

А. А. Лагунов

ФИЛОСОФСКИЙ ДИСКУРС О МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИХ МЕТАМОРФОЗАХ

В статье критически анализируется историко-философская схема, в соответствии с которой европейское мировоззрение развивалось от космоцентризма через теоцентризм к антропоцентризму. Утверждается, что в связи с «откровенным» характером христианской религии, вероисповедание которой было «задано» человеческому разуму для последующего раскрытия, имел место «мировоззренческий разрыв», по причине которого представление об эволюционном развитии политеизма в монотеизм является неверным. Преемственное религиозно-мировоззренческое развитие действительно осуществлялось в истории, но шло оно в направлении от политеизма к пантеизму. Обосновывается мысль о том, что когнитивные процессы «новой эры» следует рассматривать в контексте инволюции конкретных религиозных убеждений как «вероопределенностей» от теизма через временно утвердившийся деизм к атеистическому материализму, по своему существу являющемуся новейшей формой пантеизма, и этот мировоззренческий регресс обуславливался, прежде всего, претензиями разума на самодостаточность.

Ключевые слова: христианство, вера, религия, мировоззрение, космоцентризм, теоцентризм, антропоцентризм, политеизм, пантеизм, теизм, деизм, атеизм.

«Если бы каким-либо образом нам было возможно иметь в начале истинное суждение о прекрасном, если бы ум наш тщательно исследовал благо само в себе, то мы не поработились бы, подобно животным, неразумному чувству»¹.

Святитель Григорий Нисский

1. Об одной существенной историко-философской ошибке

Имплицитно наследуя гегельянскому принципу совпадения исторического и логического, многие современные учебники по философии с завидным постоянством некритично воспроизводят следующую формулу мировоззренческого развития представителей евро-атлантической цивилизации: *космоцентризм — теоцентризм — антропоцентризм*. Подобный схематизм стал общим местом и в историко-философских исследованиях. На наш взгляд, причиной такого упрощения социо-психологической реальности является ошибка, допущенная вследствие панлогистических убеждений, основанных на аксиоме о всеохватности человеческого разума, способного не только структурировать природные явления и исторические события, но и определять их ход, а также чрезмерного *доверия* к эволюционной теории, с *уверенностью* (или большой верой) распространяемой на область общественной жизни. Нужно сказать, что такое доверие имеет под собой если не достаточные, то очень веские основания — действительно, и в природе, и в обществе, и в личностях наблюдается процесс становления,

Алексей Александрович Лагунов — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры социальной философии и этнологии Гуманитарного института Северо-Кавказского федерального университета (emaillag@mail.ru).

¹ Цит. по: [Несмелов, 2000, 419].

совершенствования, движения к определенным целям, и очень легко впасть в редукционизм и начать рассматривать этот процесс как всецело прогрессивный, постепенно улучшающий качественные проявления личностей и обществ, положительно преобразующих окружающий их мир. Исключения при таком подходе допускаются, но только как подтверждения общего правила.

Логика вышеприведенной схемы раскрывается следующим образом. Античный мировоззренческий космоцентризм был основан на видении космоса как упорядоченной целостности, в которую непременно включалось и человечество с его институциональными построениями, рассматриваемое в качестве части, полностью зависимой от целого и находящейся во взаимных отношениях со всеми другими частями «космического порядка» (последнее выражение тавтологично, поскольку первоначально космос и понимался как порядок, гармония). С наступлением «новой эры» мировоззрение европейского человечества совершенствуется, центрируясь понятием «теоса», из которого и в котором находят свое объяснение и человек, и общество, и природа (в религиозном аспекте при этом предполагается некий «эволюционный переход» от политеизма-многобожия, антропоморфизирующего явления природы, к монотеизму-единобожию). Далее, с ростом наших знаний о мире, экспоненциально увеличивающим возможности практического воздействия на него (вспомним знаменательное «Знание — сила» Френсиса Бэкона), центральное место теоса в мировоззренческих представлениях постепенно занимает антропос, т. е., собственно, сам познающий и преобразующий окружающую действительность человек.

Иногда даже эта логико-историческая цепочка имеет продолжение (в коэволюционной и ноосферной концепциях, например): ожидается дальнейший переход мировоззрения к неокосмоцентризму, понимаемому не как возврат к уже бывшему, не как бег человечества по замкнутому кругу, а как завершение очередного витка исторической спирали, обуславливающее диалектическое выведение наших представлений о мире на новый качественный уровень. При внимательном рассмотрении такой «усовершенствованной» схемы (*космоцентризм — теоцентризм — антропоцентризм — неокосмоцентризм*) напрашивается вывод не только о возможной, но и необходимой дальнейшей направленности когнитивного развития к «*неотеоцентризму*», в котором, скорее всего, снова станут актуальными темы русской религиозной философии рубежа XIX–XX вв. — о «новом религиозном сознании», «новом средневековье» и «третьей эпохе Завета Святого Духа». Собственно, первая тема сегодня уже востребована философской общественностью.

