

ИНТЕИЗМ: МЕЖДУ ТЕИЗМОМ И АТЕИЗМОМ

Осмысление есть мужественная решимость
ставить под вопрос прежде всего истинность
принятых предпосылок и уместность
поставленных целей.

Мартин Хайдеггер

Н.Н. СЛОНОВ

Начинается — а в ряде мест идет уже давно — преподавание религиозных знаний в средних классах государственной школы. Это масштабное и ответственное дело с далеко идущими последствиями, во многом непредсказуемыми. Оно требует соответственно масштабного и ответственного мышления с глубоким анализом предпосылок, оснований и поставленных целей. Слишком часто все это заменялось в нынешней России благими намерениями: «хотели, как лучше...».

1. Важнейшей предпосылкой традиционного мышления о проблемах, связанных с религией, является представление о религиозном состоянии общества как о совокупности верующих и атеистов (неверующих), а также об идейно-духовном (в аспекте религии) пространстве как о поле взаимодействия между теизмом и атеизмом.

Казалось бы, к этому побуждает нас сам язык. Пара понятий «верующие — неверующие» («теизм — атеизм») лингвистически охватывает все возможное понятийное пространство отношения к Богу; подобно тому, как пара понятий «белое — небелое» охватывает все возможное пространство цвета. В такой, дихотомической парадигме работают и социологи. Исследователь религиозного состояния общества, ведущий научный сотрудник ИСПИ РАН Е.А. Кублицкая пишет: «Методологический принцип, характеризующий развитие или стагнацию секуляризации общества, — дихотомическое деление населения на религиозное или нерелигиозное *на основании наличия/отсутствия веры в существование сверхъестественных сил*»¹.

Социологи знают, что многие респонденты колеблются или затрудняются в отнесении себя к верующим/неверующим, и учитывают это в исследованиях введением промежуточной группы — «*колеблющиеся*». При оценке результатов исследований эта группа иногда причисляется к верующим; такую точку зрения поддерживают люди, заинтересованные в том, чтобы завысить степень религиозности общества. Другим моментом, также завышающим уровень религиозности населения, является отождествление *конфессиональной самоидентичности* респондента («я — православный» и т.д.) с наличием у него *веры*

в «своего» Бога. Конкретные социологические исследования показывают, что это не всегда так. Не совсем оправдано и отождествление неверующих с атеистами.

В трехэлементной структуре «атеисты — колеблющиеся — верующие» все «колеблющиеся» по-прежнему рассматриваются в дихотомической парадигме: как непоследовательные атеисты и неполноценные верующие. Между теизмом и атеизмом, между верой и неверием как полюсами обозначаются промежуточные степени религиозности, фиксируемые в опросных анкетах вариантами ответов. **«Верите ли Вы в Бога?»** (Верю в Бога, создавшего мир и управляющего им; верю в Бога и в существование другой сверхъестественной силы; верю не в Бога, а в другие сверхъестественные и мистические силы; допускаю существование Бога или некой сверхъестественной силы, но не убежден в этом; не верю в Бога; затрудняюсь ответить). **«Считаете ли Вы себя:** (верующим; колеблющимся; неверующим; атеистом; затрудняюсь ответить)»².

С дихотомией «верующие/неверующие» («теисты/атеисты») можно сравнить наше видение действительности в черно-белом кино: все цветовое разнообразие выглядит там как различные оттенки серого (смеси белого с черным) цвета. Однако внимательное рассмотрение материала, накопленного социологами, позволяет поставить под сомнение «черно-белую» парадигму. Опросы дают самые неожиданные сочетания ответов респондентов: неверующий православный (мусульманин, буддист и т.д.); верящий в Бога и одновременно отрицающий все религии; «колеблющийся» и не верящий ни в Бога, ни в другие сверхъестественные силы; неверующий, не считающий себя атеистом, и т.д. Все это наводит на мысль, что духовное пространство между теизмом и атеизмом содержательно гораздо богаче, чем переходная зона от теизма к атеизму и обратно, обладает определенной самостоятельностью и самоценностью.

Дихотомии «верующие/неверующие», «теизм/атеизм» послужили в свое время мощным идеологически-ментальным средством освобождения мышления человека от власти религиозной идеологии. Но, закрепившись в языке, они стали препятствием для обнаружения и исследования явлений в сфере религиозности населения, которые не укладываются в рамки дихотомий; для обнаружения в жизни общества таких явлений требуется преодоление «диктата языка». Цель настоящей работы — выявить сложную, нелинейную структуру идейного пространства промежуточной между атеистами и верующими группы, описать основные направления движения мысли в нем.

2. Возможность преодолеть рамки дихотомий в понимании религиозного состояния общества автор увидел в исследовании явления, которое Мартин Хайдеггер назвал «обезбожением».

Формулируя сущностные характеристики Нового времени, философ отметил расцвет современной науки, развитие промышленности, эстетизацию искусства, формирование культурной политики. Как о равнозначном с этими характерными для наступившей эпохи явлениями он пишет и об обезбожении. «Это выражение не означает простого изгнания богов, грубого атеизма. Обезбожение — двоякий процесс, когда, с одной стороны, картина мира расхристианизируется, поскольку вводится основание мира в качестве бесконечного, безусловного, абсолютного, а с другой — христиане перетолковывают свое христианство в мировоззрение (христианское мировоззрение) и таким образом соотносятся с Новым временем. Обезбожение есть состояние принципиальной нерешенности относительно Бога и богов. В ее укоренении христианам принадлежит главная роль (идеология Нового времени преимущественно связана со странами христианской культуры. — Н.С.). Но обезбоженность настолько не исключает религиозности, что, наоборот, благодаря ей отношение к богам впервые только и превращается в религиозное переживание. Если до такого дошло дело, то боги улетучились. Возникшая пустота заполняется историческим и психологическим исследованием мифа»³.

