Министерство образования и науки Российской Федерации
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
«Иркутский государственный университет»
(ФГБОУ ВПО «ИГУ»)
Исторический факультет
Отделение философии и теологии
Кафедра философии и методологии науки

Н.С. КОНОПЛЁВ

ИСТОРИЯ СВОБОДОМЫСЛИЯ

Учебное пособие

для бакалавров 3 курса очной формы обучения
по специальности 47.03.03.62 «Религиоведение»
на базе среднего (полного) общего образования,
срок обучения 4 года

Иркутск
2016

УДК 5
ББК 20

Издаётся по решению учебно-методической комиссии (УМК)
исторического факультета Иркутского
государственного университета

Рецензенты:
д-р философских наук проф. Э.А. Самбуров
д-р филос. наук, проф. В.И. Куйбарь

Коноплёв Н.С. История свободомыслия. Учебное пособие для бакалавров третьего курса очной формы обучения по специальности 47.03.03.62 «Религиоведение» на базе среднего (полного) общего образования, срок обучения 4 года / Н.С. Коноплёв. Иркутск: Изд-во «Оттиск», 2016. – 125 с.

ISBN 978-5-9909344-6-7

Рассмотрены – по курсу вузовской программы – вопросы, связанные с раскрытием (под впечатляющими достижениями НТР и в фокусе развернувшейся массовой индивидуализации социума) свободомыслия как способа научно-философского анализа перспектив человеческой духовности, реализация которого приближает нас к постижению смысла жизни. Прослеживая его различные аспекты, автор показывает актуальность диалектически выверенного – внекапитализированного – подхода, выявляющего перспективы рацио (разума) и веры в соотнесенности веры с религией, – когда, как свидетельствует практика повседнева, мы воочию наблюдаем за тем, что человечество вплотную приступило к поэтапному, правда пока лишь точечно рассчитанному, возведению здания глобально затверждаемой ноосферной формы движения материи. В таких условиях основные уровни гуманистически обретшей себя духовности объединяются для её теоретического обеспечения и свободомыслие в отношении религии выверяет её общечеловеческий настрой.

Для бакалавров-религиоведов, а также для тех, кто интересуется исторически воспроизводимыми аспектами научного свободомыслия.

ISBN 978-5-9909344-6-7

© Н.С. Коноплёв, 2016
© ИГУ, 2016

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение. Методологическое обеспечение курса «История свободомыслия» 5
Методолого-методическая связь учебного пособия «История свободомыслия» с соответствующими положениями существующей учебной программы по религиоведению 5
Собирательный характер феномена «история свободомыслия» как выражение его методологического настроя 7

Глава 1. Место свободомыслия в духовной жизни общества 14
Объектно-предметная обусловленность свободомыслия 14
Связь свободомыслия в отношении религии с философски раскрываемым свободомыслием 18
Открытость мира для вступающих в него людей – условие их творческого преображения. Опасности на этом пути 19
Сущность человека задает параметры свободомыслию 20
«Осевое время» – стимулятор становящейся религии. Её взаимоотношения с верой и рацио 22
Объектно-предметная насыщенность свободомыслия; его отношение к религии 24
Свободомыслие Сократа и Иисуса Христа. Враждебность «виртуала» «Божественной Первосущности» 29
Атеизм как «светская религиозность» 33
«Свободомыслящая» направленность мифа 35
Вклад свободомыслия в объединение разных видов духовности 36
Структурная претворенность свободомыслия; его информационная поддержка 38
Специфика народного свободомыслия 44
Ноосферная приподнятость свободомыслия и оценка им Бога 47
Пророческий накал свободомыслия. Еще раз о его структуре 49
Актуальные функции религии в духовном обустройстве ноосферы. Новый миф 54
Свободомыслие помогает взглянуть на мир глазами этого мира – удастся ли? 60
Диалектическая наполненность содержания современного свободомыслия 62
Заключение 65

Глава 2. Свободомыслие в Древнем мире 68
Наивный реализм как условие становления свободомыслия 68
Материалистическая направленность свободомыслия в Древней Индии и в Древнем Китае 69
Свободомыслие древних греков не прибегает к сверхъестественным силам, но приобщается к философии и делающей первые шаги науке 69
Достижения и просчеты античного свободомыслия 71
Заключение 72