Аргументационная база сторонников подобного схематизма основывается на том, что они рассматривают действительно имевшие место в европейской истории мышления мировоззренческие сдвиги, однако при этом допускается ошибка в характеристике их как закономерных этапов эволюционного процесса. Но был ли детерминирован преемственный переход от космоцентризма к теоцентризму, пусть даже представляемый в качестве диалектического «скачка» к новому качеству? Известно, что для его реализации необходимо длительное количественное накопление явлений и процессов как потенциала будущих изменений. Необходимо формирование среды, социально-исторических предпосылок, детерминирующих формирование христианской религии (о том же, что именно она обусловила европейский теоцентризм, спора, разумеется, нет). Между тем в одном из апостольских посланий о христианах было сказано: «...мы проповедуем Христа распятого, для иудеев соблазн, а для эллинов безумие» (1 Кор 1:23). Почему? Потому что новая религия была идеологически неприемлема для той социально-психологической среды, в которой она возникла. В общественном сознании правоверных иудеев закрепились и живо до сих пор представление о другом «мессии», способном поставить свой народ над другими и ожидаемом в силе и славе, и убежденность в том, что сила эта «совершается в немощи» (2 Кор 12:9) являлась и является, конечно, для такого сознания соблазном. Безумие же христианской веры для эллинистического мира, широко представленного во времена евангельских событий в Палестине, заключалось даже не в исповедании факта

Боговоплощения (ведь языческие боги очень любили принимать различные «обличия» — и человеческие, и животные, не говоря уже о том, что часто показывали себя людям в качестве явлений природы), а прежде всего в дерзостном утверждении о распятии Бога не равными Ему, а ничтожными представителями человечества. «Безумным», никак не укладывающимся в рамки эллинистически-римского общественного сознания, в котором укоренились представления о теле как «темнице души», был и концепт «духовной телесности», навечно привязывающий человеческую душу к месту ее «заключения». Не могли наследники античной философии, усматривавшей даже в «пустоте» атомистов посягательство на аксиому о логической и онтологической невозможности «небытия», смириться и с сотворением мира «из ничего», и со многими другими концептами, вытекавшими из христианского вероисповедания. Значит, все-таки *не было общественно-психологической почвы, которая могла бы взрастить христианское сознание*, не было социально-исторических предпосылок для возникновения новой религии? Честный и старающийся объективно мыслить ученый не может с этим не согласиться. Как очень точно отметил свт. Игнатий (Брянчанинов), «По разуму мира, учреждение христианства чуждо смысла; предположения Учредителя — несбыточная мечта увлеченного воображением и славолубием; средства и орудия исполнения — ничтожны, странны, смешны; в предприятии, во всех отношениях несообразном ни с чем, видна невозможность его, видно разрушение в соединении с начинанием» [Игнатий Брянчанинов, 2011, 147].

Получается, *уместнее вести речь не о «скачке» от космоцентризма к теоцентризму, а о «разрыве», прерывании «закономерного» хода мировоззренческого развития* и о его дальнейшей переориентации? Тогда рушатся наши представления об эволюционном переходе от политеизма к монотеизму и возникает два существенных вопроса: что явилось причиной этого «разрыва»? и какой могла быть «нормальная», эволюционная направленность процесса мировоззренческого «совершенствования»?

2. Пантеизм как результат эволюции политеистического мировоззрения

Любое конкретно-историческое мировоззрение, даже самое фантастическое, имеет религиозное (или квазирелигиозное²) основание, выводит нас за пределы эмпирии в метафизическую область, в которой вера вступает в свои полные права³.

² «Иногда то, что я называю квазирелигиями, — утверждал протестантский богослов П. Тиллих, — называют псевдорелигиями, но это столь же неточно, сколь и несправедливо. „Псевдо“ указывает на предполагаемое, но обманчивое сходство; „квази“ указывает на подлинное сходство — не предполагаемое, а основанное на идентичности некоторых сторон» (См.: [Методология Пауля Тиллиха]). П. Тиллих описывал такие квазирелигии, как фашизм и коммунизм, однако этот список сегодня значительно расширен: сциентизм, либертарианство, психоанализ, саентология и пр.

³ В контексте данного дискурса *вера интерпретируется как специфическое духовное чувство* (символическим «вместилищем» которого является сердце (середина) человека), дающее нам ощущение присутствия неведомого, непознанного, но необходимого для ведения, или познания, для жизни вообще. *Религия понимается как получившая социальную определенность вера*, причем религия имеет как вероисповедный аспект, сохраняющий и раскрывающий в человеческом сознании истины веры, так и функционально-идеологический, осуществляющий в общественной жизни исповедуемое. *Мировоззрение при таком подходе есть уникальное сочетание в разумной личности религиозных и идеологических представлений, возникающее вследствие особенной реализации ее вероятных возможностей и потребностей*, при этом понятие общественного мировоззрения, необходимое для социально-исторических обобщений, являясь абстракцией высокого уровня, тем не менее, выражает вполне объективное влияние зафиксированных в конкретном общественном сознании мировоззренческих стереотипов на множество личностей, обуславливающих и продолжающих во времени мировоззренческое творчество в пределах когнитивно-деятельного пространства, задаваемого религией как вероопределенностью.

Поэтому далеко разводить понятия «мировоззрение» и «религиозное мировоззрение» не совсем правильно, ведь всякое мировоззрение есть, прежде всего, комплекс установок общественного сознания, включающий в себя функционально-идеологические компоненты, обусловленные системными религиозными представлениями, или оформленной в той или иной степени социальной определенности верой, вследствие чего имеет религиозный характер.