Мы видим, что во множество людей, захваченных «обезбожением», Хайдеггер не включает ни «грубых» атеистов, полностью отрицающих существование Бога, ни убежденных верующих, для которых картина мира так и осталась «христианизированной». Термин «обезбожение» в значении «ни атеизм, ни теизм» мог бы стать рамочным обозначением идейных позиций промежуточной группы. Однако по своему прямому смысловому содержанию это слово означает в русском языке *уход, отталкивание, освобождение от идеи Бога*. Поэтому семантически «обезбожение» трудно противопоставить «атеизму», в котором видится наивысшая степень этого освобождения.

Я предлагаю ввести новый термин — **интеизм**, сохранив слово «обезбожение» (или «обезбоженность») в хайдеггеровском смысле как его синоним в определенных контекстах. Слово «интеизм» гораздо лучше позволяет обозначить противопоставление, с одной стороны, полному отрицанию религии (атеизму), а с другой, — теизму как сохранению религии в прежней мировоззренческой функции. Взятая из латинского языка частица *ин-*, одно из значений которой — «в, внутри» (*инъекция, инкреция*), фиксирует формальное положение **интеистов** внутри интервала с полюсами «теизм» и «атеизм» (или *между* группами **теистов** и **атеистов**) на шкале «отношение к Богу». Другое значение той же частицы в русском языке — отрицание «не» в словах иностранного происхождения (*инкогнито, инвариант*); с этой стороны слово «интеист» означает: «человек, не

определившийся в вере». Отметим, что и в английском языке сохраняются сходные значения частицы «ин-»: «в, внутри, между» (*inside* — внутренняя сторона, изнанка) и «не» (*inactive* — пассивный, неактивный); так что новый термин не потребует перевода на иностранные языки.

Термин «атеист» используется нами в значении полного отрицания идеи Бога («грубый атеист», по Хайдеггеру). А для содержательной характеристики теиста — как полярной противоположности атеисту — мы используем хайдеггеровское понятие «расхристианизации картины мира». В нашем понимании «теисты» — это люди, для которых картина мира так и осталась христианской (еще не «расхристианизированной»), исламской, буддийской, иудаистской и т.д. Границы между группами теистов, интеистов и атеистов достаточно условны и подвижны, а сами группы весьма разнородны. Одной из задач данного исследования является выявление количественной значимости группы интеистов в составе российского общества — на основе (после) определения долей в нем теистов и атеистов.

3. Сформировавшаяся три-четыре века назад наука современного типа резко противопоставила себя религиозной вере.

В.А. Лекторский пишет: «Возникает идеология (или, как иногда говорят, проект) Просвещения, в соответствии с которым знание, и прежде всего научное, должно вытеснить веру во всех ее разновидностях... Согласно идеям Просвещения как обыденная, так и религиозная вера — это набор предрассудков, которые, если и имели какой-то смысл раньше, изживают себя по мере взросления цивилизации»⁴. Такую идейную позицию и принято называть **атеизмом**. Он позитивен и содержателен, предполагает цельное мировоззрение, способы принятия этических и иных решений без оправдания в религиозной традиции. Атеист не относит себя к какой-либо конфессии. Для него существует **единая и единственная Всемирная история, компонентом которой являются люди, творящие мифы и строящие свою жизнь в соответствии с ними.**

Если теизм основан на признании высшим авторитетом в познании истины Божественного откровения, то атеизм слово Бога в постижении мира заменяет наукой. «Сциентизм, т.е. квазирелигиозный культ естествознания, начал быстро расти в Европе, начиная с XVI в., по мере критики теоцентризма... — пишет Д.В. Пивоваров. — Носитель сциентистского сознания... — человек, искренне верующий во всемогущество науки и питающий восторженные чувства к ученым как служителям храма науки»⁵. Сходство атеизма с религиозной верой замечено многими исследователями: убежденный атеист *верит*, что никакое развитие науки в будущем не позволит обнаружить «скрытого Бога». Оправдана метафора: «атеизм — религия Науки».

Атеист ощущает себя целиком живущим в рамках реальности, постигнутой наукой; он «верит», что наука уже сегодня способна объяснить все, что требуется человеку для жизни в современном мире. Глубинной ментальной основой атеизма является интуиция принципиального всеслия науки как источника знания для поведения человека в обществе и в мире. Участвуя в общественной дискуссии о роли религии в обществе, **атеисты видят альтернативу — «наука или религия», категорически отрицая вторую возможность.** «По сути дела, в основе обсуждения лежит вопрос о научном и религиозном мировоззрении, о противоречии между наукой и религией» (В. Гинзбург⁶). «Есть наука, а есть мифология и обман» (М. Садовский⁷). «Религиозная вера и научное знание — антагонисты» (И. Гобозов⁸).

В России и в других странах есть немало людей, считающих себя атеистами — наследниками просвещенческого проекта, выступающих за полное отделение религии от государства. Однако социологи отмечают, что в настоящее время в России стало модным быть не атеистом, а *верующим*. «Показатель “самооценки” “заработал” у верующих, поскольку нет причин скрывать свои убеждения. И в то же время он оказался недо-стоверным при определении нерелигиозности населения. Так, часть неверующих респондентов или идентифицируют себя с «колеблющимися», или уходят от ответа»⁹. Поэтому за критерий принадлежности человека к атеистам мы принимаем его самопризнание в своих атеистических убеждениях. По исследованиям, проведенным в ряде регионов России, «численность респондентов, идентифицирующих себя с «атеистами», не превышает 6%»¹⁰. Примем как приблизительную оценку атеистической части российского общества величину 5%.