Глава 3. Свободомыслие в Средние века и в эпоху Возрождения 75

Средневековые атаки на свободомыслие – вплоть до кровавых зачисток: инквизиция 75
Торжество средневекового свободомыслия – в затверждении двойственности истины 76
Религиозная Реформация и светское Возрождение в Европе как выражение торжества разных аспектов свободомыслия 77
Свободомыслие итальянских гуманистов 77
Противоречивое величие Реформации и Возрождения 78
Заключение 79

Глава 4. Свободомыслие в буржуазном обществе 81
Теоретический размах буржуазного свободомыслия Нового времени 81
Пантеистическая направленность свободомыслия Б. Спинозы 82
Атеист П. Бейль как посредник между пантеизмом Б. Спинозы и материалистическим свободомыслием французских просветителей XVIII в. 83
Коммунистическое свободомыслие Ж. Мелье 83
Подходы к классовому пониманию свободомыслия у французских просветителей XVIII в. Влияние их на нашу отечественную духовность 84
Новизна свободомыслия Л. Фейербаха – в постулатах антропологического материализма 87
Свободомыслие К. Маркса и Ф. Энгельса как выражение революционных устремлений рабочего класса 88
Специфика свободомыслия североамериканских просветителей XVIII-XIX вв 93
Отечественное вольнодумство. Просветительское свободомыслие М.В. Ломоносова 94
Революционное свободомыслие А.Н. Радищева 95
Свободомыслие декабристов, революционных демократов – пролог к социоидейным преобразованиям XX в. в России 97
Новизна ленинского свободомыслия – в духовно-практическом приобщении народных масс к «азам» строительства новой жизни 98
Ф. Ницше как адепт либерально-антихристианского свободомыслия 106
Свободомыслие Б. Рассела – в пользу страны победившего социализма 108
Свободомыслие в психоаналитическом миропонимании З. Фрейда 108
Современное свободомыслие на Западе в лице его отдельных выразителей 109
Зигзаги свободомыслия в социалистическом обществе как отражение противоречий в ходе его строительства 109
Распад СССР и «свободомыслящая неразбериха» 110
Перспективы отечественного свободомыслия 111
Свободомыслие как выражение духовного тренинга в решении ответственной задачи, связанной с ноосферным строительством 116
Краткое резюме: Свободомыслие в отношении религии – путь к достижению плодотворного компромисса в связях между разнородно-гуманистическими срезами человеческой духовности 117

Заключение 120

Литература 123

ВВЕДЕНИЕ
Методологическое обеспечение курса «История свободомыслия»

Методолого-методическая связь учебного пособия «История свободомыслия» с соответствующими положениями существующей учебной программы по религиоведению. Учебное пособие *«История свободомыслия»* (включающее важный религиоведческий аспект*: «свободомыслие в отношении религии»)* является учебно-теоретическим изданием, соответствующим учебной программе по религиоведению. Вместе с тем оно содержит некоторые особенности. Главная из них заключается в том, что свободомыслие представлено здесь в качестве научно отлаженного знаменателя, корректно сводящего к единству порою неадекватные разногласия в отношениях между отдельными – включая религиозный – срезами духовности. Это связано с тем, что современный социум как никогда ранее нуждается во внутренней поддержке, которую, в частности, доставить ему могут присущие каждому из нас идейное напряжение и скрепляющая его воля. В этом суть идущего из античности жизненно актуального положения: *«Единое – во многом».* …Вниманию читателя предложена та часть программы изучаемой дисциплины, следуя которой он сможет убедиться соответствию настоящего пособия её основным программным положениям.

Итак, какова цель курса согласно заданной программе по истории свободомыслия? Программа разработана для студентов, профессиональная деятельность которых связана с изучением и практической реализацией знаний в области религиоведения. Этому положению соответствует содержание настоящего пособия.

В соотнесённости с существующей программой курс *«История свободомыслия»* ставит своей целью:

– быть полезным в образовательном, моральном и интеллектуальном планах как для неверующих, так и для верующих студентов;

– раскрыть особенности свободомыслия в отношении религии как закономерного явления в истории социальной и духовной жизни человечества;

– способствовать более глубокому проникновению в сущность религии в силу исторической связи свободомыслия и религии, постижению процесса накопления знаний о религии на протяжении многих веков;

– содействовать расширению кругозора студента посредством ознакомления его с всемирной культурой, выросшей на ниве свободомыслия;

– воспитывать терпимость и уважение к людям иных вероисповеданий, мировоззрений и национальностей, умение корректно, но твердо противостоять проявлениям религиозной вражды;

– способствовать подготовке творчески мыслящих специалистов, критически относящихся к различного рода авторитарным и догматическим доктринам;

– содействовать формированию гуманистически ориентированной личности, способной защищать право человека на свободу и достойную земную жизнь.