«Эволюционного соблазна» не избежало и целенаправленно исследующее исторические и современные проявления религиозной жизни религиоведение, представители которого долго пытались обосновать преемственное развитие монотеизма из политеизма, что аргументировало бы и общецивилизационный мировоззренческий эволюционный переход от космоцентризма к теоцентризму. Но эти попытки не увенчались успехом, и дело здесь в том, что исходные предпосылки политеизма и монотеизма (теизма) никак не совместимы друг с другом: если первый претендует на постижение мира из него самого, являясь в сущности имманентным природе и разуму человека объяснением, то второй апеллирует к трансцендентной и метафизической «беспричинной причине», из мировых реалий и человеческого разума не выводимой. Теизм настаивает на необходимости бытия свободной творческой Личности, создающей мир из ничего и задающей ему законы, принимающей активное участие в его жизни, однако в исторически предшествовавшем ему мировоззрении мы не находим даже намека на креационизм или провиденциализм — языческие боги, хотя и обладают нечеловеческими совершенствами и бессмертием, по сути, подчинены року, природной необходимости и включены как части в космическое целое. Они — антропоморфные слепки, результат перенесения качеств, свойственных человеку, на неведомые ему силы и стихии, угрожающие его существованию. С целью достижения душевного комфорта древние люди очеловечивали явления природы, не будучи в состоянии противодействовать им. Экстраполируя на богов и демонов гипертрофированные, но свои собственные качества, они получали возможность вести диалог (молитву), сопровождавшийся ритуалом задабривания-жертвоприношения по старейшему принципу невраждебного сосуществования «ты — мне, я — тебе», и если все же после заключенного «договора» природные явления причиняли ущерб, объяснение находилось сразу: дали или мало, или не так. Зато достигалось главное — душевный комфорт, пусть и относительный, и чувство контроля над неведомым миром.

По такому пути шло мышление человека, не обладавшего большими знаниями о мире, во всех регионах и в любые исторические сроки, до тех пор, пока сумма знаний не увеличивалась в достаточной степени для проведения «мировоззренческой переоценки», которой предшествовало более или менее ясное понимание законов природы — например, того, что причиной молний и грома является не их «Хозяин», а безличностная разность потенциалов, договариваться с которой, конечно, бесполезно. Вместе с тем проникновение в природные тайны не сопровождалось отказом от космоцентрической целостности, напротив, росла убежденность в целокупности мира, во взаимозависимости его элементов, что инициировало представления о «стяженности» всего сущего в некую точку единства — Абсолют (как отмечал С. С. Аверинцев, в своем изначальном смысле понятие абсолютного — «ab-solutum» — имело значение «отрешенности» от частного, соотносящей с целым [Аверинцев, 1997, 71]). Собственно, примерно таким вот образом, эволюционным путем, и возникло новое мировоззрение — пантеизм, растворяющий Абсолют как эманлирующее начало в сущем (в окружающей человека природе и в нем самом).

Пантеистическое мировоззрение имеет богатейшую палитру внешних форм, которые объединяет то, что все они оперируют имманентными окружающей нас реальности категориями, при этом утверждается обычно, что Абсолют сущностно неотрывен от эмпирического мира. Однако осмелимся заметить, что по крайней мере одна категория в пантеизме — категория Абсолюта — все же является трансцендентной. И это относится к любым пантеистическим системам, в которых Абсолют выражается разными понятиями — Брахмана, Дао, Единого-Блага, Абсолютной

Идеи, точки сингулярности. Все эти понятия имеют собственные дефиниции, однако семантика этих определений одна и та же: внепространственное и вневременное Ничто, эманлирующее из себя все, потом же это «все» опять в себя «втягивающее». То есть везде мы имеем дело с одной и той же категорией — категорией Абсолюта. Но эта категория занесена во все пантеистические системы «контрабандой», поскольку она — трансцендентная.

Ни один пантеист не возьмется за рациональное объяснение Абсолюта, поскольку это объяснение было бы попросту смешно и не менее абсурдно, чем, допустим, следующее (возможно, дальнейшее упрощение и излишне, однако редукция иногда вносит ясность в рассмотрение проблемы): «Вообразите себе, что весь наш мир состоит из одной воды. Много воды, даже чересчур, что позволяет нам употреблять слово (не понятие!) „бесконечность“ (понятие предполагает дефиницию, *о-пределение*, в отношении же бесконечности эта процедура абсурдна). Такая вот „разливающаяся“ бесконечность, в которой — одна вода, ничего кроме воды и ее модификаций. Потому и мыслить мы можем только в „водяных“ понятиях и категориях. Откуда же берется вся эта вода? Из точки, которую мы назовем Абсолютом, но, как водяные человечки, ничего о ней сказать не сможем. „Телесным“ человечкам в этом деле много проще. Они скажут: Абсолют — это водопроводный кран. Но они уже мыслят другими категориями, а для жителей водяного мира кран непонятен и непознаваем, он ведь не из воды, хотя и является ее источником, и мысли о том, откуда появился кран и есть ли мир, выразимый в крановых категориях, им, конечно, иногда приходят в голову, однако они гонят их прочь, поскольку не знают, что такое кран». То есть в этом, так сказать, объяснении налицо трансцендентная сущность Абсолюта, который в теории, вроде бы, должен быть сущностно имманентен нашему миру. В этом смысле, видимо, можно вести речь о некотором «предчувствии» теистического мировоззрения, основанного на представлении о неотмирном Творце нашей жизни, в пантеистическом мировоззрении.

Если мы обратимся к истории мышления, то без особого труда сможем убедиться в том, что европейское мировоззрение первоначально последовательно шло путем эволюционного развития от политеизма к пантеизму, прочно зафиксировавшемуся в неоплатонической концепции как итоговом «венце» античной классики. В других регионах мы также наблюдаем нечто похожее, о чем свидетельствует, например, «двоеверие» индуизма, буддизма, даосизма, немислимое в иудаизме, христианстве или исламе: *для адептов это — строгие пантеистические мировоззренческие системы, для множества непосвященных — лишь разнообразные варианты политеистического идолопоклонства*. Здесь просто напрашивается вывод о том, что естественно-эволюционный ход религиозно-мировоззренческого развития полностью осуществился в неевропейских регионах, и он представим как *когнитивное движение от политеизма к пантеизму, обусловленное совершенствованием человеческого знания об окружающем его мире*. Причем обратим внимание, что мировоззрение при такой эволюции остается в целом в рамках космоцентрических представлений. Почему же в Европе все происходило иначе и мировоззрение трансформировалось в сторону теистических представлений?