А с другой стороны, в современном обществе сохранились и воспроизводятся люди, глубоко верующие в Бога в варианте своей конфессии. Только таких мы и называем **теистами** в полном значении этого слова. Мы говорим о наличии у респондента религиозной картины мира, если на вопрос о ценностях в опросной анкете он выбирает вариант ответа: **«ходить перед Богом, чувствовать его рядом с собой — все остальное не имеет значения».** Таких респондентов во всем массиве исследований — 11%; среди православных — 13%, среди мусульман — 16% (2007)¹¹. **Для теиста существует Священная история, — в варианте его религии — компонентом которой является Всемирная (земная) история людей.** Глубоко верующий, как правило, входит в общину соответствующего храма («воцерквлен»). Среди православных таких 15,5%, среди мусульман — 13%. Православных, которые молятся ежедневно или почти каждый день церковными молитвами — 15%, мусульман, молящихся каноническими

молитвами — 17% (2006)¹². Усредняя замеры социологов, примем в качестве оценки, что теистов среди россиян 15%.

Таким образом, по нашим оценкам, теистов — 15%, атеистов — 5%, а всего вместе взятых — 20%. Если в реальности эти величины отклоняются в ту или иную сторону, то незначительно. Так что примем как относительное число интеистов среди россиян величину 80%. Есть основания считать, что интеисты, или «обезбоженные», по Хайдеггеру, составляют большинство граждан Европы, Северной и Южной Америки, Японии, Израиля. Феномен «обезбожения» хорошо известен служителям конфессий. Церковь приспосабливается к этой ситуации: десакрализация, обмирщение церкви — другая сторона «обезбожения» населения; особенно это заметно в протестантских церквях на Западе. «Сегодня мир совсем нерелигиозен», — пишет в своей книге об экуменизме видный деятель РПЦ Андрей Кураев¹³.

Некоторая, меньшая часть интеистов не связывает себя принадлежностью к определенной конфессии. Сюда относятся неверующие, но не желающие признать себя атеистами, и не определившиеся. «Считаю себя верующим, но ни к какой конфессии, церкви, вероисповеданию себя не отношу», — таких по России в целом по замерам социологов — 8%¹⁴. Количественно не столь существенная, эта подгруппа чрезвычайно интересна как носитель многообразных идей относительно Бога.

Основную массу интеистов образуют люди, определенным образом себя конфессионально идентифицирующие. Но заявление респондента о принадлежности к данной конфессии не связано однозначно с его религиозностью. В России (2005 — 2007) 3% от общего числа людей, назвавших себя православными, объявили себя неверующими (среди мусульман таких 5%), а 30% — «колеблющимися» (у мусульман — 23%)¹⁵. Большинство же интеистов составляют *малoverующие*. К малoverующим православным и мусульманам (а к этим конфессиям принадлежит более трех четвертей населения России) мы относим тех респондентов, которые на вопрос социолога о частоте посещения храма отвечают: «никогда не был» (8% и 26% соответственно), «редко, не каждый год» (27% и 33%); на вопросы о чтении Евангелия и Корана отвечают «никогда не читал» (35% и 47%), о частоте молитв — «не молюсь вообще» (18% и 14%), «иногда, но чаще своими молитвами» (47% и 58,5%, 2006)¹⁶.

4. И атеизм, и «обезбожение» как массовые явления суть порождения Нового времени.

Их общей объективной основой является *научно-технический прогресс*. Его роль в изменении сознания людей описал в начале прошлого века Макс Вебер: «Научный прогресс является частью, и притом важнейшей частью, того процесса интеллектуализации, который происходит с нами на протяжении тысячелетий...

Нарастающая интеллектуализация и рационализация не означают роста знаний о жизненных условиях, в каких приходится существовать. Она означает нечто иное: люди знают или верят в то, что стоит только захотеть, и в любое время все это можно узнать; что, следовательно, принципиально нет никаких таинственных, не поддающихся учету сил, которые здесь действуют, что, напротив, всеми вещами в принципе можно овладеть путем расчета. Последнее в свою очередь означает, что мир расколдован. Больше не нужно прибегать к магическим средствам, чтобы склонить на свою сторону или подчинить себе духов, как это делал дикарь, для которого существовали таинственные силы»¹⁷. Современный человек с самых первых дней своей жизни окружен искусственными, управляемыми вещами. Чтобы овладеть ими, нужна помощь электрика и сантехника, настройщика электронной аппаратуры, врача и учителя, а не священника.

