Деятельности перестали быть сами собою разумеющимися в уставе жизни и стали капризом, прихотью, роскошью, выдумкою — не „в самом деле“, а „нарочно“. И тогда деятельности обратились от Реальности и Смысла — к реальностям и смыслам, то есть к своей раздельности от Первых, стали реальности пустыми и смыслы ложными. Вещи стали только утилитарными (полезными), понятия — только убедительными. Но утилитарность уже не была знамением реальности, а убедительность — истинности. Все стало подобным Истине, перестав быть причастным Истине, перестав быть Истиною и во Истине. Короче — все стало светским. Так произошла западноевропейская гуманитарная цивилизация — гниение, распад и почти уже смерть человеческой культуры. Так распалась и разложилась на специальности, подробности и частности, из которых ни одна не необходима и все случайны и условны, человеческая личность, утерявшая безусловное условие своего единства, а с ним — и ноуменальную крепость самосознания. Так рассыпалась душа в сумму помыслов и приражений, то есть состояний, навеваемых случайными ветрами извне». (Там же, с. 105–106.)

этом получается парадоксальная картина: «Тут — мирная Гаагская конференция, но тут и душающие газы; тут Красный Крест, но тут и обдавание друг друга струями горячей жидкости. Тут Символ Веры, но тут и Геккель с „Мировыми загадками“. Тут Евангелие от Иоанна, но тут и люциферическое евангелие Пайка. Тут Notre Dame, но тут же и Moulin Rouge. Как в плоскости культуры отличить церковь от кабака, или американскую машину для выламывания замков от заповеди „Не укради“ — тоже достоинства культуры? Как в той же плоскости различить Великий покаянный канон Андрея Критского от произведений Маркиза де Сада? Все это равно есть в культуре, и в пределах самой культуры нет критериев выбора, критериев различения одного от другого: нельзя, оставаясь верным культуре, одобрять одно и не одобрять другого, принимать одно и отвергать другое»¹. Флоренский говорит о необходимости поиска критериев для различения культуры от того, что ею не является. Эти критерии невозможно найти, находясь внутри тела культуры. Необходимо выйти за пределы культуры и найти критерии, трансцендентные ей.

Если же мы не пойдем по этому пути, то мы вынуждены будем принимать ее всю целиком, как она есть. По мнению мыслителя, это будет значить, что мы должны придать культуре высочайший самостоятельный статус, обожествить ее, сделать ее последним критерием всякой ценности.

При этом, отмечает Флоренский, «желая сделать культуру имманентной и только имманентной себе, западный мир, не заметив того, **сам** стал имманентен культуре. Деятели растворились в своих деятельности, субъекты — в своих состояниях; механики растворились в своих механизмах, ими же изобретенных; человек растворился и ушел в слияние стихий. Автономия, сделанная Богом, сама стала автономной в отношении людей и подчинила их себе, и культура стала самозаконною в отношении человеческой личности, культура ринулась по **своим** путям, поборая человека. Это — легенда об ученике колдуна, вызывавшего духов, но не сумевшего ими владеть. Личность человеческая стала себе трансцендентной, лицо отщепилось от лика, лик перестал высвечивать в лице и чрез лицо; личность затерялась в себе, стала потерянной и растерянной. Так возникла психология без души, гносеология без активного центра познания»². Итак, культура, вырвавшись из лона культа, теряет подпитывающие ее корни и превращается в форму без содержания. Флоренский словно предвидел историю искусства XX века с его торжеством постмодернизма и структурализма — апофеозом бессмыслицы. Такая культура и создает перспективу оторванности искусства от религии, и в этой иска-

¹ Там же, с. 127.

² Там же, с. 127–128.

женной перспективе отрывает религию от культа. Однако изначально все было не так: культ и религия, будучи онтологически, т.е. существенно, едины, проистекали из глубин религиозного опыта, а из культа рождалась культура¹. Таким образом, русская религиозная философия подчеркивает, что человек есть существо изначально религиозное, а религия есть средоточный центр человеческой деятельности.

Поэтому, если в рамках светского религиоведения религия помещается в контекст культуры и только в этом контексте рассматривается, то для религиоведения православного религия изначально и первична по отношению к культуре, а культ — это не атрибут религии, а ее существо и стержень. Однако обоснование данного тезиса требует обращения к вопросу о происхождении или зарождении религии.

Проблема происхождения религии

Как же возникает религия? Этот вопрос открывает глубочайший водораздел атеистического и религиозного религиоведения. И даже религиоведение, называющее себя агностически-светским, ясно показывает свою природу. Чаще всего оно примыкает в этом вопросе к атеизму. Правда, в учебнике «Религиоведение» под редакцией проф. А.В. Солдатова указывается на наличие двух полярных ветвей осмысления проблемы. Это ветвь, рассматривающая происхождение религии в русле «первооткровения», и эволюционная ветвь. Следует отметить, что богословский церковный взгляд на проблему происхождения религии не укладывается в русло этой дихотомии. Дело в том, что в учебнике «вопрос о происхождении религии сводится к вопросу о происхождении... вероучения»². При этом автор параграфа (§ 7 «Происхождение религии как философская проблема») склоняется к декартовскому решению вопроса: из невозможности вывести опыт Абсолюта из человеческого опыта делается вывод о происхождении религии как откровения. Но эти декартовские положения позже встретили критику со стороны атеистических теорий, поэтому неосновательно напрямую опираться на Декарта в этом вопросе.

Сущность атеистических гипотез о происхождении религии лучше всего выразил Г.К.Честертон, заметив, что «те, кто хотят объяснить происхождение религии, на самом деле хотят его отменить»³. То есть исследователи начинают с предвзятой позиции о том, что реальной основы

¹ Так, даже светский этнограф Дж. Фрэнгер замечал, что «вся культура из храма». См.: *Абачиев С.К.* Православное введение в религиоведение, с. 63.

² Религиоведение: Учеб. пособие, с. 85.

³ *Честертон Г.К.* Вечный человек, с. 118.

у религии нет, а религия возникает как иллюзорное проходящее явление. Далее остальные аргументы лишь иллюстрируют этот первичный тезис.

Вот, например, характерные фрагменты из «Настольной книги атеиста», выпущенной в 1987 г.: «На какой же стадии столь длительной истории человеческого общества возникла такая форма общественного сознания, как религия? Все сколько-нибудь добросовестные ученые, не находящиеся в плену клерикализма, считают религию историческим явлением, возникшим лишь на определенном уровне развития человека, однако время возникновения религии определяется ими не всегда одинаково».

Как можно видеть, в этом фрагменте критерием добросовестности ученого объявляется не качество исследования, а идеологически приемлемый научный результат. Между тем, эта подмена противоречит основным правилам этики научного исследования. Критерием добросовестности является корректность методов, тщательность исследования, при этом сам результат не может быть предсказуем, он может быть самым неожиданным. А в то же время, именно возникновение религии на определенном этапе объявляется непреложной научной истиной.

Для того чтобы доказать этот факт, необходимо хорошо себе представлять природу и специфические особенности религии. Однако ясности по данному вопросу у светского религиоведения нет. А потому нет и ясных критериев, какие признаки можно считать значимыми для признания явления религией, а какие нет.

Единственным надежным критерием в этой ситуации становится личный авторитет исследователей, которые по каким-либо весьма косвенным причинам считали так или иначе, либо же какие-то другие туманные критерии, как например, объем головного мозга. Приведем характерную цитату из «Настольной книги атеиста»: «Так, американский исследователь Э.О. Джеймс и известный голландский палеонтолог Г.Х. Кенигсвальд считают возможным говорить о существовании каких-то религиозных представлений уже у синантропа. Они усматривают в практиковавшейся этими древнейшими людьми некрофагии магический ритуал, хотя сколько-нибудь веской аргументации в пользу своей точки зрения привести не могут. Скорее всего, поедание трупов умерших людей обуславливалось тяжелыми условиями существования синантропов, когда периоды относительной обеспеченности животной пищей могли сменяться периодами ее недостатка. Однако наличие у синантропа религии следует отвергнуть не только из-за отсутствия каких-либо четких археологических свидетельств на этот счет. К такому выводу заставляет нас прийти и изучение морфологических особенностей этой формы древнейшего человека. Как отмечалось, у всех древнейших людей мозг был очень плохо

приспособлен к абстрактному мышлению, что делает весьма маловероятным возникновение у них религии»¹.

Подспудно здесь проводится недоказанное положение, что религия возникает как результат работы абстрактного мышления, как его дисфункция. Эта недоказанная мысль позднее просто утверждается: «У неандертальского человека способность к абстрагированию заметно повысилась. Абстракция же, предоставляя человеку огромные возможности для познания окружающего мира, вместе с тем создает предпосылку для отрыва от реальности, иррационального объяснения связей в окружающем мире. А это, в свою очередь, служит почвой для возникновения веры в сверхъестественное, т.е. религии»².