3. Откровение, или Разрыв мировоззренческой преемственности

Возвратимся к первому поставленному нами несколько ранее вопросу — о причинах «мировоззренческого разрыва» в Европе, нарушившего преемственно-эволюционное движение мысли. Поскольку *религия в вероисповедном и идеологическом своих аспектах является системообразующим элементом всякого мировоззрения*, обратимся к типологизации конкретно-исторических религий в дореволюционном словаре Брокгауза и Ефрона, которая несколько прояснит нам общую картину. В словаре выделяются *религия естественная, религия разума*, «вытекающая из созерцания мира и человеческой природы», и *религия откровенная*, опирающаяся «на известные исторические элементы», принимающая «сверхъестественное откровение» и обрабатывающая

содержание своего учения «в виде твердо установленных положений (догматов)» [Брокгауз, Ефрон, 2003, 485].

Нетрудно заметить, что, следуя этой логике, естественные (языческие, или «народные») религии нужно отнести к политеистическому типу мировоззрения. Для них характерно то, что они, во-первых, являются плодом деятельности человеческого разума и, во-вторых — что разум этот действует анонимно, т. е. мы никогда не сможем доказать авторство какой-либо естественной религии, поскольку творится она коллективно. Точнее, в роли «авторского коллектива» выступает определенный народ, не весь, конечно, так как народ творить, говорить, мыслить в прямом смысле этих слов не может, за этими актами всегда стоят личности, но они нам неизвестны. Здесь уместна аналогия с народными сказками и песнями, у которых всегда есть авторы-личности, разделенные временем, но не пространством: кому-то приходит в голову идея, кто-то «шлифует» столетиями ее вербализацию. Таким образом, *всякая языческая, естественная религия, в которой выражается политеистическое мировоззрение, есть субъективно-объективный феномен*, как и народные песни, сказки, а в целом — общественное сознание. Или, иначе, все естественные религии являются *религиями разумного коллектива*, в социально-историческом времени придающего определенность априорному чувству веры посредством мифологизации, и для них действителен знаменитый аргумент Л. Фейербаха: «Человек — и в этом заключается тайна религии — отделяет от себя свою сущность... и эта сущность человека есть для него Бог; человек в Боге ищет только самого себя» [Зеньковский, 2008, 393]. Становится понятным, почему логика политеистических религий у греков, скандинавов, славян, американских индейцев, полинезийских народов в общих своих чертах одинакова, несмотря на существенные различия в именовании антропоморфизированных богов.

Сложнее в словарной типологизации обстоит дело с религиями разума. Ясно, что поскольку речь здесь идет о религиозно-философских мировоззрениях, возникающих вследствие «озерцания мира и человеческой природы», то мы снова имеем дело с плодом деятельности человеческого разума, пытающегося собственными силами осмыслить мироздание, и к этому типу религий в равной мере можно отнести как религии разумного коллектива, обогащенного суммой знаний о природе и человеке («высокий» ведический индуизм), так и *религии разумной личности*, имеющие своих конкретных авторов — исторических личностей и их последователей (неоплатонизм, гегельянство, контовский позитивизм, диалектический материализм и пр.), причем иногда авторство таких религий строго не доказуемо и их создатели приобретают ореол легендарных личностей (Гаутама Сиддхартха, Лао Цзы).

Совсем не удивительно, что религии разума выделяются в особый тип в словаре, вышедшем в свет в начале XX в. — именно в это время «прогрессивное человечество», оьяненное успехами естественных наук, вполне серьезно полагало, что в недалеком будущем будут раскрыты все тайны природы, следовательно, необходимо упорядочить и мировоззрение, для чего в соответствии с научными данными обобщить и систематизировать религиозную жизнь, придав вероисповеданию обоснованный общеобязательный характер, рационализировав его (по сути, в этих утопических попытках можно увидеть не только прообраз квазирелигии сциентизма, но и зарождение тоталитарных форм мировоззрения). Для нашего дискурса важно акцентировать внимание на том, что *буквально все религии разума* — и исторические (ведический индуизм, буддизм, даосизм, неоплатонизм), и вновь создаваемые (гегельянство, шеллингианство, марксизм и пр.) *актуализировали пантеистическое мировоззрение*, что является достаточным основанием для того, чтобы утверждать *необходимый характер обусловленной ростом знаний человека о мире мировоззренческой эволюции от политеизма к пантеизму*.

К третьему типу религий, выделяемому в словаре Брокгауза и Ефрона — религиям «откровенным», — фейербахианский аргумент о религии как «отчужденной» сущности человека неприменим по определению, поскольку для того, чтобы они возникли и укоренились в общественном сознании, не существовало не то что социально-исторических причин, но даже поводов: откровенные религии были именно

открыты человеческому разуму, не принимавшему непосредственного участия в создании вероисповедных догматов, а лишь постепенно прояснявшему, осмыслявшему их. Надо полагать, существует только три такие религии — иудаизм, христианство и ислам, и все они относятся к т. н. «авраамическим религиям», имеющим в основании своих вероисповеданий изложенные в Писаниях как общие для них элементы Откровения, так и специфические. Эти религии, также как и пантеистические религии разумной личности, имеют своих исторических основоположников и их последователей, но *принципиальное отличие откровенных религий состоит в том, что их вероисповедание не является итогом философствования человеческих личностей, в нем отражается результат соборного осмысления уже данного, точнее — заданного, а потому оно сохраняет трансцендентный характер, почти не свойственный пантеистическим «вероисповедным аксиомам»* (за исключением, как отмечалось, некоторого «предчувствия трансцендентного» в центральной категории Абсолюта). Откровенные религии — это особого рода определенности веры: в них «*ожидаемое*» *осуществляется по своей собственной воле*⁴, Истина дается во всей полноте (Ин 14:6: «Я есмь путь и истина и жизнь...»), которая для ограниченного человеческого разума *не данность*, а только *заданность* — Истину хотя уже и не нужно искать, поскольку она уже обретаена, однако требуется еще раскрыть ее в сознании, *у-своить*, т. е. понять и принять.