Но для интеиста — в отличие от атеиста — «расколдованный», т.е. освоенный наукой и житейским опытом мир, **не охватывает всего бытия**. Взрослея и набираясь жизненного опыта, люди начинают понимать, что на многие вопросы наука не может дать удовлетворительных ответов, в том числе на экзистенциально самые важные — о душе человека и смысле жизни, о смерти и бессмертии, о добре и зле, о судьбе народов и всего человечества, и тому подобное. Интеист ощущает как реальность присутствие в мире мощных и неподдающихся рациональному учету сил, иногда решающим образом влияющих на течение его жизни. Поэтому «расколдованность мира» для него означает, что Бог не исчезает, а лишь вытесняется за пределы реальности, описываемой и интерпретируемой наукой. **Специфическое «двоеверие» — вера, с одной стороны, в науку, а, с другой, в существование тем или иным образом понимаемого или ощущаемого «Бога» — основная характерная черта интеизма, отличающая его от научного или религиозного «одноверия».**

С одной стороны, сохраняется «взгляд на науку как объективное и строгое знание (хоть и подверженное ошибкам и ограничениям с точки зрения своих задач и инструментов), способное помочь нам познавать все больше и больше различных аспектов действительности, при этом не предлагая нам абсолютной уверенности, ни в какой области не достижимой для человека, но давая нам уверенность, «превышающую любое разумное сомнение»¹⁸. А с другой стороны, допускается, что и религия является «*аккумулятором знаний*», относящихся к духовной жизни людей, к их общественному поведению и морали. Для интеистов в общественной дискуссии значима иная, чем для атеистов, альтернатива: **«только ли наука или же — и наука, и религия».**

Глубинной ментальной основой интеизма является интуитивное убеждение, что в мире действуют надъестественные

(пока что не раскрытые и не объясненные наукой) или сверхъестественные (которые никогда не будут постигнуты наукой) силы, и что есть знание принципиально иной природы. Наукой это знание определяется как *миф*. Современные представления о мифологии отличаются от обыденного понимания мифа лишь как сказки, выдумки и трактуют его «как наиболее значительную форму коллективного мышления в общей истории мысли»¹⁹, как «религиозное знание». Миф — это «знание о Незнаемом», в основе которого лежит интуиция и которое скреплено «работающими», т.е. позволяющими организовать общественную жизнь, метафорами, образами, нарративами. Человек и сегодня творит миф. Но современный миф имеет чаще всего наукообразную форму и включает в себя компоненты рационального знания — от фантастической «тонкой материи» до «единственно научной философии», которой объявило себя марксистское учение.

Для человека далеких от нас времен область рационально познанного — в форме обыденного сознания — была чрезвычайно мала. Современная наука неизмеримо увеличила область рационально освоенного и продолжает ее расширять, но и она не претендует на всезнание. Человек и сейчас окружен Незнаемым, хотя в огромном множестве случаев он защищен от его непосредственного воздействия знанием. И так будет всегда, при любом развитии науки. «Человеку во все времена, даже если он многое знает, умеет, суждено жить, действовать, принимать ответственные решения на границе знания и незнания»²⁰. Во-первых, «океан Незнания» как бесконечное в определенном смысле заведомо больше «острова Знания», представляющего собой результат исторически конечного развития науки. «Чего мы не учитываем в любой модели?» — задает вопрос профессор Джозеф Вайзенбаум, автор широко известных компьютерных программ. — «То, чего мы не учли, — это вся Вселенная, каждый атом в ней, за исключением тех нескольких, которые мы смоделировали»²¹. Во-вторых, «всякое состояние знания открывает еще больше данных о том, что неизвестно»²². В-третьих, прогресс знания, предметно воплощаемого в природную, техническую и социальную реальность, усложняет действительность, добавляя в нее новые зависимости, и сам становится мощным источником нового Незнаемого. В-четвертых, само накопление всякого рода информации, содержащей твердо установленные знания наряду с приближенным и искаженным знанием, полужнанием, гипотезами, предположениями и фантазиями, создает проблему *неведения*: что же из всего этого может и должно считаться знанием? Такое состояние современного информационного общества позволяет некоторым исследователям называть его «обществом не-знания»²³.

5. Для интеизма в целом характерна неопределенность в понимании Бога.

«Традиционные представления о боге и других догматах могут иметь видоизмененный характер», — отмечает Е.А. Кублицкая. По ее наблюдению, «типичной чертой “колеблющихся” является незавершенность религиозного выбора. “Промежуточное состояние” религиозного сознания характеризуется неопределенностью в оценке веры и своего к ней отношения. Подобная мировоззренческая маргинальность повышает его восприимчивость к миссионерской и прозелитической деятельности многих религиозных течений. Группа “колеблющихся” в этом смысле попадает в “группу риска”»²⁴.

Но «колеблющиеся» (и «обезбоженные» в целом) представляют собой «группу риска» не только относительно религиозных учений. Среди интеистов в России и в мире сегодня пыльным цветом распустились всевозможные не только религиозные, но и около-, квази- и псевдонаучные, магические, мистические, «синтетические» и прочие «учения». По замерам социологов «от 35 до 45% респондентов, считающих себя “колеблющимися”, не верят в Бога и другие сверхъестественные силы»²⁵. Это значит, что содержание своих верований, увлечений, духовных и практических поисков они считают «альтернативной наукой» или же самой «наукой», независимо от того, что об этом думает так называемая официальная наука в лице своих авторитетов. Сознание интеистов характеризуется неопределенностью или размытой определенностью не только относительно Бога, но и относительно науки, ее пределов, принципов, методов.

Интеисты в целом доверяют науке в интерпретации религиозного учения как мифа. **Божественная история, воспроизводимая данным религиозным учением, отчасти интерпретируется как компонент Всемирной истории, а отчасти как вплетенный в нее миф, допускающий историческое, психологическое и культурологическое исследование, но остающийся объектом веры.** Бог как предмет личной веры христианина как бы теряет конкретный образ живого (в облике Иисуса Христа), умирающего и воскресающего, и становится размытым и неопределенным. Однако и к такому, «неопределенному» Богу человек может эмоционально относиться с глубокой религиозностью, как к личностно ощущаемому, но невыразимому для других фактору своего бытия. Более того, религиозное чувство к «своему» в таком смысле Богу может быть ярче и сильнее чувства к «общему» христианскому Богу — реальности коллективного мышления верующих.