Этот фрагмент не выдерживает серьезной критики. Ни термин «абстрактное», ни дуализм естественного и сверхъестественного здесь подробно не определяются. В основе заключения лежат многозначные фразы, такие как «отрыв от реальности», «иллюзии абстрактного мышления». Если опираться на эти туманные понятия, тогда многие другие виды человеческой деятельности, помимо религии, следует объявить иллюзорными. Действительно, «реалист» в житейском смысле слова отвергает не только непонятные ему духовные переживания, но и такие понятия, как «долг», «милосердие», «бескорыстие». Критерием здравого смысла не может быть повседневный опыт обывателя. Ведь реальные люди живут не в ограниченном мирке рационалистической «реальности», а в сложном, многообразном мире, про который было мудро сказано Шекспиром: «Есть многое на свете, друг Горацио, что и не снилось нашим мудрецам». Отмахнуться от религии как от «нереального» — не значит решить проблему.

Для дальнейшего анализа атеистического взгляда на происхождение религии следует обратиться к развернутому рассмотрению различных атеистических теорий и предложить их критику. Такой анализ был проделан проф. А.И.Осиповым в лекциях по апологетике³ и представлен в книге «Путь разума в поисках истины»⁴.

Профессор Осипов выделяет четыре основные гипотезы о происхождении религии: натуралистическую, анимистическую, гипотезу Фейербаха и социальную. Все остальные, как он считает, в той или иной

¹ Настольная книга атеиста. — М.: Политиздат, 1987, с. 48.

² Там же.

³ См.: <http://osipov.vinchi.ru/>

⁴ Осипов А.И. Путь разума в поисках истины. — 5-е изд. — М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2003.

степени являются разновидностями, комбинациями или ответвлениями указанных.

Натуралистическая гипотеза, изначально предложенная еще Лукрецием в поэме «О природе вещей»¹, заключается в том, что веру в высшие существа (богов) породил страх перед силами природы (лат.: *timor gr̄imus fecit deos*, т.е. 'страх создал первых богов'). Важность данной гипотезы для марксизма подчеркивали Ф. Энгельс и В. И. Ленин.

Но эта гипотеза несостоятельна, так как «это психологическое объяснение не учитывает того обстоятельства, что страх вызывает, скорее, стремление избежать данного явления, скрыться от него, нежели почитать и олицетворять его, обращаться к нему с мольбой»². Действительно, человек многого боится, но далеко не все из этого благоговейно почитает. Скорее наоборот, религиозное отношение к некоторым явлениям стало причиной страха перед ними. В целом же первобытное сознание вряд ли было подавлено трудностью существования и страхом перед явлениями природы. В качестве иллюстрации можно привести диалог с представителем дикого племени кубу на Суматре:

— «Ходил ли ты когда-нибудь по лесу?»

— Да, часто.

— Слышал ли там стоны и вздохи?»

— Да.

— Что же ты думал?»

— Что трещит дерево.

— Не слышал ли ты криков?»

— Да.

— Что же ты подумал?»

— Что кричит зверь.

— А если ты не знаешь, какой зверь кричит?»

— Я знаю все звериные голоса...

— Значит, ночью в лесу ты ничего не боишься?»

— Ничего.

— И ты никогда не встречал там ничего неизвестного, что могло бы тебя испугать?»

¹ По всей видимости, Лукреций излагает взгляды Эпикура. *Прим. авт. работы.*

² *Осипов А.И.* Путь разума в поисках истины, с. 85.

— Нет, я знаю все...»¹.

Как видим, природные стихии не пугают опытного дикого охотника, вряд ли они пугали бы и его далекого предка. Можно привести и отечественный пример — яркий портрет еще одного незнакомого с цивилизацией охотника, которое сделал В.К. Арсеньев². В нем тоже не было заметно «подавляющего страха перед природой», которое приписывается дикарям. Таким образом, гипотеза возникновения религии из страха не более чем натяжка и преувеличение.

Следующая гипотеза, которую рассматривает А.И. Осипов, — анимистическая гипотеза (от лат. *animus* — 'дух'). Она была высказана и значительно развита в 19-м столетии английским этнографом Эдуардом Тейлором (Тайлором; 1832–1917) в его основном труде — «Первобытная культура» (1871, русск. пер. — М., 1939). Какова суть этой гипотезы?

Тейлор рассматривает проблему религиозности диких племен и говорит, что бытовавшие ранее представления о том, что некоторые дикие племена не имеют религиозных представлений, базировались на недостаточной изученности их. Вместе с тем, вопрос о наличии или отсутствии религиозных представлений необходимо решать, выделив характерные черты религии как таковой.

Этнограф пишет: «Первое, что представляется необходимым при систематическом изучении религии примитивных обществ, — это определение самой религии. Если в этом определении требовать для религии верования в верховное божество или суд после смерти, поклонения идолам, обычаев жертвоприношения или других каких-либо более или менее распространенных учений или обрядов, то, конечно, придется исключить многие племена из категории религиозных. Но столь узкое определение имеет тот недостаток, что оно отождествляет религию скорее с частными проявлениями верований, чем с более глубокою мыслью, которая лежит в основе их»³. Исследователю необходимо вычленив некую основу, первосубстрат религии. Таковым он считает анимизм:⁴ «...целесообразнее всего будет просто принять за определение минимума религии верование в духовных существ»⁵.

¹ Фольц В. Римба. — М.-Л., 1931, с. 100. Цит. по: Осипов А.И. Путь разума в поисках истины, с. 86–87.

² Арсеньев В.К. Дерсу Узала. — Фрунзе: Кыргызстан, 1987.

³ Тайлор Э. Первобытная культура // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. — М.: Канон+, 1998, с. 35.

⁴ Анимизм — вера в души и духов. См. Религиоведение: Учеб. пособие и учебный словарь-минимум по религиоведению, с. 325.

⁵ Тайлор Э. Первобытная культура, с. 36.

Анимизм этот, по мнению Тейлора, имеет гносеологическую природу, то есть для исследователя он является некоторой примитивной философией духа. Английский религиовед так и пишет: «Я намерен проследить здесь под именем анимизма глубоко присущее человеку учение о духовных существах, которое служит воплощением сущности спиритуалистической философии в противоположность материалистической»¹.

Как считает Осипов, корни анимистических верований Тейлор видел в непонимании первобытным человеком таких биологических явлений, как сон, сновидения, болезни, обморок, смерть: пытаюсь объяснить эти явления, «дикари-философы» додумались до идеи души как маленького двойника, сидящего в каждом человеке, а затем, по аналогии, будто бы приписали такие же души и животным, растениям, неживым предметам. Так постепенно сложилась вера в одушевленность природы, сделавшая возможным появление мифологии, а впоследствии эта вера породила и высшие формы религии, вплоть до политеизма, монотеизма и сложных богословских учений.

В результате Тейлор формулирует своеобразный «символ» анимизма: «Обыкновенно находят, что теория анимизма распадается на два главных догмата, составляющих части одного цельного учения. Первый из них касается души отдельных существ, способной продолжать существование после смерти или уничтожения тела. Другой — остальных духов, поднимаюсь до высоты могущественных богов. Анимист признает, что духовные существа управляют явлениями материального мира: жизнью человека или влияют на них здесь и за гробом. Так как, далее, анимисты думают, что души сообщаются с людьми и что поступки последних доставляют им радость или неудовольствие, то рано или поздно вера в их существование должна привести естественно и, можно даже сказать неизбежно, к действительно-му почитанию их или желанию их умиловить. Таким образом, анимизм в его полном развитии включает верования в управляющие божества и подчиненных им духов, в душу и в будущую жизнь, верования, которые переходят на практике в действительное поклонение»².

Как считает Осипов, необоснованность этой гипотезы сразу же бросается в глаза.

Во-первых, антропологические основания гипотезы весьма противоречивы. Первобытный человек представляется настолько примитивным, что не может отличить сна от действительности и в массовом порядке принимает галлюцинации и сонные грезы за реальность. Пусть так, но

¹ Там же, с. 37.

² Там же, с. 38.

тогда в высшей степени надуманным представляется утверждение о том, что подобная неразвитость сознания оказалась способной дойти до столь абстрактной идеи, как бытие Бога, и твердо удерживать ее на протяжении всей своей истории.

Во-вторых, если, хотя бы и вопреки всякой логике, все же принять, что человек действительно в том проблематичном прошлом непостижимым образом сочетал в себе одновременно и неразумие дикаря, и ум философа и принимал за реальный мир свои грезы, сновидения и т.п., то этим все-таки ни в коей мере не предполагается религиозное отношение к ним. От признания чего-то реально существующим до религиозного отношения к нему и обоготворения — дистанция огромных размеров, которой анимистическая гипотеза, как справедливо заключает Осипов, к сожалению, не замечает.

Эту ситуацию хорошо проиллюстрировал Г.К.Честертон в книге «Вечный человек». Он вскрывает логическую ошибку такого светского религиоведения: оно объявляет причиной религии те явления, благоговейное отношение к которым само было вызвано религиозным чувством¹.

¹ «Принято утверждать, что религия возникала очень медленно, постепенно и породила ее совокупность нескольких случайных причин. Чаще всего причины приводят следующие: страх перед вождем племени (тем самым, которого Уэллс с прискорбной фамильярностью зовет Стариком), сны и священные обряды, связанные с воскресением зерна. Я совсем не уверен, что можно сводить живое и единое явление к трем мертвым и не связанным.