Становится ясно, что разрыв в мировоззренческой преемственности европейского общественного сознания, ранее последовательно и эволюционно двигавшегося от политеизма к пантеизму, наиболее ярко выразившемуся в позднеантичном неоплатонизме, был обусловлен одной из таких откровенных религий — *христианством, привнесшим в это сознание совершенно новые вероисповедание и идеологию как непременные атрибуты всякой вероопределенности.*

4. Этапы мировоззренческой инволюции

О мировоззренческой новизне христианства сказано немало. Оно принесло с собой в европейский когнитивный процесс такие концепты, как креационизм и эсхатология, полностью перестроив пантеистические циклические представления о времени и вечности, символом которой была змея, кусающая собственный хвост (идея «вечного возвращения» диктовалась самой природой как космосом, порядком, которому человеческий разум не мог не подчиняться, встраивая себя в него как часть в целое). Догматы о грехопадении и парусии определили точки начала и завершения подвластного времени земного бытия человека, и именно благодаря им стала возможной история, осмысливаемая не как многократное повторение уже бывшего в циклах становления/разрушения, а как процесс развития, предполагающего качественные изменения мира и общества. Догмат о вочеловечении Бога задал совершенно иной, внеприродный смысл существованию человека (кстати, будучи искаженным в общественном сознании, он же предопределил и тезис об абсолютном верховенстве человека над природой, открыв широкую перспективу и для научно-преобразовательной деятельности, и для утверждения антропоцентрического мировоззрения, на место Бога поставившего того же человека). Поэтому мы полагаем, что *антропоцентризм (человекобожество) в качестве доминирующей мировоззренческой установки просто не мог возникнуть без установки теоцентрической, антитезисом которой он выступил в европейской истории мышления, обуславливая историю событийную.* Ведь на Востоке, мировоззрение которого без разрывов, эволюционно развивалось в рамках космоцентрической парадигмы от политеизма к пантеизму⁵, антропоцентризм так

⁴ «Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр 11:1).

⁵ Исключением здесь является исламский мир, однако в исламе, как и в иудаизме, в отличие от христианства, догмата о вочеловечении Бога никогда не существовало, а потому сохранялась определенная дистанция между Богом и человеком, не позволяющая утвердиться концепту об исключительной значимости и величии человека.

и не сформировался, а если какой-либо властелин там и уподоблялся Богу, то это относилось только лично к нему, по праву «божественного» происхождения.

В. В. Зеньковский справедливо отмечал: «...христианское человечество *дотеперь живет евангельскими благовестиями, но оно ищет их осуществления без Христа, без Его Церкви и ее таинств*» [Зеньковский, 2008, 407]. В христианское мировоззрение, очень трудно усваиваемое народами вследствие исконного доминирования в человеческой личности «внутреннего язычника», «ветхого человека» (что характерно и для наших дней), постоянно привносились искажения, ереси, и если в первые века своего существования Церковь находила в себе силы для борьбы с ними, сохраняя свое единство, то с течением времени это уже стало невозможным, что привело к Великой схизме. Дальнейший расцвет рационалистического богословия в католицизме, рост теократических амбиций Рима на фоне технологизации жизни, развития наук, ремесел, городов обусловили наступление антисхоластических исторических «эпох», тесно связанных друг с другом, — Ренессанса и Реформации, которые ознаменовали собой столетиями подготовившийся «*люциферрианский поворот*» к человекобожеству, *антропоцентризму как искаженному до неузнаваемости теоцентризму*. Поворот этот произошел, конечно, не революционно, не кратковременно, а постепенно, эволюционно, — точнее, учитывая, что мы имеем дело не с «прогрессивным» совершенствованием мировоззренческой традиции, а именно с ее регрессом, деградацией, следует говорить о *мировоззренческой инволюции*. Этапы же этой инволюции можно представить следующим образом: *теизм — деизм — атеизм — пантеизм*.

Важнейшей движущей силой инволюционного когнитивного процесса явилась «освобожденная» из-под «схоластического диктата», по сути — от контроля со стороны христианской вероисповедной догматики, философская мысль. Но такое освобождение с необходимостью привело к возникновению множества новых «определенностей веры», или квазирелигий, что с особенной интенсивностью проявилось уже в протестантизме с его центральной установкой «*Sola Scriptura*», предполагавшей законность личностных прочтений Священного Писания и приведшей к отказу от авторитетности Священного Предания. Разумеется, такая установка на «самостийное» личное творчество в ущерб соборному не могла со временем не повлиять на авторитет и самого Писания, а в несколько отдаленной перспективе — на авторитет всей христианской религии, что вызвало как необходимое следствие устранение из философии, науки и повседневной жизни человека понятия Бога.