Личностное религиозное отношение к предмету веры может быть обращено не только на неопределенного Бога интеиста или определенного Бога конфессии, но и на любой предмет, ставший для человека «священным». Такова основная мысль *теории веры* в работах русского религиозного философа Ивана Ильина. «Бесспорно, есть немало людей, которые не верят в Бога. Но это

совсем не значит, что они *ни во что* не верят и что поэтому их можно причислить к людям, живущим без всякой веры. Ведь возможно, что они верят не в Бога, а во что-то другое... В нечто такое, что они принимают за главное и существенное в жизни; что действительно *для них* и есть *самое важное*, чем они дорожат и чему они служат; что составляет предмет их *желаний и стремлений*. Такое отношение и есть отношение *веры*; и кто имеет такой предмет, тот верит в него»²⁶.

А относительно якобы «неверов» философ говорит: «Наблюдения заставляют нас установить, что такие люди, такие безразличные, “проблематические” натуры, являются обычно людьми с *дремлющею верою*», которая просыпается в минуту потрясений. «Если присмотреться к человеку в такой жизненный час, то всегда обнаружится, что процесс внутреннего отбора и оформления совершался уже давно, но — в глубине, сокрытой от глаз, и как бы в некоторой медлительности»²⁷.

Философ придает вере качество источника активности человека, его жизненной заинтересованности в предмете веры. «Люди обычно думают, что “верить” это то же самое, что “признавать за истину”. На самом деле это не так: вера есть нечто гораздо большее, более творческое и более жизненное»²⁸. С этой точки зрения мы можем указать еще на одно различие в идейных позициях трех обсуждаемых групп в религиозной структуре общества. Для атеиста жизненное безразличие возможно только по отношению к тому, что он *знает*: «что я знаю, в то я верю»²⁹, — пишет Л. Витгенштейн. О теисте можно сказать обратное: жизненно важно для него то, во что он *верит* — «во что я верю, то я знаю» (что существует Бог и т.п.). Относительно интеиста верно и то, и другое, причем индивидуальные конфигурации компонентов «двоеверия» и их взаимоотношения у разных интеистов чрезвычайно многообразны.

В частности, в пространстве интеизма возможна такая фигура, как *атеист, потерявший свою «веру» в знание*. Он многое знает, но его знания для него безжизненны и безразличны, как сведения о кратерах на обратной стороне Луны. Такие люди «без Бога в душе» нередко проявляют себя как холодные эгоисты. Противоположная фигура — *человек, потерявший опору в знании относительно тех предметов, которые представляют для него наибольший интерес*. Такие люди часто становятся «легковерами», увлекающимися новыми идеями и веяниями и также быстро в них разочаровывающимися. Особенно часто это случается с пожилыми людьми в вопросах здоровья; они готовы поверить в чудодейственность лекарства или способа лечения на основе случайных сведений, что это кому-то помогло.

Таким образом, есть теисты и атеисты, более или менее определившиеся в своей вере, и есть *интеисты*, люди, *ищущие*

себя, предмет своей личной веры, своего «Бога». Понимание этой группы как *искателей веры* дает новое, сущностное оправдание термину «интеизм». Интеизм — это «внутренний теизм»: в душе человека уже ощущается вера, он живет по ней, руководствуется ею в своих решениях, но не осознает ее с полной определенностью, а только ищет эту определенность («ищет себя», говорят о таком человеке). Искатель не является неверующим, но он находится, живет *внутри* своей веры, *внутри* процесса ее изменения. Поэтому он *не становится* по отношению к ней в рефлексивную позицию или становится лишь частично, *не хочет* или *не может* описать ее для себя и для других достаточно определенным образом — подобно тому, как человек на корабле не может полностью представить себе его вид снаружи. Ищущий, искатель своего «Бога», зачастую не осознающий своего «искательства», — и есть глубинное содержание понятия «интеист». Духовное искательство является *самоценным состоянием личности*, а не только *средством* достижения определенности: творческие личности — и не только интеисты — ищут себя (предмет своей веры) всю жизнь. Личности, осознавшие свое искательство как ценность, определяют «идейный смысл» всей группы как явных или потенциальных искателей.

В пространстве интеизма совершается духовный и нравственный поиск личностью «самой себя», своего «священного предмета», «своего Бога», «своей религии». Линию *нравственного возвышения* (а в противоположном направлении — и *падения*) личности в духовном пространстве пунктирно обозначил И. Ильин в своей теории веры, когда говорил о том, что разные предметы в разной степени достойны веры. «Совсем не безразлично, верит ли человек в пошлое, разъединяющее, уродливое и погрязает вследствие этого в животности и злобе, или он верует в духовно-значительное, соединяющее и прекрасное...»³⁰. Побуждение к нравственному поиску формирующейся личности школьника и является, в конечном счете, провозглашенной целью преподавания религиозных знаний в школе.

6. Понимание интеизма как искательства позволяет исследовать различные направления движения мысли и душевных устремлений людей в своих духовных поисках, «линии искательства».