Поставленным программой целям в пособии соответствует текст его первой главы, названной *«Место свободомыслия в духовной жизни общества»,* позволяющий рассматривать свободомыслие вне его вульгарно-атеистической зашоренности. Свободомыслие в отношении религии становится важным духовным средством по гуманитаризации сложившихся религиозных направлений.

Содержание первой главы также вбирает нижеследующие положения, раскрываемые учебной программой курса по истории свободомыслия:

– изучение процесса возникновения и развития свободомыслия у разных народов от древних времен до наших дней; выявление закономерного характера существования свободомыслия, его социальных, гносеологических и ценностных оснований;

– овладение категориальным аппаратом данной дисциплины (свободомыслие, инакомыслие, вольнодумство, критика религии, гуманизм, Библия, богоборчество, буддизм, скептицизм, религиозный индифферентизм, антиклерикализм, атеизм, вера, Ветхий Завет, власть, государство, грех и грехопадение, догмат, дух, духовенство, душа, ереси, идолопоклонство, Иисус Христос, иконы, ислам / мусульманство, магометанство /, история, иудаизм, католицизм, конфессия, конфуцианство, Коран, креационизм, крест, культ, масонство, мировоззрение, мистика, миф и мифология, молитва, монотеизм, наука, общинность, ортодоксальность, Новый Завет, папа, православие, предопределение, прогресс, проповедь, протестантизм, психология, Пятикнижие, раскол, раскольники, сатана, свобода, святые, священник, секта, символ, симфония властей, синод, собор, соборность, спасение души, старообрядчество, суеверия, схизма, таинства, закон, триединство, троица, «филиокве», философия, царство и священство, церковь, шаманство, эволюция, эсхатология, язычество, Яхве /Ягве, Иегова/ и др.);

– ознакомление с богословским и светским подходами к свободомыслию в отношении религии;

– раскрытие многообразных проявлений и форм критического (явного и скрытого) отношения к религии в различных видах духовной деятельности: в философии (в том числе религиозной), в фольклоре, в художественном творчестве, в естествознании и т. д.; выявление ценностной неоднозначности тех или иных проявлений свободомыслия;

– знание о наиболее ярких представителях свободомыслия, о специфике их взглядов в соответствии с родом их деятельности;

– изучение влияния свободомыслия на метаморфозы религиозного сознания, на появление нового течения (или новых течений) внутри господствующих религий, на секуляризацию ряда современных богословских учений;

– определение места и роли свободомыслия в истории общественной и культурной жизни России;

– постановку и решение проблемы социальной востребованности свободомыслия в современной России;

– изучение состояния и соотношения религии и свободомыслия в зарубежных странах в наши дни;

– постановку и решение вопроса о перспективах свободомыслия в современном мире, о препятствиях на пути распространения свободомыслия.

Важным компонентом программы является положение о месте дисциплины в структуре ОПОП: дисциплина относится к профессиональному циклу Б1 федерального блока государственного образовательного стандарта высшего образования ФГОС ВО от 03.11.2015 г. № 1296. Рассматриваемый курс *«История свободомыслия»* соответствует предъявляемому требованию.

Собирательный характер феномена «история свободомыслия» как выражение его методологического настроя. История свободомыслия является интегративной, междисциплинарной наукой, в которой содержатся элементы знаний из разных областей духовной деятельности человечества: философии, истории, религии, права, искусства, литературы, народного творчества, знаний о природе, обществе и человеке, этики. Она изучает реальный исторический процесс взаимоотношений религии и свободомыслия, приобретающий особую актуальность в наши дни. История свободомыслия как учебная дисциплина представляет собою один из разделов религиоведения; она тесно связана с историей философии, культурологией, философией и историей религии, обладая при этом вполне самостоятельным бытием благодаря специфике ее проблем и категориального аппарата. Знание истории свободомыслия позволяет студенту выйти на новый образовательный уровень, вырабатывает более объективный подход к различным конфессиям и убеждениям, не всегда совпадающим со взглядами данной личности, устраняя тем самым препятствия для доброжелательного диалога с людьми разных, порой противоположных, мировоззрений. Курс истории свободомыслия вырабатывает сознательный подход к проблеме свободы совести, содействует реализации права личности на самостоятельный, свободный мировоззренческий выбор.