Следует заметить, что мысль о неполной свободе философствования как должного состояния, при котором философия не может быть самодостаточной, а является «служанкой» (служительницей) богословия, возникла много раньше аналогичного средневекового понимания философии в рамках теистического мировоззрения⁶. Еще Аристотель писал, что наука о «причинах и началах», о «божественных предметах» есть наиболее ценная, «божественная наука» (теология), «которую скорее всего мог бы владеть бог», и заключал: «...все науки более необходимы, нежели она, но лучше нет никакой» [Аристотель, 2006, 11]. Здесь можно много и долго софистически рассуждать о «первой» и «второй» философиях, но в контексте полного изложения мысль античного философа ясна: философия обобщает выводы прикладных наук, а «первая философия» как «божественная наука», или теология (совсем не метафизика, поскольку сам философ такого слова не знал), — это уже другое, еще более высокое любомудрие о Боге, с которым должно согласовываться любомудрие о природе и человеке.

⁶ Служебный характер предписывается философии уже принципиальной аксиоматичностью наших знаний: если философия берет на себя задачу определения мировоззренческих аксиом, то она узурпирует функцию вероисповедания и, соответственно, актуализируется как квазирелигия. Потому для того, чтобы оставаться в рамках традиции, «любомудры» должны осознавать пределы своего творчества, тем более что и в этих пределах философской «работы» всегда достаточно.

⁷ Оно было использовано Андроником Родосским, в I в до Р. Х. переписывавшим и систематизировавшим тексты Аристотеля, причем использовано в буквальном смысле — «после „Физики“», т. е. свод трудов, следующий непосредственно за сборником работ о природе.

Теология раскрывается человеческому разуму через философию, другого пути у нее просто нет, в противном случае остается только ограничиться апофатическим безмолвием. Для катафатического же богословия, четко определяющего вероисповедные принципы и утверждающего идеологические ориентиры, необходимо любомудрие: «Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы...» (Рим 1:20). Но европейское любомудрие о человеке, мире и Боге постепенно вывело из области своих интересов Бога, а после кантовского «коперниканского переворота»⁸, по сути, и мир как целостность. Остались только «факты» позитивизма и релятивизирующий их понимание познающий субъект постмодерна — закономерный итог необоснованных претензий ограниченного человеческого разума на самодостаточность.

Конечно, выведение понятия Бога за «мировоззренческие скобки» как утверждение самодостаточности человека случилось не сразу. Долгое время библейская фраза «Рече безумен в сердце своем: несть Бог...»⁹ (Пс 52:2) понималась буквально, и безумным считалось провозглашение человека единственным носителем разума, способным ко всякой, даже самой фантастической преобразовательной деятельности, а мичуринский тезис «Мы не можем ждать милостей от природы, взять их у нее — наша задача»¹⁰ стал возможен только много позже. В результате *переходной к атеизму мировоззренческой формой стал деизм, не отрицавший высшую личность Бога-творца, но при этом не соглашавшийся с Его деятельным участием в судьбах сотворенного мира*. Подобно часовщику, сделавшему часы, вложившему в их механизм рабочий алгоритм и удалившемуся, Бог создал наш мир и его законы, после чего Его вмешательства стали возможными, но не необходимыми (заметно, что в этой известной аллегории уже не божественное подобие приписывается человеку, а ровно наоборот: Бог антропоморфизируется в соответствии с устойчивым языковым архетипом политейстического мировоззрения). Ясно, что *деизм есть упрощенно-деградированное выражение теизма, без которого его невозможно представить*, к тому же эта мировоззренческая форма играла только переходную роль и не была широко свойственна общественному сознанию, охватывая лишь интеллектуалов из освобождающейся из-под действительного диктата католической схоластики научной среды, а потому он просуществовал недолго по историческим меркам¹¹. С логической необходимостью вскоре на смену ему пришел атеизм.

⁸ И. Кант неоднократно подчеркивал принципиальную новизну своей позиции, в соответствии с которой уже не понятия должны соотноситься со своими предметами, а «наоборот, предметы, т. е., что одно и то же, *опыт*, служащий единственным источником познания предметов (как данных), соотносится с этими понятиями» [Кант, 1999, 21].

⁹ Нельзя не обратить внимание на место рождения «безумия» — сердце, вместилище веры, что свидетельствует о пусть и отрицательном, но при этом духовном характере атеизма.

¹⁰ Есть у этого тезиса и современная фольклорная интерпретация: «Мы не можем ждать милостей от природы после всего того, что мы с ней сделали...».

¹¹ Отметим, что, хотя и достаточно редко, однако встречаются попытки расширения понятия деизма. Так, В. Д. Кудрявцев-Платонов писал: «Характеристическая черта и вместе коренной недостаток деизма... есть ограничение Божества вне его находящимся, самостоятельным и независимым от него по происхождению бытием, — будет ли то самосущая материя древних греческих философов и Д. С. Милля, личное, противоборствующее благу Богу начало гностиков и манихеев или простые реальности Гербарта». На наш взгляд, здесь речь все же идет о существовании ином, дуалистическом мировоззрении (добавим к списку мыслителей, защищающих его, и Н. А. Бердяева с его «бесосновной Свободой»), как и деизм, не характерном в целом для общественного сознания, о мировоззрении, которое, с известными допущениями, можно отнести к разновидности политеизма. В. Д. Кудрявцев-Платонов несколько позже продолжает: «В новой философии под именем деизма большей частью разумеется то представление о Боге, которое было господствующим у английских и французских философов конца XVII и XVIII века... характеристическим признаком его, в отличие от других представлений о Боге, должны будем признать ограничение божественной деятельности одним творением мира и отрицание затем живого отношения его к миру...» [Кудрявцев-Платонов, 2008, 217–218].