Представьте себе, что в одной из увлекательных утопий Уэллса описано неведомое нам чувство, сильное, как первая любовь, за которое люди умирают, как умирали за Родину. Мне кажется, мы пришли бы в замешательство, узнав, что оно сложилось из привычки к курению, роста налогов и радости автомобилиста, превысившего дозволенную скорость. Мы не сможем связать эти три явления и вообразить чувство, связывающее их. Ничуть не легче связать воедино жатву, сны и вождя. Если они и были чем-то связаны, то именно чувством священного. Я думаю, здравый смысл подскажет, что существовало какое-то мистическое чутье и лишь благодаря ему сны, вожди и посева могли показаться тогда мистическими, как, впрочем, и теперь.

По правде говоря, это все та же привычная уловка: дабы что-либо показалось далеким и обезчеловеченным, мы притворяемся, что не понимаем самых простых вещей. Можно сказать, к примеру, что у первобытных бытовала уродливая привычка широко открывать рот и засовывать туда питательные вещества или что жуткие троглодиты попеременно поднимали ноги, чтобы передвигаться. Конечно, если вы хотите, чтобы читатель проснулся и заново увидел чудо еды или ходьбы, вы имеете право на такую выдумку. Но не пишите так,

Показав изначальную несостоятельность анимистической гипотезы, А.И.Осипов простирает критику далее, он утверждает, что трудно представить себе, чтобы человек, даже только что вышедший из животного состояния, как это утверждается сторонниками анимистической гипотезы, мог поверить в действительность существования того, что ему пред-

чтобы он заснул и не увидел чудо веры! Кто не считает сны таинственными и не чувствует, что они лежат на темном краю бытия? Кто не ощущает, что смерть и воскресение растений близки к тайне мироздания? Кому не кажутся хотя бы немного священными духовная власть и единение, душа человеческих сообществ? Если все это кажется антропологу чуждым и далеким, могу только сказать, что он несравненно ограниченнее первобытного человека. Для меня ясно, что только мистическое восприятие мира могло пропитать святостью эти разрозненные с виду явления. Тот, кто говорит, что религия произошла от почитания вождя или земледельческих обрядов, ставит высокоусовершенствованную телегу впереди всем знакомой лошади. С таким же успехом можно сказать, что поэзия возникла из обычаев приветствовать наступление весны и вставать на заре, чтобы послушать жаворонка. Действительно, многие молодые люди ударяются в поэзию весной, и никакая смертная сила не может удержать их от воспевания жаворонка. Но только определенный вид сознания почувствует поэзию жаворонка и весны. Точно так же определенный вид сознания ощутит мистику сна и смерти. Сознание это — человеческое, оно существует по сей день, мистики до сих пор рассуждают о снах и смерти, поэты пишут о весне. Нет никаких оснований полагать, что кому-нибудь кроме человека ведома хотя бы одна из этих ассоциаций. Корова не проявляет наклонности к стихам, хотя слушает жаворонка много чаще, чем поэт. Овца нередко присутствует при смерти себе подобных, но ни в коей мере не поклоняется предкам. Весною многим животным приходит мысль о любви — но не о поэзии. Собака видит сны, но религия столь же чужда ей, как психоанализ. Словом, по какой-то причине естественный опыт животных и даже естественные их чувства не помогают им преступить черту, отделяющую их от творческих проявлений, которые мы называем поэзией и религией, — не помогают и, вероятно, не помогут. Вполне возможно, то есть не противоречит логике, что мы встретим корову, которая постится по пятницам или становится на колени, как вол в легенде о Рождестве. Быть может, насмотревшись смертей, она сложит скорбный псалом: быть может, она выразит в торжественном танце надежду на загробную жизнь. Быть может, навидавшись снов, собака построит храм Керберу, как строят храм Троице; быть может, она поклонится Созвездию Пса. Трудно доказать, что то или иное невероятно; однако чутье, называемое здравым смыслом, подсказывает, что животные ничего этого не сделают, хотя и весна, и смерть, и даже сны знакомы им не меньше, чем нам. Остается предположить, что такие события не порождают и тени религиозного чувства ни в каком сознании, кроме нашего. Снова мы пришли к тому же самому: возникло новое, небывалое сознание, которое могло создать веру, как создало рисунок. Материалы для религии лежали мертвым грузом, но только человек сумел найти в них загадки, намеки и надежды, которые находит до сих пор» (*Честертон Г.К. Вечный человек. Гл. 2, с. 116–117*).

ставлялось в мечтах и сновидениях. Во-первых, сон не является для него чем-то совершенно неожиданным, вдруг оказавшимся перед его сознанием и поразившим его своей внезапностью и исключительностью. Напротив, это явление вполне обычное. Оно присуще даже животным. И человек рождается, живет и умирает сопровождаемый сновидениями.

Во-вторых, подавляющее большинство сновидений представляет собой беспорядочные сочетания обрывков мыслей, переживаний, чувств, фрагментов повседневной жизни и т.д. — то, что никак не может быть осознано как нечто единое. Этот конгломерат не обладает цельностью и не может поэтому вызвать к себе даже доверия, не говоря уже о благоговейном почитании.

В-третьих, многие сновидения должны были порождать у человека прямое недоверие к снам. Например, сытно поев во сне, человек, проснувшись, ощущает прежний голод. Или, одержав во сне победу над врагом, он, проснувшись, находит все в прежнем положении. Может ли возникнуть вера подобным сновидениям, а тем более религиозное к ним отношение?

Совершенно загадочным и необъяснимым в рамках анимистической гипотезы представляется и факт всеобщности религии в человечестве. Известно, как трудно убедить кого-либо в чем-то выходящем за рамки повседневного опыта. Тем более странным представляется, чтобы какие-то сновидения некоторых лиц, их грезы или мечты смогли убедить в бытии Бога, духов не одного-двух людей, не узкий круг родных и близких, даже не отдельные племена, но все человечество.

Изъяны анимистической гипотезы столь значительны, что даже в атеистических кругах она перестала пользоваться каким-либо доверием. Так, представитель советского теоретического атеизма С. Токарев прямо говорит о ней: «Сейчас она устарела, выявлена ее методологическая несостоятельность»¹. Впрочем, это было понятно уже во времена самого Тейлора, когда Э. Лэнг в книге «Становление религии» подверг критике анимистическую гипотезу, упирая прежде всего на ее логическую несостоятельность. Он пишет: «...идея Бога, даже в ее самых ранних формах, не может быть логически выведена из идеи духа, независимо от степени развития последней. Концепция Бога не нуждается, таким образом, в размышлениях по поводу видений и „призраков“»².

¹ Токарев С.А. Тэйлор Э.Б. // Краткий научно-атеистический словарь. — 2-е изд. — М., 1969, с. 692.

² Лэнг Э. Становление религии. // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения, с. 48.

В свою очередь, Э.Лэнг считал, что источником религии является вера, «вера, приобретаемая непостижимым путем, в полного сил, морального, вечного, всемогущего Отца и Судью людей»¹. Вместе с тем Лэнг призывал антропологов внимательнее изучить такие явления, как ясновидение, гипнотизм, телепатия и т. п., утверждая, что за ними могут скрываться еще неизученные способности человека. Именно эти явления были источником анимизма, существовавшего параллельно с религией. В дальнейшем теория Лэнга стала называться теорией «прамонотеизма»².

Одну из самых известных «антропных» теорий происхождения религии выдвинул гегельянец-материалист Л. Фейербах. Он возродил старую гипотезу, в соответствии с которой боги — это олицетворение сил природы. Сама по себе эта гипотеза содержит ядро истины. Языческое многобожие действительно возникает из обожествления природы, но Фейербах видит и монотеизм возникающим таким же образом. Как уже говорилось, свою гипотезу немецкий философ основывает на старом положении об олицетворении человеком сил природы как основе древних религиозных верований. Однако, и в этом новизна учения Фейербаха, религия непосредственно выростала из олицетворения отдельных сторон и свойств абстрактной природы человека и превратного ее объяснения.

Фейербах начинает с того, что анализирует начала религии. В работе «Сущность религии» он пишет: «Основу религии составляет чувство зависимости человека; в первоначальном смысле природа и есть предмет этого чувства зависимости, — то, от чего человек зависит и чувствует себя зависимым. Природа есть первый, изначальный объект религии, как это вполне доказывается историей всех религий и народов»³. Этот тезис Фейербаха не нуждается в пространной критике, т.к. рассмотрен вместе с натуралистической гипотезой.

Но этот тезис касается так называемых «природных религий», то есть язычества. Мыслитель выделяет еще и «духовные религии», к которым он относил иудаизм, буддизм, христианство и ислам. Несмотря на уважительное название, Фейербах видит в них ту же иллюзорную сущность: «Что такое дух, как не духовная деятельность, получившая самостоятельное бытие благодаря человеческой фантазии и языку, как не

¹ Там же, с. 81.

² Поскольку теория Лэнга в целом не противоречит богословскому взгляду на происхождение религии, она не будет критически рассматриваться. *Прим. авт. работы.*

³ *Фейербах Л.* Избранные философские произведения: В 2-х тт. Т. II. — М.: Политиздат, 1955, с. 421.