Интегративный, междисциплинарный характер свободомыслия особенно четко представлен в уже упомянутой первой главе, а также в отдельных подглавках четвёртой главы, раскрывающих логику связи свободомыслия с такими дисциплинами, для которых данная дисциплина является предшествующей и, следовательно, направляющей их в жизненно значимую духовную сферу. Приведём перечень этих дисциплин: философия религии, социология религии, психология религии, феноменология религии, антропология религии, научная и религиозная картины мира, история научных революций, новые религиозные движения, эволюция религии в современном мире, методология религиоведения.

Вузовская программа особое внимание обращает на *содержание* дисциплины. Общий замысел программы состоит в том, чтобы представить *историю свободомыслия* как одно из высших достижений человеческой духовности. Это в свою очередь предполагает такое развертывание ее рациональной составляющей, при котором рассматриваемая духовность имеет возможность раскрыть себя вероисповедным – в данном случае религиозным – контекстом. Осуществляющаяся диалектическая соотнесенность рацио и религиозной веры позволяет приурочить проблему истины (настаивающую на земноданных реалиях по осуществлению ее раскрытия) к рациональному аспекту человеческой духовности. Тем самым курс *«История свободомыслия»* трансцендентный срез реальности низводит до посюстороннего уровня, и оказывается, что религия являет собою воплощение иллюзорно-компенсаторной деятельности нашего «Я», и этим закреплено ее место в предметном мире. Конкретные философские системы, известные с древнейших времен, «обкатывают» всякий раз абстрагирующуюся человеческую духовность с целью более совершенной выверки отношения социума к окружающей его реальной действительности. Последняя за счет исторически целеполагаемых философских установок предстает условием осуществления таких субъектно-субъектных отношений, которые, будучи научно верифицируемыми, подтверждают на практике жизненную необходимость свободомыслия как весьма значимого условия в раскрытии статуса человеческой духовности в его земном измерении. Изучение истории свободомыслия содействует стратегической выверке связей общества с глобально выраженной окружающей средой. Это также способствует преодолению границ между «горним» (т. е. «неземным») и «дольним» (т. е. приобщенным к посюсторонним условиям жизни) мирами с ведущей ролью последнего в указанном «тандеме».

Как можно видеть, пособие *«История свободомыслия»* тесно связано с вскрытием иллюзорно-компенсаторного статуса религии – показом её «земной сопричастности». Это можно видеть в первой главе и особенно в четвёртой (подглавки, связанные с раскрытием свободомыслия Л. Фейербаха, К. Маркса, Ф. Энгельса, В.И. Ленина). Данное пособие составлено с учетом единства исторически складывающихся уровней обобщенного видения мира в связи с так же поэтапно развивающейся наукой. Опираясь на неё, история свободомыслия открывает широкие перспективы религиоведческому исследованию содержания религиозности и в целом различных институтов языческих верований. Методология «свободомыслящего» изучения человеческой духовности позволяет более широко применять науку в преодолении религиозного подхода к действительности с целью выявления её единства с «мировоззренческим реноме» широких слоёв населения.

Вполне соответствуя тому, как составлена учебная программа, настоящее пособие нацелено на то, чтобы, опираясь на свободомыслие, подвести – повторимся – под различные пласты человеческой духовности объединяющие их общечеловеческие установки. Это будет соответствовать стремлени-

ям современного человечества приобщиться к размаху планетарной мощи (см., напр., в главе четвёртой подглавку *«Свободомыслие как выражение духовного тренинга в решении ответственной задачи, связанной с ноосферным строительством»).*

Приведем, наконец, программное развертывание разделов и тем дисциплины, в русле которых создано настоящее пособие.

Раздел 1. Теория свободомыслия в отношении религии:

Тема 1. Теория и история свободомыслия как отрасль знания.

Тема 2. Свободомыслие как социокультурное явление.

Тема 3. Формы и проявления свободомыслия.

Раздел 2. Свободомыслие в культуре древних народов:

Тема 4. Свободомыслие в культуре народов Древнего Востока.