Сам по себе атеизм как отрицание Бога не может являться мировоззрением, которое обязательно должно содержать и положительные элементы. Их привносит философская материалистическая система, и потому вернее будет говорить об *атеистическом материализме*, который, зародившись и укрепившись в европейской мысли, стал носить явно выраженный богоборческий характер, что объясняется очень просто — идеологической конкуренцией. Такой характер в условиях торжества сциентизма и веры в скорую победу науки не только над тяготами жизни, но и над ее религиозной составляющей был вполне закономерен. Однако современные атеисты уже не так слепо верят в возможности разума и науки, при этом они понимают принципиальную уязвимость рациональных доказательств не только бытия Бога, но и Его небытия. Продолжая позиционировать себя в качестве строгих рационалистов (к чему подталкивает их вера в незыблемость сциентистских квазирелигиозных «заповедей»), современные «безбожники», чтобы избавиться от непреодолимых затруднений, оставляют подвластной разуму только область существования, объявляя все его претензии на познание сущности сущего нереализуемыми: «...экзистенциальный атеизм не имеет ничего общего с богоборчеством, с антиатеизмом. Несуществование бога недоказуемо: можно *верить*, что бога нет, но эта „философская“ вера мало чем отличалась бы от религиозной веры в бытие бога. Атеист же попросту оставляет вопрос о боге нерешенным, поскольку считает, что он не имеет экзистенциального смысла... экзистенциальный атеизм всего лишь показывает, как можно *обойтись без бога*, и объясняет, почему следует так поступать» [Джохадзе, 2008, 90–91].

В «лице» экзистенциального атеизма, противопоставляемого богоборческому (или «метафизическому антиатеизму»), мы имеем дело с «усовершенствованной» (точнее — деградировавшей) формой деизма. В отличие от более ранней, удовлетворявшей констатацией неучастия Бога в делах сотворенного Им мира, она «вычеркивает» из теистического мировоззрения веру и в акт творения из ничего, и в творческую Личность, вернее, сомневаясь в них, пытается представить дело альтернативным образом — *как если бы творения совсем не было*. При этом теистический взгляд тоже допускается, но наряду с другими возможными. Это говорит о том, что современные атеисты, осознав невозможность рациональной аргументации прямой конфронтации с теизмом, стали пользоваться иной мировоззренческой схемой — постмодернистской, основывающейся на представлении о множественности возможных путей познания мира, по сути, бесконечной множественности, что вначале релятивизирует понятие истины, а затем и вовсе его отрицает.

Важно подчеркнуть, что *атеистический материализм как новейшая мировоззренческая форма не просто родствен, но и тождествен пантеистическим «вероятельным аксиомам»*. Действительно, атеистический материализм стремится разумно объяснить мир, исходя из него самого, а «точка сингулярности» — только другой термин, новое понятие, семантически выражающее старую категорию Абсолюта. Значит, *мы имеем дело с возвратом мировоззрения к своей естественной эволюции, нарушенной когда-то откровенной христианской религией*, и «ветхий человек» одерживает сегодня победу над человеком новым, рожденным в «бане пакибытия»? По факту это так, и о подобном итоге, хотя и неокончательном, немало сказано в Иоанновом Апокалипсисе.

5. Итоги

По мысли св. Григория Нисского, человек в Раю был обманут, введен в заблуждение, т. е. неосознанно усвоил ложь, он «отказался от дарованных ему Богом благ по ошибке, ради других, воображаемых благ, которые казались ему большими сравнительно с теми, какими он владел, но которых в действительности совсем не было». Он мог прельститься злом «в том только единственном случае, когда произвел бы неверную оценку, т. е. когда признал бы его за добро» [Несмелов, 2000, 418]. Судя по всему, ошибка в оценке стоила человеку очень дорого: войдя в его внутреннюю и внешнюю жизнь, вселенский обман не ограничился райскими пределами.

Но у мыслящей личности все еще есть право мировоззренческого выбора, предоставляющего возможности для исправления прежних ошибок.

Возвращаясь к эпиграфу статьи, отметим, что «истинное суждение о прекрасном», основанное на ведении блага в себе самом, не дается человеку в Откровении непосредственно. Выносить суждение — это самостоятельная, творческая работа, которую может выполнить только разумная личность. Для этого она должна его выносить, раскрыть в собственном сознании и, что немаловажно, не поработиться при этом «неразумному чувству». Эта задача — из разряда неизмеримо сложных и в одиночку невыполнимых. Потому *философствование (любомудрствование) — дело общечеловеческое, хотя его последовательные этапы и представляют собой авторские философские системы, своеобразные ступени, по которым всякий желающий может подняться к уже достигнутым другими мысленным свершениям* (которые, конечно, не являются даже приблизительными подходами к сияюще-меняющейся вершине Истины, в этом смысле они скорее подобны протоптанному у подножия горы тропинкам) — подняться, чтобы продолжить восхождение к неведомому. И важно при этом не потерять внутренней интенции к вертикали, не спускаться в по-своему уютную горизонтальную плоскость повседневности, оправдывая отступление необходимостью руководствоваться философией «здорового смысла».

Европейская философия почти утратила метафизическую интенцию, обосновавшись в уютном мире обыденного и здраво-рационального смысла. Однако этот уют только мыслим ею, во внешней реальности мир начинают сотрясать все более сокрушительные катаклизмы и кризисы, а внутренняя жизнь человека «общества потребления», редуцируемая к животному уровню поработченности «неразумному чувству», потеряла всякий смысл. *История европейского мышления «новой эры» представляет собой, по сути, бегство от Откровения* (с множеством исключений, разумеется), сопровождающееся неуклонным «у-своением» высоких идей привычной для человека повседневно-горизонтальной языческой средой. И это как раз тот случай, когда человеческий разум, по собственной горделивой оценке, возвысился над чувствами, подавив иррациональную веру. Однако исключить веру из жизни ограниченного и далеко не абсолютного человечества невозможно, как, впрочем, и религии, и идеологии, к тому же, объективный мир отказывает нам в осуществимости такого «юта». *Но свобода всегда остается с человеком, и у него есть выбор в любой ситуации, в данном случае — продолжать считать себя «богом горизонтали» или все же вспомнить о возвышающей вертикали, о зримо явленных, открывшихся когда-то ему «пути и истине и жизни».* При этом неплохо было бы не забывать об одномерности горизонтали, о ее уравнивательных свойствах, сглаживающих все жизненные проявления и стремления, особенно высокие.