духовная деятельность, олицетворенная в виде существа?»¹. То есть Бог и боги — это олицетворенные проекции свойств человека и природы, превращенные человеческой мыслью в самостоятельные существа. «Бог, — как считает Фейербах, — есть **откровение** внутренней сущности человека, **выражение** его „Я“; религия есть торжественное раскрытие тайных сокровищ человека»².

Он делает общий вывод о том, что в «духовных» религиях «Бог, отличный от природы, есть не что иное как собственное существо человека», а в «естественных» религиях «отличный от человека бог есть не что иное как природа или существо природы». Таким образом, сущность монотеизма есть утонченное поклонение человеку: **«Сущность и сознание религии исчерпывается тем, что заключается в сущности человека, его сознании и самосознании. У религии нет собственного, особого содержания»**³.

Мысль Фейербаха прельщает своей простотой и оригинальностью. Есть, правда, существенная нелогичность в его теории, ведь Бог в «духовных» религиях представляется бестелесным и лишенным человеческих черт. Фейербах решает и эту задачу. Сверхъестественные существа в сознании человека возникли очень просто. Своим «бытием» они обязаны лишь «незнанию людьми органических условий деятельности мышления и фантазии», ибо Божество есть «олицетворение человеческого незнания и фантазирования»⁴. Головную работу, по существу «телесную» деятельность определенного органа, человек осознал как «бестелесную», поскольку эта «головная деятельность есть самая скрытая, удаленная, бесшумная, неуловимая», и ее «сделал абсолютно бестелесным, неорганическим, абстрактным существом, которому он дал название Бога»⁵. Он пишет: «Существо силы воображения там, где ей не выступают в противовес чувственные воззрения и разум, заключается именно в том, что оно (воображение) ему (разуму) представляет»⁶.

¹ Фейербах Л. Лекции о сущности религии // Фейербах Л. Избранные философские произведения. Т. II, с. 662.

² Фейербах Л. Сущность христианства // Фейербах Л. Избранные философские произведения. Т. II, с. 42.

³ Там же, с. 52.

⁴ Фейербах Л. Лекции о сущности религии // Фейербах Л. Избранные философские произведения. Т. II, с. 663.

⁵ Там же.

⁶ Там же, с. 709.

А. И. Осипов суммирует воззрения Фейербаха на сущность религии в следующем тезисе: «тайну теологии составляет антропология»¹, этот тезис у философа прямо вытекал из его понимания существа религии, которое можно определить одним словом — человекобожие. Фейербах, как и его современник О. Конт, пытался создать новую, антропотейстическую религию с культом человека.

С. Н. Булгаков в своей работе «Религия человекобожия у Л. Фейербаха»² определяет религиозные взгляды Фейербаха следующим образом: «Итак, homo homini Deus est (Человек человеку бог) — вот лапидарная формула, выражающая сущность религиозных воззрений Фейербаха. Это не отрицание религии и даже не атеизм — это, в противовес теизму, антропотейзм, причем антропология силой вещей оказывается в роли богословия». «Homo homini Deus est у него надо перевести так: человеческий род есть бог для отдельного человека, вид есть бог для индивида»³.

Как считает Осипов, основная ошибка Фейербаха и его последователей в вопросе происхождения религии состоит в том, что религия рассматривается как фантастическое отражение в человеческом сознании самого сознания и всей земной действительности. Это означает, что люди, исповедующие религию, неумны и ненормальны. И это утверждается, несмотря на великое множество гениев и величайших людей в человечестве, исповедующих веру в Бога. Говорить, что Бог есть фантастическое олицетворение абстракции человека, равносильно обвинению большей части человечества в сумасшествии. Как справедливо писал профессор МДА В. Д. Кудрявцев († 1892): «Ибо чем, как не сумасшествием, должно назвать такое состояние души, когда человек вымысел фантазии считает реально существующим предметом и постоянно вплетает его во все отношения своей жизни?»⁴.

Далее, создание абстракций и вера в их объективную реальность, тем более в их божественность, — вещи слишком далеко отстоящие друг от друга, чтобы их можно было так легко соединить, как это сделал Фейербах. Кроме того, Фейербах совершил еще одну методологическую ошибку. Будучи упоен величием человека, он не заметил трагической двойственности человеческого существа. Человек не только велик, но и низок. В сердце человека коренятся не только правда, но и ложь, не толь-

¹ *Фейербах Л.* История философии: Собр. произв. в 3-х т. Т. 2. — М.: Мысль, 1974, с. 368.

² *Булгаков С.Н., протоиерей.* Два града. Т. 1.

³ Там же, с. 14, 17.

⁴ *Кудрявцев В.Д.* Начальные основания философии.— 9-е изд.— Сергиев Посад, 1915, с. 125.

ко благородство и ум, но и плебейство и тупость. Между тем, если верить Фейербаху, человек должен был и плоды своей фантазии наделить такими же чертами. Но это не так. Вернее, это не так в отношении монотеистических религий. Язычество, как плод фантазии, действительно наделяет своих богов человеческими страстями и пороками. Но ведь монотеизму это как раз и не свойственно. Вот, например, что писал Святитель Василий Великий о языческих стихотворцах: «Всего же менее будем внимать им, когда говорят что-нибудь о многих богах, и притом разномыслящих... А прелюбодеяния богов их, любовные похождения и явные студодеяния предоставим лицедеям»¹. Бог превосходит и человеческую сущность, и всякое человеческое представление о Нем. В подтверждение такого несообразного Фейербаху представления о Боге в христианстве приведем еще одну цитату из Василия Великого: «„Сотворим человека по образу и по подобию Нашему“. По образу Бога мы созданы. Как же именно по образу Бога? Очистим свое грубое сердце, невоспитанное восприятие, отбросим невежественные представления о Боге. Если мы сотворены по образу Бога, как об этом сказано, то и строение (*σύνμορφος*) у нас то же самое. У Бога есть глаза и уши, голова, руки, седалищная часть, — ведь и говорится в Писании, что Бог восседает, — также ноги, на которых Он ходит. Разве Бог не таков? Но устрани из сердца непотребные выдумки (представления). Отбрось от себя мысли, не соответствующие величию Бога. Бог не имеет очертаний (*ασχημάτιστος*), Он прост (*απλούς*). Не фантазируй насчет Его строения; не преуменьшай на иудейский манер Того, Кто велик; не замыкай Бога в свои телесные представления; не ограничивай Его мерой своего ума. Он неограничен в Своем могуществе. Подумай о чем-нибудь великом, прибавь к этому большее по сравнению с тем, о чем ты подумал, а к этому — еще более великое и убедись, что в своих рассуждениях (мудрствованиях) ты никогда не достигнешь того, что бесконечно. Не пытайся представить Его внешние очертания (*σχήμα*) — Бог познается в могуществе, природа Его проста, величие неизмеримо. Он присутствует везде и над всем избыточествует; Он неосязаем, невидим. Он — то, что ускользает от восприятия твоего разума; Он не ограничен величиной, не имеет внешних очертаний, не соразмерен никакой силе, не связан временем, не заключен ни в какие границы. К Богу не приложимо то, что приложимо к нам»².

¹ Творения иже во святых отца нашего Василия Великого. Т. IV.— М., 1993.— Репринт с изд. 1846 г., с. 348.

² Святого Василия Кесарийского беседа первая о сотворении человека «по образу...» // Журнал Московской Патриархии, 1972, № 1, с. 31–32.

Согласимся поэтому с профессором Осиповым, что гипотеза Фейербаха годна только для объяснения процесса деградации религии, происхождения различных языческих видов религии, но никак не для происхождения самой идеи Бога.

Следующая гипотеза, которую предполагается здесь рассмотреть, — социальная гипотеза. Она является логическим продолжением тезиса Фейербаха и составляет собственный вклад марксизма в атеистические концепции возникновения религии. Эта гипотеза опирается и в той или иной степени использует все варианты атеистических гипотез, делая акцент на социальной роли религии. Религия, как предполагается этой теорией, выполняет важную общественную функцию снятия социального напряжения в массах. По известному выражению К. Маркса, «религия есть опиум народа». Правда, мысль эта не придумана Марксом. Задолго до него ее высказал Новалис. Еще в 1798 году он писал: «Вообще так называемая религия действует, как опий: она навлекает и приглушает боли вместо того, чтобы придать силу»¹. Маркс лишь сделал эту фразу чеканно ясной и снабдил ее широким идеологическим контекстом: «Религия — это вздох угнетенной твари, сердце бессердечного мира, подобно тому как она — дух бездушных порядков. Религия есть **опиум** народа»². По мнению Маркса, религия не просто усыпляющий «опиум», она является еще и квинтэссенцией несправедливого экономического строя. Он пишет в «тезисах о Фейербахе»: «Сущность человека не есть абстракт... она есть совокупность всех общественных отношений... „религиозное чувство“ само есть общественный продукт»³. Вот почему марксизм занял нетерпимую позицию по отношению к религии, ведь «борьба против религии есть косвенно борьба против **того мира**, духовной **усладой** которого является религия... Упразднение религии, как иллюзорного счастья народа, есть требование его **действительного счастья**»⁴.

Корни этой теории можно усмотреть в гипотезе «изобретения» религии. Одним из первых ее авторов был древнегреческий философ и политический деятель Критий (ок. 460—403 до Р.Х.). В своих стихах он

¹ См., напр.: <http://www.berlinonline.de/berliner-kurier/archiv/.bin/dump.fcgi/1999/1205/wissenderwelt/0113/>

² *Маркс К.* К критике гегелевской философии права // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Т. 1. — 2-е изд. — М.: Политиздат, 1955, с. 415.