Тема 5. Свободомыслие в Древней Греции.

Тема 6. Свободомыслие в Древнем Риме.

Тема 7. Атеизм в трактовке христианских писателей первых веков.

Раздел 3. Свободомыслие в Средние века и в эпоху Возрождения:

Тема 8. Свободомыслие в средневековой Европе.

Тема 9. Свободомыслие в странах Ближнего и Среднего Востока.

Тема 10. Европейское свободомыслие в XIII-XIV веках.

Тема 11. Европейское свободомыслие эпохи Возрождения.

Раздел 4. Свободомыслие в Европе и Америке в Новое время:

Тема 12. Свободомыслие в Голландии (XVII век).

Тема 13. Свободомыслие в Англии (XVII-XVIII века).

Тема 14. Свободомыслие во Франции (XVII-XIX века).

Тема 15. Свободомыслие в Германии (XVII – первая половина XIX вв.).

Тема 16. Атеизм Л. Фейербаха, К. Маркса и Ф. Энгельса.

Тема 17. Свободомыслие и атеизм в США (XVIII – XIX вв.).

Раздел 5. Зарубежное свободомыслие в Новейшее время:

Тема 18. Основные направления свободомыслия в новейшей истории (конец XIX – начало XX вв.).

Тема 19. Марксистское зарубежное свободомыслие в конце XIX–XX вв.

Тема 20. Организации свободомыслящих за рубежом (XIX – XX вв.).

Раздел 6. Отечественное свободомыслие:

Тема 21. История отечественного свободомыслия в религиозно-философской и светской внеконфессиональной трактовках.

Тема 22. Свободомыслие в Древней Руси.

Тема 23. Свободомыслие в XVII в.

Тема 24. Свободомыслие в XVIII в.

Тема 25. Свободомыслие в первой трети XIX в. Декабристы.

Тема 26. Атеизм русских революционных демократов.

Тема 27. Революционно-просветительский атеизм народов России.

Тема 28. Свободомыслие в последней трети XIX – начале XX вв.

Тема 29. Антирелигиозное движение в предреволюционные годы и первые десятилетия Советской власти.

Тема 30. Судьбы атеизма в послевоенный период.

Отметим отдельные положения пособия *«История свободомыслия»,* которые соответствуют тому или иному программному раскладу. Так, в первой главе три начальные подглавки сопрягаются со всем первым разделом учебной программы, а, к примеру, вторая глава разбираемого пособия – почти со всеми темами второго раздела сопоставляемой программы. Или ещё. Четвертая глава пособия «перекликается» с четвертым-шестым разделами программного обеспечения курса свободомыслия.

Поговорим также о специфике преподнесения материала настоящего пособия. В нем Сын Человеческий (как бога мы его не рассматриваем по вполне понятным – светско-научным – основаниям, но как человек переломного времени он сомнений не вызывает) – **Иисус Христос** (I в. н. э.) – воплощает идущую от **Сократа** (469-399 до н. э.) духовность с ее стремлением паритетно воспроизвести устойчивые (представленные прекрасным полом) и изменчивые (воспроизводимые мужской частью населения) слагаемые общечеловеческой нравственности. Поскольку же духовный климат той далёкой от нас эпохи преимущественно носил религиозный окрас, свое учение Сын Человеческий выразил религиозно настроенными проповедями. Но это беспрецедентное положение подчёркивает, что «небесные» ценности лишь тогда что-то значат, если рождены «живой жизнью». …Раскрывая свободомыслящую позицию вождя Великой Октябрьской социалистической революции **В.И. Ленина** (1870-1924), мы отмечаем её резкую антирелигиозность. Несомненно В.И. Ленин – атеист. Этого требовало тогдашнее суровое время. Но В.И. Ленин, свидетельствует пособие, свой атеистический пафос направил на ниспровержение капитала. Последний как продукт европейской цивилизации сложился на её эксплуататорской основе. Действительно, на заре цивилизации женская половина человечества, согласно **Ф. Энгельсу** (1820-1895), потерпела поражение от мужского пола, оставшись за чертой цивилизационно воспроизводимых общественных отношений. Развиваясь мужскими стандартами цивилизация обернулась неслыханным прогрессом и одновременно беспрецедентной утратой обществом своей человеческой сути. Пример тому – две мировые войны за один двадцатый век. И – как видим – бог не смог предотвратить трагизма нашего существования. …Свободомыслие В.И. Ленина направлено на глобальное преодоление человеческого самоотчуждения, на «внедрение» в сознание каждого индивида веры в свои силы, бескомпромиссной непримиримости ко вселенскому злу. Ленинское свободомыслие делает человека духовно обустроенным за счет внутренних сил добра. Мы знаем, что в человеке большую роль играют разрушительные силы. Осознавая это, В.И. Ленин в социализме видит возможность «кооперированной» (т. е. в данном случае кооперативной) нейтрализации зла. Такова установка В.И.