Источники и литература

1. Аверинцев (1997) — *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М.: Coda, 1997. 343 с.
2. Аристотель (2006) — *Аристотель С.* Метафизика. М.: Эксмо, 2006. 608 с.
3. Брокгауз, Ефрон (2003) — *Брокгауз Ф. А., Ефрон И. А.* Энциклопедический словарь. Современная версия. М.: Эксмо, 2003. 672 с.
4. Джохадзе (2008) — *Джохадзе И. Д.* Религиозный материализм — *contradictio in adjecto?* // Логос. 2008. № 4 (67). С. 67–92.
5. Зеньковский (2008) — *Зеньковский В. В.* Собрание сочинений: в 2 т. М.: Русский путь, 2008. Т. 2. 528 с.
6. Кант (1999) — *Кант И.* Критика чистого разума. Ростов н/Д.: Феникс, 1999. 672 с.
7. Кудрявцев-Платонов (2008) — *Кудрявцев-Платонов В. Д.* Философия религии. М.: ФонДИВ, 2008. 576 с.

8. Методология Пауля Тиллиха — Academic.ru (сервис поиска по базе словарей). URL: <http://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/1805442> (дата обращения: 29.05.2018).
9. Несмелов (2000) — Несмелов В. И. Догматическая система святого Григория Нисского. СПб.: ЗАО «ПиК», 2000. 635 с. (Репринт: Казань, Типография Императорского университета, 1887).
10. Игнатий Брянчанинов (2011) — Игнатий (Брянчанинов), свт.. Аскетическая проповедь. М.: Благовест, 2011. 488 с.

Alexey Lagunov. Philosophical Discourse on Worldview Metamorphoses.

Abstract: The author of this article critically analyzes the historical-philosophical scheme according to which the European worldview developed from cosmocentrism through theocentrism to anthropocentrism. It is alleged that in connection with the “revealed” character of the Christian religion, in which belief was “given” to the human mind for subsequent development, there was a “worldview gap”, which makes the idea of an evolutionary development from polytheism into monotheism incorrect. Successive religious and ideological development really did take place in history, but it went in the direction from polytheism to pantheism. The author substantiates the idea that the cognitive processes of the “new era” should be viewed in the context of the involution of specific religious conceptions as “beliefs” from theism through temporarily affirmed deism to atheistic materialism, which, in its essence, is the newest form of pantheism, and this worldview regression has been conditioned, first of all, by the claims of the mind to self-sufficiency.

Keywords: Christianity, faith, religion, worldview, cosmocentrism, theocentrism, anthropocentrism, polytheism, pantheism, theism, deism, atheism.

Alexey Lagunov — Professor of the Department of Social Philosophy and Ethnology at the Humanitarian Institute of the North Caucasus Federal University (emailag@mail.ru).

Sources and References

1. Averintsev (1997) — Averintsev S. S. *Poetika rannevizantiyskoy literatury* [*The Poetics of Early Byzantine Literature*]. Moscow: Coda, 1997, 343 p. (In Russian).
2. Aristotel' (2006) — Aristotel' S. *Metafizika* [*Metaphysics*]. Moscow: Eksmo, 2006, 608 p. (In Russian).
3. Brokgauz, Efron (2003) — Brokgauz F. A., Efron I. A. *Entsiklopedicheskiy slovar'. Sovremennaya versiya* [Encyclopedic Dictionary. Current version]. Moscow: Eksmo, 2003, 672 p. (In Russian).
4. Dzhokhadze (2008) — Dzhokhadze I. D. Religioznyy materializm — contradictio in adjecto? [Religious materialism — contradictio in adjecto?]. *Logos*, 2008, vol. 4 (67), pp. 67-92. (In Russian).
5. Zen'kovskiy (2008) — Zen'kovskiy V. V. *Sobranie sochineniy: v 2 t.* [Collected works in 2 vols]. Moscow: Russkiy put', 2008, vol. 2, 528 p. (In Russian).
6. Kant (1999) — Kant I. *Kritika chistogo razuma* [*Criticism of pure reason*]. Rostov-on-Don: Feniks, 1999, 672 p. (In Russian).
7. Kudryavtsev-Platonov (2008) — Kudryavtsev-Platonov V. D. *Filosofiya religii* [*Philosophy of Religion*]. Moscow: FondIV, 2008, 576 p. (In Russian).
8. Metodologiya Paulya Tiliikha — [Methodology of Paul Tillich] Academic.ru. Available: <http://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/1805442> (accessed: 29.05.2018).
9. Nsmelov (2000) — Nsmelov V. I. *Dogmaticheskaya sistema svyatogo Grigoriya Nisskogo* [*Dogmatic system of St. Gregory of Nyssa*]. Saint-Petersburg: ЗАО «ПиК», 2000, 635 p. (Reprint: Kagan', 1887). (In Russian).
10. Ignatij Bryanchaninov (2011) — Svyatitel' Ignatij Bryanchaninov. *Asketicheskaya propoved'* [*Ascetic sermon*]. Moscow: Blagovest, 2011, 488 p. (In Russian).