³ *Маркс К.* Тезисы о Фейербахе // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Т. 42, с. 265—266.

⁴ *Маркс К.* К критике гегелевской философии права // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Т. 1, с. 414—415.

утверждает, что некий мудрый и лукавый человек придумал религию для того, чтобы убедить народ и тем самым привести его к покорности.

Тогда явился мудрый сочинитель
И в умах ужас пред богами поселил...
Он лживый, но чарующий людей
Придумал миф, лукавое ученье.
Он говорил о сонме алых богов,
Живущих там, где молнии сверкают
И громы оглушительно гремят...
Так страхом он людей заморозил,
Их окружив бессмертными богами,
И род людской околдовал речами,
Он произвол в порядок обратил¹.

Таким образом, по мнению Крития, религия — это ложь, придуманная хитроумным политиком.

Дальнейшие представители гипотезы (Вольтер, французские энциклопедисты, якобинцы и др.) немного добавили к мыслям Крития. Основной тезис теории таков: религию придумали и ввели в общество заинтересованные группы: жрецы, законодатели, философы. Они ее и поддерживают в массах для достижения своих целей, таких как собственное благосостояние, достижение стабильности в обществе, узаконение эксплуатации.

Сам факт того, что гипотеза возникла до появления так называемых «мировых религий» (христианства, буддизма и ислама), которые были безусловно новым явлением мировой истории, показывает ее несостоятельность. Как утверждает проф. А.И.Осипов, гипотеза противоречит свидетельствам истории, данным этнографии, археологии. Но что самое важное, она не выдерживает критики с нравственной и психологической точек зрения. Сам Основатель Истинной Религии Господь Иисус Христос пострадал за всех людей на Кресте. Все Его апостолы, кроме апостола Иоанна Богослова, приняли мученическую кончину. За ними последовало бесчисленное множество мучеников, кровь которых, по выражению Тертуллиана, стала семенем христианства. Невозможно себе представить логически, чтобы апостолы выдумали содержание веры и за это были казнены, ведь ради выдумки никто не пойдет на смерть. Своей мученической кончиной они засвидетельствовали истину своей проповеди. Невозможно

¹ Цит. по: *Поппер К.* Открытое общество и его враги. Т. 1. — М.: Изд. Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. Гл. 8. Философ как правитель, с. 183–184.

представить себе и психологически, чтобы сознательные обманщики понесли столько трудов и страданий за дело, от которого они ждали только личной выгоды.

Но может быть уже в настоящее время религия приняла на себя ту функцию, которую приписывает ей Критий? Может быть сама потребность в элементе, стабилизирующем общество, сделала религию повсеместной? Но для того чтобы понять, что религия способна стабилизировать общество, нужно уже понимать ее силу. Для того чтобы заработали социальные механизмы, поддерживающие религию, сама религия уже должна существовать. Далее, известно множество социальных идеологий, спланирующих общество и без участия религии. Примеров тому много: конфуцианство, коммунизм, фашизм. Во всех этих течениях религии не было вовсе, либо она была лишь необязательным попутчиком. Таким образом, гипотеза «изобретения религии» как раз потребность в этом «изобретении» и не объясняет, а потому является несостоятельной.

Но это еще не доказывает несостоятельность социальной гипотезы в целом. Ведь она говорит не просто об «изобретении религии», но о ее социальной функции. Понятно, что в наибольшей степени эта гипотеза получила развитие в советской атеистической литературе. Рассмотрим ее подробнее, а для этого сошлемся на некоторые цитаты из советской атеистической литературы, собранные профессором А.И. Осиповым: «Как форма общественного сознания религия изначально есть, следовательно, общественный продукт, результат исторического развития общества. Ее отличие от других форм общественного сознания заключается в том, что отношение реальной жизни отражается в ней иллюзорно, в форме представлений о сверхъестественном. Религиозная форма отражения реальной жизни обусловлена, в свою очередь, социально: в первобытном обществе — чувством бессилия человека в борьбе с природой, в классовых обществах — чувством бессилия перед социальным гнетом»¹.

«Из-за низкого развития производительных сил люди не располагали источниками регулярного получения необходимых средств существования... Это порождало у человека сознание своей полной зависимости от сил природы и представление о последних как о стоящих над ним и имеющих сверхъестественный характер.

Именно в неразвитости общественного производства заключены социальные корни религии первобытных людей. Но... для возникновения религии должны были сложиться еще определенные гносеологические предпосылки. Религиозное объяснение мира предполагает, во-первых,

¹ Анисимов А.Ф. Этапы развития первобытной религии. — М.-Л., 1967, с. 3–4.

осознание человеком своей личности как чего-то отдельного от окружающей природы и, во-вторых, способность формулировать весьма отвлеченные понятия об общих свойствах явлений и предметов»¹.

Итак, содержание новой гипотезы (по Осипову) сводится к следующим основным положениям:

1. Религия «могла возникнуть лишь на определенной ступени развития... общества и самого человека»², т.е. она — явление незначительное в человеческом обществе.
2. Возникновение религии обусловлено:
 - социальным фактором — «ввиду неразвитости общественного производства» (в первобытном обществе — чувством бессилия человека в борьбе с природой, в классовых обществах — чувством бессилия перед социальным гнетом);
 - гносеологическим фактором — умением «формулировать весьма отвлеченные понятия», когда «у человека развивается способность к абстрактному мышлению»³. Абстрактное же мышление дает возможность возникновению в человеческом сознании «фантастических отражений реальной действительности», т.е. сверхъестественных, религиозных.

Как утверждает в «Настольной книге атеиста», «появлению веры в сверхъестественное в немалой степени способствовали и условия общественного бытия того времени. Жизнь в эпоху палеолита была исключительно тяжелой. Буквально на каждом шагу человека подстерегали смертельные опасности. В.И. Ленин отмечал, что первобытный человек был „подавлен трудностью существования, трудностью борьбы с природой“ (*Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 5, с. 103). В этой тяжелой борьбе он часто терпел поражение. Повышение же способности к абстрагированию приводит к тому, что человек начинает искать причины своих неудач. На „помощь“ приходит воображение, дающее фантастическое истолкование различным важным для человека природным явлениям. Отсюда и начинается религия, которую Ф. Энгельс назвал „фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, — отражением, в котором земные силы принимают форму неземных“ (*Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Т. 20, с. 328)»⁴.

¹ Основные вопросы научного атеизма / Под ред. проф. И. Д. Панцхава. — М., 1966, с. 37.

² Там же, с. 169.

³ Там же.

⁴ Настольная книга атеиста. — 9-е изд. — М.: Политиздат, 1987, с. 48—49.

Как видим, налицо генетическое родство социальной гипотезы с натуралистической. Она подразумевает первоначальное безрелигиозное состояние человечества и возникновение религии на некотором этапе. Предпосылками к такому возникновению было чувство бессилия перед природой ввиду неразвитости общественного производства и появление у человека абстрактного мышления. Затем, возникнув, религия стала выполнять важные общественные функции в классовом обществе, содействуя усмирению эксплуатируемых классов. Но будучи иллюзией, религия стала своеобразным «опиумом народа».

Для того чтобы аргументированно критиковать эту гипотезу, необходимо рассмотреть ее логическое строение. Она включает в себя два тезиса:

1. Тезис о возникновении религии по эволюционно-гносеологическим и экономическим причинам.
2. Тезис о социальной роли религии как «опиума народа».

Сначала рассмотрим первый тезис о происхождении религии у древнего человека по экономическим и гносеологическим причинам. Под экономическими предпосылками возникновения религии понимается наличие чувства бессилия в первобытном человеке перед лицом природы, страха не найти в будущем пропитания. Как остроумно вопрошает профессор А.И.Осипов: «Откуда, однако, пришла сама мысль о том, что первобытный человек ощущал бессилие, страхи и т.д. перед лицом природы? Не из комфортабельного ли кабинета и мягкого кресла? По-видимому, так. Ибо как для городского жителя город, со всеми его заводами, машинами, путанными улицами, авариями, катастрофами и жертвами, не является чем-то вызывающим панический страх, бессилие и тем более религиозное преклонение, так и для человека природы самые дикие джунгли являются родным домом. Все эти страхи естественны для „отчужденного“ человека XIX–XX вв., находящегося в ненормальных социальных условиях. При первобытнообщинном же строе человек, даже при всем низком уровне материального производства, имел большие возможности в добывании пищи и имел меньше страха, нежели люди „технизированных“ обществ нашего века, боящиеся остаться без работы»¹.

В качестве популярной научной иллюстрации к этой мысли можно привести книгу специалиста по палеолиту д.и.н. П.В.Волкова «Потомки Адама»², в которой автор подробно реконструирует быт охотников и

¹ Осипов А.И. Путь разума в поисках истины, с. 86.

² Волков П.В. Потомки Адама. – М.-СПб.-Новосибирск: Общество Святителя Василия Великого, Православная Гимназия во имя Преподобного Сергия Радонежского, 2003.