Ленина на социализм. В этом заключена большая правда ленинского свободомыслия.

И ещё. Поскольку, как выше было сказано, пособие *«История свободомыслия»* явно оперативнее учебника на ту же тему, оно содержит актуальное изложение отдельных, не названных пока, проблемных аспектов свободомыслия. В частности, в нём определённее вырисовываются задачи самого этого духовного явления. И всё же уточняющий материал подан в русле фундаментальных знаний, которыми определяется их обычное учебно-воспроизводимое изложение. Но в предлагаемом курсе *«История свободомыслия»* рассматриваются также спорные моменты. К их числу, как было отмечено, относится вопрос об отношении свободомыслия к атеизму. Анализ этого вопроса позволяет раскрывать свободомыслие в известной отстраненности от атеизма, а также существующих на сегодня отдельных нигилистических применительно к религии установочных концепций.

Такова логика изложения материала в курсе *«История свободомыслия»*. Наряду с использованием общенаучного – системно-структурного – метода применяемая логика обретает силу доказательности.

Каждый раздел учебного пособия сопровождают контрольные вопросы, ответы на которые призваны помочь его освоению.

Место, занимаемое настоящим учебным пособием в системе других учебных изданий по указанному направлению, носит комплиментарную направленность, т. е. оно по-своему дополняет другие учебные издания, и его новизна выражена, в частности, – как о том уже выше шла речь – обновленным прочтением свободомыслящего наследия основоположников научной философии***. Особенности авторской концепции видны в стремлении раскрыть свободомыслие как такую открытую, теоретически упорядоченную систему духовных ценностей, в соответствии с которой назначение свободомыслия – объединить различные гуманистически выраженные, включая религию, духовные реалии в целях становления общества универсальной толерантности (т. е. терпимости к иным мнениям), объединённого идеями социального равенства.***

Методические рекомендации автора настоящего пособия по исполнению его в учебном процессе сводятся к тому, чтобы студенты-религиоведы смогли соотнести полученные ими познавательные ресурсы с чётко обозначенными мировоззренческими положениями, носящими научный характер.

Структура учебного пособия *«История свободомыслия»* сводится к тому, что автор, рассматривая генезис свободомыслия, осуществляет поэтапное его изложение. Благодаря такому подходу свободомыслие в отношении религии вскрывает ее иллюзорно-компенсаторную направленность; тем самым проводится общее положение о том, что иллюзорно-компенсаторное воспроизведение действительности характеризуется фантастически насыщенным антуражем, не соответствующим реализации земных – жизненно-научных – перспектив. Дидактический, библиографический, справочный аппарат, содержащийся в издании, призван облегчить его прочтение и воспри-

ятие. Он выдержан в традициях строгой дискурсивности и – вместе с тем – непосредственно выраженной доступности.

Тематические разделы пособия включают выводы, обобщающие учебный материал по тому или иному разделу, а также дидактический аппарат, содержащий необходимые контрольные вопросы. Рассматриваемое пособие последовательно излагает учебный материал по принципу от простого к сложному; определения и формулировки соответствуют общепринятой научной терминологии. Заключение в предлагаемом учебном пособии обобщённо завершает его учебный настрой. В нём показаны основные итоги и выводы, а также приведены встающие перед возможными другими изданиями труднорешаемые проблемы. К их числу – как было уже сказано – относится проблема раскрытия различных аспектов жизнедеятельности Иисуса Христа – Сына Человеческого. Предложены рекомендации по дальнейшему изучению предмета – к примеру рассмотрение всё более усиливающейся в современном мире секуляризации. Кроме того подчеркнуты перспективы развития курса *«История свободомыслия»,* состоящие в том, что его содержание должно неизбежно соприкасаться с усиливающимся процессом *образования* с целью придания *ему* надинституционализированного статуса. ***Под образованием мы понимаем надстраивающуюся над школьным обучающе-воспитательным процессом деятельность по становлению личностного, т. е. творчески воспроизводимого, самовыражения. Начало его – студенческая пора.***

Справочно-библиографический материал издания включает прикнижную аннотацию с читательским адресом и библиографический список. Оформление рукописи соответствует стандарту КБИБ.