Первая, наиболее очевидная из них: движение от принципиального отрицания Бога любой религии к вере в Бога определенной конфессии (или в обратном направлении). Эта линия обычно и подразумевается в традиционном противопоставлении «атеист — верующий»; исключительное внимание только к этой линии и создает «черно-белое» видение картины религиозного состояния общества, о котором говорилось ранее. Будем условно называть эту линию «*черно-белой*», независимо от того,

каким цветом обозначить тот или иной «полюс». В наши дни весьма часто сложность жизни и неустойчивость современного мира, а также внутреннее созревание, заставляют «дремлющую» у человека веру «проснуться», и он уже сознательно ищет религиозного пристанища. Так, например, академик РАН Ю.С. Пивоваров рассказывает о себе: «Я верующий человек. Крестился 7 ноября 1974 года... Вера и наука совместимы в одном человеке. Но абсолютно недопустимо смешивать веру с наукой»³¹.

Вторая линия движения в духовном пространстве интеизма, назовем ее *этноконфессиональной*, близка к рассмотренной и частично совпадает с ней, но в то же время может и не привести человека к вере в Бога. Эта линия — от отрицания значимости отечественных духовных традиций к их признанию в качестве высокой социальной и личной ценности. Для человека уважительно относящегося к своей цивилизационной идентичности, не отрывающего себя от корней своей национальной (в широком смысле) культуры, религия «священна» потому, что была верой многих поколений предшественников, строивших по ней свою жизнь. Социологи сделали важный вывод: **«Исторически традиционные конфессии в массовом сознании занимают место культуuroобразующей составляющей в общей системе ценностей духовной жизни того или иного народа»**³².

Осознание человеком своей культурной и этнокультурной идентичности может не сопровождаться движением к традиционному для данной общности Богу. Россиян, поддерживающих идею введения религиозного обучения в школе в связи с *культурным и этнокультурным значением* религии, во всяком случае, не меньше, чем тех, для кого важнее *приобщение к вере*. «Главная роль религии», — считают респонденты, — «в сохранении традиций и национальной культуры [70% опрошенных в Москве (2006 — 2008)], в воспитании нравственных позиций [69%]». Несколько менее респондентов ценят связанную с верой компенсаторную («религия приносит успокоение, помогает пережить трудности» — 69%) и духовную роль религии: («религия духовно обогащает человека» — 63%)³³. Однако позитивное в целом приобщение людей к отечественным духовным традициям может иметь и негативные для многонационального сообщества последствия. Е.К. Кублицкая отмечает: *«Этноконфессиональная идентичность усиливается по мере роста национального самосознания, которое зачастую сопровождается повышением уровня межнациональной напряженности»*³⁴.

Еще одна линия (назовем ее *общекультурной*) — есть движение к признанию религии во всех ее формах *общим культурным достоянием человечества, достигающим всемирной значимости в своих наивысших достижениях*. Не только для верующего, но и для светски настроенного, широко мыслящего

человека религия со всем своим сопровождением может представлять собой высокую культурную ценность. Действующие храмы разных религий смотрятся с этой точки зрения как архитектурные памятники, собрания религиозной живописи и скульптуры, как «живые» этнографические музеи с демонстрацией культовых обрядов, прослушиванием духовной музыки и церковного пения. Нельзя считать себя культурным человеком, не понимая содержания бесчисленного множества произведений литературы, изобразительных искусств, кинематографии, связанных с религиозными сюжетами.

Среди нашей, недавно почти поголовно атеистической, интеллигенции пока что еще мало кто видит в религии, в ее понятиях, представлениях, образах и мыслительных моделях ценность для светского общества как языка для описания всего духовного, священного, вневременного, возвышенного относительно житейской повседневности, сиюминутных прагматических и утилитарных интересов в жизни людей. Язык религии вырабатывался как знание о высшем и вечном относительно повседневности: «Только Церкви под силу заронить зерно вечности во время»³⁵. Вообще говоря, мы и в обыденной жизни, и в культуре, часто не осознавая этого, широко пользуемся метафорами религиозного происхождения. В частности, не можем обойтись без таких понятий, как «душа», «вдохновение», «смысл жизни» и т.п. Мы знаем, как русские поэты широко пользовались в своем творчестве образами как античной, так и христианской мифологии.

Интересным примером обращения к религии как к языку являются высказывания Альберта Эйнштейна. На вопрос, во что он верит, великий физик ответил: «Я верю в бога Спинозы, который постигается в гармонии всего сущего, а не в бога, занятого судьбами людей». Он писал: «Религия будущего будет космической религией. Она должна будет преодолеть представление о Боге как о личности, а также избежать догм и теологии. Охватывая и природу, и дух, она будет основываться на религиозном чувстве, возникающем из переживания осмысленного единства всех вещей — и природных, и духовных»³⁶. Другой известный физик — Фридрих Капра — говорит о необходимости «религиозного» служения науке, далеком от меркантильных интересов, включения в научные исследования моральных принципов: «В средние века ученые трудились на своем поприще во славу Божию. Это было целью, а не господством. Это означало быть просветленным, достигнуть собственного просветления. Такой подход должен быть возрожден, иначе наука не выживет»³⁷.

7. Особенно интересны для нас линии движения мысли, свойственные именно пространству интеизма.

Одну из них назовем условно линией *индивидуализации знания о Боге*. Она осуществляется людьми, *оттолкнувшими от себя коллективное знание о Боге и божественном — как в форме «объективной» науки, утверждающей, что «Бога нет», так и в форме различных конфессиональных «вер»*. Виталий Гинзбург свидетельствует, что ему приходилось слышать такой ответ на вопрос «верите ли Вы в Бога?»: «Нерелигиозен, и все известные мне религии считаю несостоятельными, но “что-то есть”. «Вот это “что-то есть” дорогого стоит»³⁸, — замечает академик. (Слово «неверующий» в определенных контекстах означает отсутствие веры, «неверие» в Бога какой-либо из сложившихся конфессий.)