собирателей палеолита. П. В. Волков убедительно показывает, что человек эпохи палеолита достаточно эффективно осваивал окружающую среду и действовал умно и изобретательно.

Книга «Потомки Адама» относится к жанру научно-популярной литературы, а точнее — занимательной археологии. Написал ее практикующий археолог, специалист по палеолиту, знающий предмет на практике и изучивший огромное количество каменных орудий древнего человека. Автора отличает большое научное трудолюбие, а книгу — доступный стиль изложения. Павел Владимирович описывает новые методы, которые применяет археологическая наука для изучения артефактов палеолита. Самое главное (и об этом книга) — он не просто описывает и классифицирует камни, но предлагает новые подходы к изучению древнего человека. «За набором забытых вещей необходимо увидеть быт наших предков, их радости и печали, их отношение к миру», — призывает автор¹. Пока же зачастую из книги в книгу кочуют образы лохматого мускулистого недочеловека с дубинкой, небрежно одетого в облезлые шкуры. Между тем Павел Владимирович показывает, что «убежденность в примитивности древнейших людей не стимулирует серьезных, продуктивных аналитических исследований жизни человека в период его наиболее ранней истории»².

Как же нам проникнуть в жизненный мир доисторического человека? Средств для этого немного, но они есть. Это «разработка методики поиска следов, фиксации и интерпретации признаков проявления личностных и специфических этнических черт в бытовой и производственной деятельности человека, изучение вариантов проявления стереотипов в движениях, действиях или поведении людей. Методами технологического, трасологического и планиграфического анализов осуществляется поиск, фиксация и определение следов проявления стереотипов в материалах археологических коллекций эпохи палеолита, анализ материализованных проявлений индивидуальной и групповой специфики мышления человека»³.

Из книги можно узнать, как правильно развести костер, чтобы грело равномерно и желательно всю ночь (наверняка наши предки так и делали, а не просто наваливали кучу хвороста), как правильно обработать камень (при этом необходимо стереометрическое мышление, которым не обладали умелые обезьяны, но обладал человек). Из книги также можно почерпнуть сведения о том, как природа поможет не только не остаться

¹ Там же, с. 50.

² Там же.

³ Там же, с. 62.

голодным, но и питаться вполне нормально. Основной вывод состоит в том, что беспристрастный взгляд на жизнь и быт доисторического человека рисует его мало чем отличающимся от нас. У него была и религия, по крайней мере, это весьма вероятно, и археологам удалось найти косвенные свидетельства этого. Например, специальные жертвенные ножи для разделки мяса. Трудные в изготовлении, не слишком эффективные, но красивые и изящные¹. Таким образом, предположение о постепенном возникновении религии не подтверждается археологическими данными. Но и безусловно не опровергается².

¹ Подробнее см. цит. соч., с. 164–174.

² Судить о наличии или отсутствии религии у доисторического человека можно только по косвенным данным. Сложность положения, в которое попадает исследователь первобытной религии, прекрасно проиллюстрировал Г.К.Честертон: «Один известный писатель говорит, что у наскальных изображений нет религиозной функции, откуда, по-видимому, следует, что у пещерных людей не было религии. Мне кажется, нельзя судить о глубочайших движениях души по тому, что кто-то рисовал на скале с неизвестной нам целью. Может быть, легче изобразить оленя, чем религию; может быть, олень — религиозный символ; может быть, символ изображен где-нибудь еще; может быть, символ этот намеренно уничтожали. Словом, могли случиться тысячи вещей. Но, что бы ни случилось, логика не позволяет сделать вывод, что у первобытных людей не было религиозных символов или, если их и впрямь не было, что тогда не было религии. Однако именно этот случай показывает, как шатки такие домыслы. Немного позже отыскивали не только рисунки, но и какие-то дырочки, по-видимому следы стрел, которые и сочли доказательством особой, симпатической магии; рисунки же без дырочек послужили доказательством другого магического действия, призванного приумножать поголовье скота. Не смешно ли хотя бы немного, что наука так успешно служит и нашим, и вашим? Если рисунок попорчен, это докажет одну гипотезу, если цел — другую. И выводы очень уж поспешны — можно было бы предположить, что охотники, окопавшиеся на зиму в пещере, просто развлекались стрельбой из лука. Можно предположить еще многое; но скажите, как же быть с утверждением, что первобытные люди не знали веры? Все эти догадки висят в пустоте. Ими зимой не развлечешься.

В конце концов, и в наших пещерах можно найти надписи. Правда, наука не признает их древними, но время делает свое дело, и, если ученые не изменятся, они смогут вывести немало занимательного из того, что нашли в пещерах давнего, XX века. Например: 1) поскольку буквы нацарапаны тупым лезвием, в нашем веке не было резца, а тем самым и скульптуры; 2) поскольку буквы заглавные и печатные, у нас не было скорописи и малых букв; 3) поскольку складывались они в произносимые сочетания, наш язык был сродни галльскому, а еще вероятнее — семитским, не изображавшим гласных на письме; 4) поскольку нет причин полагать, что надписи эти — религиозный символ, наша цивилизация не знала религии. Последнее ближе всего к истине; религиозная цивилизация была бы хоть немного разумней» (*Честертон Г.К. Вечный человек. Гл. 2, с. 115*).

Поэтому следует подробнее рассмотреть второй фактор — абстрактное мышление как возможная причина возникновения религии-иллюзии.

Абстрактное мышление — специфическое свойство человеческого мышления. Это способность отвлекаться от частных и восходить к общему. Сам процесс абстрагирования есть мысленное выделение одних признаков предмета и временное отвлечение от других. Он дополняется другими инструментами мышления: анализом, синтезом, сравнением и обобщением. В результате этого процесса человек мыслит уже не единичными понятиями, а общими и становится способным подняться над действительностью в область теории, чтобы узнать больше об окружающем мире. Действительно, именно абстрактное мышление тесно переплетено с фантазией, вымыслом. Но в чем может быть связь абстракции, выдумки и обожествления?

Во-первых, нет сколь-нибудь достаточных данных о развитии абстрактного мышления у древних людей. Напротив, изучение многих диких племен показывает, что у них это мышление сравнительно слабо развито. А.И.Осипов приводит интересный факт, взятый, как это ни парадоксально, из атеистического научного сборника. Этот факт сообщает отечественный исследователь В.Л.Тимофеев: «Изучение культуры и языка народностей, находящихся на ранних ступенях развития, доказывает, что развитие сознания человека шло от конкретных, наглядных представлений ко все более абстрактным обобщениям, являющимся более глубоким отражением сущности явлений и предметов, окружающих человека. Этнографы обратили внимание на то, что язык таких народностей характеризуется отсутствием многих слов, необходимых для обозначения абстрактных понятий и родов предметов. Так, африканское племя эве имеет 33 слова для обозначения разных видов походки. Но в языке этого племени отсутствует слово для обозначения ходьбы вообще, безотносительно к ее особенностям. А у народности канаков имеются, например, специальные слова для обозначения укусов разных животных и насекомых, но отсутствуют слова, которые обозначали бы укус, дерево, животное вообще и т.п.»¹.

Осипов заключает: «Как явствует из приведенной цитаты, даже некоторые современные народности и племена еще не имеют „весьма отвлеченных“ понятий. Но эти племена по своему развитию, вероятно, все же выше тех, которые жили 35 тыс. лет тому назад и которые в силу этого тем более не могли иметь таких понятий. И тем не менее, как те, древ-

¹ Основные вопросы научного атеизма / Под ред. проф. И.Д.Панцхава. — М., 1966, с. 36.

ние, так и современные имели и имеют религию, содержащую такие понятия, как „Бог“, „дух“, „душа“, „ангел“ и другие»¹. Интересно, что эволюционная теория возникновения религии опровергается и в уже рассмотренном учебнике по религиоведению под редакцией проф. А. В. Солдатова. Такой вывод делается на основании существования у большинства народов отголосков монотеизма на «ранних»² стадиях религиозного развития³.

Более того, сторонники гносеологического аргумента допускают очевидный круг в своих рассуждениях. С одной стороны, атеистическими антропологами постулируется постепенное зарождение сознания и самосознания в человеке в процессе эволюции. Это означает, что ничего конкретного сказать о мышлении древнего человека антропологи не могут. То есть их представления об образе рассуждений, внутреннем мире, скажем, неандертальцев весьма туманны.

Но далее этот туман из представлений ученых почему-то оказывается в головах неандертальцев: «Большинство ученых все же склонны видеть в неандертальских погребениях зачатки религиозного культа. Так, академик А. П. Окладников, тщательно изучивший всю имеющуюся литературу по захоронениям неандертальцев, а также лично исследовавший одно из погребений на территории СССР (в гроте Тешик-Таш), пришел к заключению, что неандертальцы совершали над покойниками определенные ритуалы. Он полагал, что у неандертальцев существовали культ мертвецов, культ животных и культ солнечного светила.

Такая точка зрения представляется наиболее солидно аргументированной. Кстати, ряд археологических находок последних лет (в европейских пещерах Базау, Регурду и др.) еще более склонил чашу весов в пользу предположения о наличии у неандертальцев зачатков религии.

Если для неандертальцев были характерны лишь какие-то туманные религиозные представления⁴, то с появлением человека современного

¹ Осипов А.И. Путь разума в поисках истины, с. 102.