Индивидуализированное знание о Боге может принимать различные формы — от смутного личного ощущения «что-то есть» до развернутых религиозно-философских теорий. В наше время появились люди, сознательно строящие свою веру, конструирующие своего Бога из разнородного материала, предлагаемого различными религиями, с привлечением научной рациональности. Как пример можно назвать саратовского математика О.В. Шмельфенига, сорок лет разрабатывающего личную религию под именем «сюжетно-игровая картина мира». Эта «картина», составленная из элементов религиозных мифов индуизма, буддизма, конфуцианства, даосизма, исламского суфизма, православного исихазма, экуменических воззрений с привлечением берклианского идеализма, русской религиозной философии, психологических моделей, основанных на идее апофатического духа, и с использованием современной науки и философии, описана автором в его монографии «Живая Вселенная»³⁹. (Сам автор считает себя находящимся в русле древней традиции, осмысливающей мир как Божественную космическую Игру Единого Творца, не имеющего формы и творящего все формы в мире через них.) Другой пример, также саратовский — книга полковника в отставке В.Г. Сендякова «Путь Правды. Явь»⁴⁰, название которой говорит само за себя. Однако «личное богостроительство», разумеется, дело чрезвычайно трудоемкое и рискованное, поэтому большинство подобных искателей рано или поздно примыкают к одной из наличных в обществе религий.

Следующая линия движения мысли, которую мы хотим выделить, также свойственна именно духовному пространству интеизма с характерным для него «двоеверием». Это линия *от простейшего восприятия человеком компонентов двоеверия как сопряженных внешним образом* («мы ходим в синагогу и ездим на пляж», как было сказано кем-то из «обезбоженных» в Израиле) *к высокому пониманию отношения науки и религии как принципиального «двуединства», как диалектического синтеза*. Так, ряд широко мыслящих ученых видят в современной науке и религии взаимодополняющие компоненты по-

стижения человеком внешнего и своего внутреннего духовного мира. Чарльз Таунс, Нобелевский лауреат, изобретатель мазера, высказывается: «Наука и религия работают над одной и той же проблемой, а именно: над пониманием, что такое Вселенная и что есть наша жизнь. Я надеюсь, что оба подхода увенчаются успехом и встретятся, соединятся воедино... Не следует думать о науке в границах нашего сегодняшнего понимания»⁴¹.

Уже упомянутый Джозеф Вайзенбаум также подчеркивает значимость религиозного типа мышления: «Идея о том, что наука — это единственный источник обоснованного знания о мире, смехотворна... В действительности все важнейшие вещи, которые мы знаем о мире, являются результатами трансцендентного, а не, позвольте так выразиться, инструментального мышления»⁴².

О синтезе религиозных и современных светских знаний — на своем языке и со своих позиций (превосходства Слова Божия перед умом человеческим) — говорит и Церковь. Патриарх РПЦ о. Кирилл, будучи еще митрополитом, писал: «У Церкви сегодня нет иного пути, кроме того, которым шли Святые Отцы. Не питая никаких иллюзий в отношении языческой культуры, они тем не менее использовали достижения этой культуры, чтобы приблизить современников к пониманию истин Божественного Откровения. Им удалось христианизовать античную культуру. Христианский эллинизм стал результатом того, что сегодня мы бы назвали диалогом Церкви и общества. По мысли выдающегося русского богослова протоиерея Георгия Флоровского, у Церкви и православного богословия нет иного пути, кроме как актуализировать творчество и методологию Святых Отцов. Миссию Церкви по отношению к культуре в античном мире он назвал святоотеческим синтезом, а актуализацию этой миссии — новым святоотеческим синтезом»⁴³.

Чем дальше от простого сосуществования науки и религии к синтезу, тем в большей степени граница разделения превращается в линию (зону) перехода друг в друга компонентов двоединства, их взаимопроникновения и взаимного обогащения. В настоящее время состояние религии и науки таково, что об их синтезе мыслят только самые возвышенные умы; для приближения к диалектическому синтезу должны существенно измениться как наука, так и религия. Но, имея в виду общемировую и общекультурную тенденцию к интеграции всех видов знаний (научного, религиозного, художественного, быденного и т.д.), не ликвидирующего ни специфику разных типов знания, ни многообразия каждого из них, автор настоящей работы придает большое, в определенном смысле решающее, значение этой тенденции и связанным с ней перспективам.

Насколько автору удалось, в работе показано, что «обезбоженные» — не просто промежуточная прослойка между массами

теистов и атеистов. Скорее наоборот: теисты и атеисты в современном мире – все более сужающиеся «фланги» основного интелистического массива граждан в обществе модерна и пост-модерна. Успехи науки не приглушают интеизм как «идеологию двоеверия», а еще больше расширяют его жизненную базу. Он развивается как относительно самостоятельное духовное пространство, противостоящее как теизму, так и атеизму. Все это имеет существенное значение для осмысления введения религиозного образования, для отслеживания его результатов, прогнозирования последствий и анализа перспектив. Однако тщательное исследование этого значения выходит далеко за рамки настоящей работы.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹Кублицкая Е.А. Особенности религиозности в современной России // Социологические исследования. 2009. № 4. – С. 98.

²Там же.

³Хайдеггер М. Время картины мира / Время и бытие. Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 42.

⁴Лекторский В.А. Вера и знание в современной культуре // Вопросы философии. 2007. № 2.