² С точки зрения сторонников эволюционных теорий. *Прим. автора работы.*

³ См.: Религиоведение: Учеб. пособие, § 7.

⁴ Вывод очень странный, т.к. ранее в тексте говорится о погребениях неандертальцев: «Скелеты в большинстве случаев обнаружены в могильных ямах, находящихся на периферии пещерных жилищ. Покойники обычно лежат на боку, причем многим из них придана определенная географическая ориентировка (восток — запад). Часть скелетов найдена в скорченном состоянии (умершие, очевидно, связывались). С покойниками клали куски убитых на охоте животных, а иногда и орудия труда». Где здесь свидетельства о «туманности их религиозных представлений»? *Прим. автора работы.*

вида, обладающего развитым абстрактным мышлением, религия приобрела гораздо более четкий и оформленный характер»¹.

Последнее утверждение содержит в себе явные признаки логического круга: требуется доказать, что абстрактное мышление привело к возникновению религии. Берутся артефакты неандертальцев, делается вывод о том, что религия у них была примитивна постольку, поскольку абстрактное мышление у них было тоже примитивно. Затем берутся артефакты кроманьонцев и делается вывод о более развитой религии на основании того, что абстрактное мышление у них было более развитым. Правда, этот круг несколько разрывается предположением о связи строения черепа со строением мозга, а строения мозга с развитием абстрактного мышления. Но это не более чем туманная гипотеза, к тому же она вызывает большие сомнения (вспомним фиаско френологии² в XIX в.).

Таким образом, следует признать, что все утверждения о мышлении древнего человека суть не более чем слабо обоснованные гипотезы. Более того, подчеркнем еще раз, даже если древние люди и жили в мире сплошных фантазий, это не значит, что они придавали им религиозный статус. Поскольку современные люди не склонны обожествлять свои фантазии, столь же мало у нас оснований полагать, что свои фантазии обожествляли древние люди. Как пишет Осипов: «Должно избрать одно из двух: или признать психику первых людей *terra incognita* и в таком случае прямо сказать, что происхождение религии — вопрос неразрешимый для науки на современном этапе ее развития, или рассматривать психику первого человека подобной современному и в таком случае решительно отвергнуть фантастические утверждения о возможности обожествления первыми людьми своих абстракций, надежд, грез и страхов»³. На основании этого можно сделать общий вывод, что гипотезы о возникновении религии как иллюзии беспочвенны. Сам факт повсеместного широкого распространения религиозных взглядов мог бы заставить непредубежденного исследователя глубже задуматься о природе религии и религиозного опыта. И тогда мы могли бы прийти к тому же выводу, что и С. Н. Булгаков: «Итак, на предварительный и общий вопрос „Как возможна религия?“ — отвечаем: „Религия есть непосредственное опознание Божества и живой связи с Ним, она возможна благодаря религиозной одаренности человека, существованию религиозного органа, воспринимающего Божество и Его воздействие. Без такого органа было бы, конечно, невоз-

¹ Настольная книга атеиста, с. 49.

² Френология — это учение о том, что на основании краниометрических данных (формы черепа) можно судить о психических особенностях человека.

³ Осипов А.И. Путь разума в поисках истины, с. 101.

можно то пышное и многоцветное развитие религии и религий, какое мы наблюдаем в истории человечества, а также все ее своеобразие“¹. То есть объяснить повсеместное распространение религии можно только признав реальность религиозного опыта. Подробнее этот вопрос рассматривается в статье д.и.н. А. Б. Зубова «Примитивная вера древних»².

Но остается еще второй тезис социальной гипотезы, который не говорит прямо о возникновении религии, но утверждает, что она сохраняется в массах как полезный экономической элите и власть предержащим инструмент воздействия на массы.

Этот тезис сам по себе мог бы вести к отрицательной оценке религии только в революционном сознании, построенном на стремлении к разрушению. Если же исходить из здравого подхода к осмыслению проблем общественной жизни, то станет ясно, что стабильность общества является благом. Церковь же всегда действовала как стабилизирующий элемент общества. Как пишет об этом С.Л. Франк: «Основная общественная функция „церкви“ в принятом нами смысле, образующая самое ее существо, — быть как бы „душой“ общества, т.е. силой, связующей и идеально-направляющей общественную жизнь... Таким образом, последний источник общественной связи лежит в моменте служения, в утвержденности общественного единства в святые»³.

Всю остальную марксистскую аргументацию можно в настоящий момент оставить за пределами дискуссии, поскольку исторический опыт России XX века убедительно опроверг марксистские схемы в целом и их применение к религии в частности. Кроме того, классовое общество насчитывает по представлениям историков-марксистов около 6 000 лет, история же человека в его современном понимании по представлениям антропологов и археологов — более 100 000 лет. То есть с этой точки зрения религия приобрела характер «опиума» в ничтожно малый отрезок современной истории человека и ее оценка в этот период никак не влияет на вопрос о ее происхождении.

Рассмотрев, опираясь на труды проф. А. И. Осипова, основные атеистические гипотезы о происхождении религии, можно сделать общий вывод о несостоятельности атеистического подхода к решению этой проблемы.

¹ Булгаков С.Н., протоиерей. Свет Невечерний, с. 20–21.

² Зубов А. Примитивная вера древних // Фома, 2005, № 1 (24), с. 12–17.

³ Франк С.Л. Духовные основы общества, с. 96.

Положительный взгляд на происхождение религии

Как можно видеть из предыдущего изложения, атеистическое религиозоведение выдвигает малообоснованные гипотезы о происхождении религии, которые основываются на предположении, что религия в существе своем есть иллюзия, возникшая на определенном этапе эволюции человека. Но если мы будем считать религиозное чувство врожденным для человека, то происхождение религии предстанет совершенно в ином виде. Религия не возникла когда-то в результате развития абстрактного мышления, а сопутствовала человеку на протяжении всей его истории. Язычество — это не первичный базис для развития к монотеизму, а результат искажения религиозного чувства.

Собственно православный взгляд на происхождение религии основывается на Священном Писании, на богословском толковании книги Бытия. Библия является самым важным источником для суждения о первобытной эпохе человечества¹.

Учение книги Бытия о природе первого человека содержит в себе следующие основные моменты: человек по происхождению своему — высшее творение Божие, образ Божий, венец мироздания, царь и владыка вселенной². Первоначально в райском состоянии человек способен был к непосредственному Богообщению³.

Но грехопадение лишило человека этой возможности. Человек потерял связь с Богом⁴. Собственно, с этого момента начинается религиозная история человека, появляется религия как попытка вернуть утраченную связь с Богом. А.И.Покровский отмечает две главные отличительные черты этой религии: выдающуюся чистоту и высоту ее внутреннего содержания и первобытную простоту и несложность ее религиозной формы⁵. Главными культовыми формами этой религии были молитва и жертвоприношение. Жертвы приносили Авель и Каин, несомненно будучи наставленными этому Прародителями — Адамом и Евой. Жертвой св. прав. Ной возблагодарил Бога за окончание Потопа (Быт. 8 : 20—21). Покровский отмечает значение жертвы как «символического акта самопожертвования», важно отметить также прообразовательный смысл

¹ См.: *Покровский А.И.* Библейское учение о первобытной религии. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1901. Введение (XXXIX).

² Там же, с. 144—146.

³ Быт. 2: 16—17.

⁴ Быт. 2: 23—24.

⁵ См. там же, с. 453—457.

жертв, приводящих нас к Жертве Христовой. Особенно явным он становится в жертвоприношении Авраама¹.

Кроме жертв неперменной составной частью первоначальной религии были молитвы. Сутью первоначальной молитвы было обращение к Богу и призывание имени Божия: «У Сифа также родился сын, и он нарек ему имя: Енос; тогда начали призывать имя Господа» (Быт. 4:26).

С течением времени, по мере увлечения чисто материальным аспектом земной жизни и по мере уклонения человечества в грех, молитва как личное обращение человека к личному Богу утрачивается. Бог представляется материалистической цивилизации Вавилонской башни далеким Существом, представления о Боге утрачивают ипостасный характер. Бог представляется уже лишь безликой силой, проявляющейся в мире. В таком виде представления о некоей силе, лежащей в основе мироздания, сохранились во многих языческих культурах. Так, Б. Малиновский указывает на всеобщую распространенность «идеи об определенной мистической безличной силе, в которую верит большинство первобытных людей. Эта сила, называемая *мана* у некоторых меланезийцев, *арунгквилта* у некоторых австралийских племен, *вакан*, *оренда*, *маниту* у различных племен американских индейцев, а где-то и вовсе безымянная, становится чуть ли не всеобщей идеей»².

Это начало искажения религиозной жизни, первая ступень уклонения от первоначальной религии. Следующей стадией уклонения от истинной религии в первобытных сообществах стало поклонение природе, а именно — рождающей силе природы. Оно было распространено повсеместно в язычестве и проявилось в особенности в изготовлении культовых статуэток-амулетов, так называемых «Венер». Это женские фигурки с едва намеченными лицами или вовсе без них, но с гипертрофированными органами рождения и вскармливания. Как писал об этом священник Павел Флоренский в работе «Первые шаги философии»: «Порою подчеркивание особенностей женского организма превосходит пределы даже шаржировки, и статуэтка изображает уже женский безголовый торс, в

¹ Ср. Быт. 22:16–17 «Мною клянусь, говорит Господь, что, так как ты сделал сие дело, и не пожалел сына твоего, единственного твоего, то Я благословляя благословлю тебя и умножая умножу семя твоё, как звезды небесные и как песок на берегу моря» и Ин. 3:16 «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную».