⁵Пивоваров Д.В. О четырех квазирелигиозных тенденциях в философии // Вестник Российского философского общества. 2008. № 1. – С. 171.

⁶Гинзбург В. Непонимание – не аргумент // Новая газета. Приложение «Кентавр». № 8, 21 – 23. 01. 2008.

⁷Садовский М. Физики и клирики // Там же.

⁸Гобозов И.А. Религиозная вера и научное знание – антагонисты // Вестник российского философского общества. 2007. № 3.

⁹Кублицкая Е.А. Особенности религиозности в современной России. – С. 97.

¹⁰См.: Кублицкая Е.А. Изучение религиозной и конфессиональной самоидентификации современного российского общества (социологический опыт) // Социально-гуманитарные знания. 2009. № 3. – С. 272.

¹¹См.: Синелина Ю.Ю. Православные и мусульмане: сравнительный анализ религиозного поведения и ценностных ориентаций // Социологические исследования. 2009. № 4. – Табл. 3.

¹²Там же. – Табл. 1.

¹³Кураев А., диакон. Вызов экуменизма. – М.: Издательский Совет Русской Православной церкви, 2003. – С. 40.

¹⁴См.: Кублицкая Е.А. Особенности религиозности в современной России. – Табл. 2.

¹⁵См.: Кублицкая Е.А. Изучение религиозной и конфессиональной самоидентификации современного российского общества (социологический опыт). – Табл. 1.

¹⁶См.: Синелина Ю.Ю. Православные и мусульмане: сравнительный анализ религиозного поведения и ценностных ориентаций. – Табл. 1.

- ¹⁷ Вебер М. Избр. произв. – М.: Прогресс, 1990. – С. 713 – 714.
- ¹⁸ Агацци Эвандро. Переосмысление философии науки сегодня // Вопросы философии. 2009. № 1. – С. 52.
- ¹⁹ Элиаде Мирча. Мифы, сновидения, мистерии. – М.: Рефл-бук, 1996. – С. 23.
- ²⁰ Козлова М.С. Вера и знание. Проблема границы (к публикации работы Л. Витгенштейна «О достоверности») // Вопросы философии. 1991. № 2.
- ²¹ Интервью с лауреатами нобелевской премии и другими выдающимися учеными, взятые во время Всемирного конгресса «Синтез науки и религии». Бомбей, 1986 г. – М.: Институт Бхактиведанты, 1986. – С. 84.
- ²² Гросс М. Неизвестное. Динамика связей неведения, незнания и сходных понятий // Социологические исследования. 2008. № 3.
- ²³ См.: Горохов В.Г. Научно-техническая политика в обществе не-знания // Вопросы философии. 2007. № 12.
- ²⁴ Кублицкая Е.А. Особенности религиозности в современной России. – С. 98.
- ²⁵ Там же.
- ²⁶ Ильин И.А. Путь духовного обновления // Ильин И.А. Путь к очевидности. – М.: Республика, 1993. – С. 136.
- ²⁷ Там же. – С. 137.
- ²⁸ Там же. – С. 136.
- ²⁹ Витгенштейн Л. О достоверности // Вопросы философии. 1991. № 2. – С. 81.
- ³⁰ Ильин И.А. Путь духовного обновления. – С. 142.
- ³¹ Пивоваров Юрий. Россия – это первая попытка построения цивилизации на Севере // Известия. 16.07.09. Интервью.
- ³² Кублицкая. Е.А. Особенности религиозности в современной России. – С. 100.
- ³³ Там же. – Табл. 7.
- ³⁴ Там же. – С. 100.
- ³⁵ Касьянова К. О русском национальном характере. – М.: Институт национальной модели экономики. 1994. – С. 148.
- ³⁶ Гинзбург В. Непонимание – не аргумент // Цит. соч.
- ³⁷ Интервью с лауреатами нобелевской премии... – С. 73.
- ³⁸ Гинзбург В. Непонимание – не аргумент // Цит. соч.
- ³⁹ См.: Шимельфениг О.В. Живая Вселенная. Сюжетно-игровая картина мира. XXI век: САМОЗАВЕТ или САМОАПОКАЛИПСИС. – Саратов: Научная книга, 2005.
- ⁴⁰ См.: Сендяков В.Г. Путь Правды. Явь. Книга первая. – Саратов: С. Казанова, 2002.
- ⁴¹ Интервью с лауреатами нобелевской премии... – С. 62, 63.
- ⁴² Там же. – С. 85.
- ⁴³ Кирилл, митрополит. Православие и образование // Полис. 2008. № 2.

Аннотация

В статье исследуется духовное состояние промежуточной группы между верующими и атеистами с характерным для нее «двоеверием» – и в науку, и в так или иначе понимаемого «Бога». Показана относительная самостоятельность и самооценность идейного пространства этой группы, противостоящего как теизму, так и атеизму. Для обозначения этого пространства предлагается новый термин – «интеизм».

Ключевые слова:

атеизм, теизм, интеизм, духовное пространство.

Summary

The aim of the article is to investigate the ambivalent state of mind and the way of thinking typical of the intermediary group of those who are in-between the believers and atheists. By the term «believing» we mean not only believe in God, but believe in science as well. The article presents some proves of the ideological independence of this intermediary group and the opposition of its manner of thinking in relation to both concepts, the concept of «theism» as well as the concept of «atheism». It is suggested to introduce a new term – «intheism» for the description of the specific features of the ideology of this intermediary group.

Keywords:

atheism, theism, intheism, way of thinking.