² Малиновский Б. Магия, наука, религия // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения, с. 362.

котором особенно выделены бедра и груди. Наконец, последний предел упрощения — статуэтка, представляющая одни только груди, — чистая деятельность рождения и вскармливания без малейшего намека на мышление»¹. Князь С. Н. Трубецкой подчеркивал, что «эта богиня [Великая Матерь] — есть олицетворение рождающих сил природы — *natura naturans*, как могли себе ее представить древние народы Азии в конкретном божественном образе»².

С данного переломного этапа в духовной жизни древних людей начинается язычество как поклонение творению вместо Творца. В этом, в обожествлении природы, и состоит сущность язычества. Как сказано в книге Премудрости Соломона: *«Подлинно суетны по природе все люди, у которых не было ведения о Боге, которые из видимых совершенств не могли познать Сущего и, взирая на дела, не познали Виновника, а почитали за богов, правящих миром, или огонь, или ветер, или движущийся воздух, или звездный круг, или бурную воду, или небесные светила. Если, пленяясь их красотой, они почитали их за богов, то должны были бы познать, сколько лучше их Господь, ибо Он, Виновник красоты, создал их»* (Прем. 13: 1–3).

Как отмечается далее в этом фрагменте, духовное ниспадение древних людей продолжалось и далее. В результате появились многобожие, пандемонизм, анимизм³. Это одушевление окружающего мира вылилось в поклонение анимистическим силам, породив культы духов, предков, многообразные проявления шаманизма как стремления к общению с духами и даже поклонение животным — тотемизм⁴.

Крайней ступенью духовного оскудения стал магизм. Суть его — потребительское отношение к духовному миру, попытка обрести могущество над ним, заставить духовные силы служить себе. В магии человек стремится не обрести единение с Высшим, а заставить духовные силы служить своим утилитарным целям.

Как пишет Д. Фрэзер: «Магическое мышление основывается на двух принципах. Первый из них гласит: подобное производит подобное или

¹ *Флоренский П., священник*. Соч.: В 4-х тт. Т. 2. — М.: Мысль, 1996, с. 113–114.

² *Трубецкой С.Н., князь*. Этюды по истории греческой религии // Собр. соч. Т. II. — М., 1908, с. 447. Цит. по: *Флоренский П., священник*. Соч.: В 4-х тт. Т. 2, с. 115.

³ Анимизм и пандемонизм характеризуются верой в то, что человека окружают со всех сторон души и духи.

⁴ Словарь определяет тотемизм как одну из ранних форм религии, основу которой составляет вера в существование особого рода связи людей с определенным видом животных. См.: Религиоведение: Учеб. пособие и учебный словарь-минимум по религиоведению, с. 504.

следствие похоже на свою причину. Согласно второму принципу, вещи, которые раз пришли в соприкосновение друг с другом, продолжают взаимодействовать на расстоянии после прекращения прямого контакта. Первый принцип может быть назван законом подобия, а второй — законом соприкосновения или заражения...»¹. Фрэзер отмечает родство магии с научным мировоззрением: «Магия — там, где она встречается в чистом виде, — предполагает, что одно природное событие с необходимостью неизменно следует за другим без вмешательства личного или духовного агента. Фундаментальное допущение магии тождественно, таким образом, воззрению современной науки: в основе как магии, так и науки лежит твердая вера в порядок и единообразие природных явлений»². Фрэзер далек от идеализации магии, — несмотря на родство с наукой, магия основана на ложных принципах и неправильном применении фундаментальных научных принципов ассоциации идей по сходству и ассоциации идей по смежности в пространстве и времени. В этом своем качестве магия противоположна религии. Под религией Фрэзер понимает подчиненность человека высшим силам, мольбу к ним о милости. В высших формах религия неизменно включает в себя нравственный элемент: милосердие и сострадание к людям. Мир религии предполагает пластичность мира, предполагает, что ход природных событий в какой-то мере изменчив, что можно побудить Высшую Силу вывести мир из русла, в котором он протекал бы вне религии³. Магия, напротив, видит мир статичным, детерминированным. Даже в духовном мире, с точки зрения магии, царят неизменные механические законы.

Отсюда и вытекают негативные духовные особенности магии. Магия обращается с духовным миром так же, как с неодушевленными силами: «Маг не упрасивает высшую силу, не ищет благорасположения... сверхъестественного существа», он стремится принудить высшие силы и заставить их служить себе. «Магия исходит из предположения, что все личные существа, будь они людьми или богами, в конечном итоге подчинены безличным силам», — пишет Фрэзер⁴. То есть магия отбрасывает главное в религии — молитву и веру, заменяя их заклинанием и оккультными законами. Тем самым выродившаяся в магию религия полностью теряет свою специфическую сущность, переходя в свою противоположность. В магии угасает религиозное сознание, а потому, как выродившаяся-

¹ Фрэзер Д. Исследование магии и религии. — М.: Изд-во АСТ, 1998. Гл. III. Симпатическая магия, с. 18.

² Фрэзер Д. Золотая ветвь. Гл. IV. Магия и религия, с. 57.

³ Там же, с. 58–59.

⁴ Там же, с. 57, 60.

ся форма религии, она губительна для человеческого духа. Магия разрушает живое религиозное чувство. Не случайно ее проявления сурово осуждались святыми отцами, что выразилось в строгих канонических прещениях волхвователям, гадалцам и пр.

Но элементы магического мировоззрения могут существовать и у апологетической мысли. Эту апологетику можно назвать «спиритической», она проявляется во внимании к утилитарным аспектам религии (жизненный успех благодаря религии и т.п.) и в подчеркивании материально-спиритической стороны религиозных учений (измерение «веса души» и пр.), и даже в редукции к ним религиозного опыта. Уместная в отдельных аспектах как иллюстрация к богословской апологии Веры Церкви, эта «спиритическая» апологетика может сыграть отрицательную роль как апология магии и оккультизма. Следует помнить, что раскрытие подлинной сущности истинной Религии является основной для развития православного религиоведения как важного элемента Апологетического Богословия в целом.

Заключение

Настоящую работу хотелось бы завершить общим выводом о ценности разработок основ православного религиоведения в русской религиозной философии. Именно этот базис может стать основой развития апологетических религиоведческих курсов. Это поможет избежать и ошибок, указанных в конце предыдущей главы, и общей поверхностности, свойственной «отвлеченному» религиоведению. Православное религиоведение должно стать важной составной частью Апологетического Богословия, основой для разработки апологетических курсов.

В основу православного религиоведения должны быть положены следующие идеи, раскрытые в работе:

1. Религия есть высшее проявление человеческого духа, сущность которого составляет непосредственное опознание Божества и живой связи с Ним. Религия в собственном смысле слова есть Вера Церкви — Святое Православие. Все остальные религии могут быть названы таковыми только в той степени, в какой содержат элементы истинной Религии.
2. Религиозный опыт не сводим к другим видам опыта. Он проистекает из глубин человеческого сердца, которое способно к Богопознанию. В религиозном опыте соприкасается земное с небесным, дальнее с горним. Говоря языком философии, трансцендентный Бог становится имманентным человеческому сердцу.

3. Культ является проявлением и выражением религиозной способности человека и составляет существо религии. Религия понимается в православном религиоведении не как одна из отраслей или сфер культуры, но как основа (корень) культуры и в целом культурной деятельности человека.
4. Из критического рассмотрения атеистических гипотез о возникновении религии как иллюзии на определенном этапе эволюции человека можно сделать общий вывод о несостоятельности атеистического подхода к решению вопроса о происхождении религии. Это подтверждает тезис православного религиоведения о том, что человек есть существо изначально религиозное.
5. Религиозная история человечества начинается с момента утраты прародителями непосредственного Богообщения, то есть с грехопадения. В религии проявилось стремление восстановить утраченную связь с Богом.
6. Грех проявился в религиозной жизни возникновением язычества, то есть почитанием творения вместо Творца. Религиозное ниспадение человечества началось с культа рождающей силы природы и завершилось магией. В магическом мировоззрении угасают все проявления истинной религиозности, магия является полной противоположностью религии, низшей точкой искажения религиозного сознания.

Настоящие тезисы сформулированы на основе сочинений русских религиозных философов. Среди них для автора наиболее значимыми были следующие работы: «Свет Невечерний» С.Н.Булгакова, «Аксиомы религиозного опыта» И.А.Ильина, «Религиозно-философские лекции 1918–1922 гг.» священника П.А.Флоренского, «С нами Бог» С.Л.Франка, а также работа проф. А.И.Осипова «Путь разума в поисках истины».

Представляется, что основы православного религиоведения, разработанные в русской религиозной философии, могут стать базисом для разработки новых учебных пособий, а также позволят успешнее развивать православное религиоведение как важный раздел Апологетического Богословия в целом.