Вопросы для самоконтроля по разделу *«Введение»* курса *«История свободомыслия»*

1. В чём суть свободомыслия в отношении религии?
2. Как свободомыслие осуществимо в условиях НТР?
3. Место, занимаемое виртуальной реальностью в становлении современной духовности?
4. В чем заключается институциализация свободомыслия при построении ноосферной формы движения материи?
5. Как изменяется роль религии в новом социально экономическом и культурном пространстве информационного общества?

Литература

1. Красников А.Н. Методологические проблемы религиоведения: Учебное пособие / А.Н. Красников. – М.: Академический Проект, 2007. – 239 с.

2. Лобазова О.Ф. Религиоведение: Учебник / О.Ф. Лобазова; под общ. ред. академика РАН, проф. В.И. Жукова. – 6-е изд., испр. и доп. – М.: Издательско-торговая кооперация «Дашков и К», 2010.- 488 с.

3. Матецкая А.В. Религиоведение (краткий курс) / А.В. Матецкая, С.И. Самыгин. – Ростов н/Д : Феникс, 2008. – 216 с.

4. Религии мира: Энциклопедический словарь / Сост. и общ. ред. А.А. Грицанов, Г.В. Синило. – Мн.: Книжный Дом, 2012.- 960 с.

5. Религиоведение / Под ред. М.М. Шахнович. – СПб.: Питер, 2009. – 432 с.

6. Философский словарь / Под ред. И.Т. Фролова. – М.: Республика; Современник, 2009. – 846 с.

7. Элбакян Е.С. Религиоведение: словарь / Е.С. Элбакян. – М.: Академический Проект, 2007. – 637 с.

Глава 1. **МЕСТО СВОБОДОМЫСЛИЯ В ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ ОБЩЕСТВА**

Объектно-предметная обусловленность свободомыслия. Выше мы уже говорили, что актуальность темы свободомыслия обусловлена происходящими в мире переменами. Сумеет ли под их воздействием человечество сохраниться – вот что подлежит всестороннему обсуждению; и свободомыслие – живительный срез современной духовности – играет здесь важную роль. Нас, однако (соответствуя тематике изложения), интересует *свободомыслие в отношении религии* – ввиду обращенности настоящего курса к студентам-религиоведам***. Этот срез свободомыслия предполагает «свободное критическое рассмотрение религии и свободное исследование действительности»*** [6, с. 317]. Следовательно, *свободомыслие в отношении религии* неизбежно связано со свободным научным исследованием окружающего нас многогранного мира. Это важно подчеркнуть, поскольку взвинченная динамика жизни не позволяет рассматривать религиозную составляющую человеческой духовности вне общебытийных реалий. Да и Вечная Книга – Библия – направляет сознание читателя (а им может быть не только религиозно настроенный человек, но и тот, кто с опорой на рацио увлеченно захвачен поисками научно воспроизводимой истины / чему соответствует настоящий, т. е. светски выраженный, курс *«История свободомыслия»* /) к многоаспектному подходу в ее изучении. Это связано с тем, что, свидетельствуя о «дольнем» – земном – и «горнем» (т. е. «возвышенном») мирах, библейский *Новый Завет* именует основателя христианской религии Иисуса Христа не только Богочеловеком, но также – как было сказано – Сыном Человеческим. Это можно понять так, что земная жизнь («дольний» мир), с позиций христианства, является своеобразным пунктом перехода в мир «горних», стало быть религиозно насыщенных, ценностей – ценностей *«не от мира сего».* Курс *«История свободомыслия»* преимущественно связан с постижением того, как, опираясь на научный рационализм, осуществлялась – параметрами земной жизни – драматично насыщенная элиминация иллюзорно-компенсаторной воспроизводимости *«горних реалий не от мира сего». Свободомыслие в отношении религии* предполагает применение разума в его современном – гуманизированном – развертывании: не в качестве инструмента внешнего воздействия на сознание религиозно настроенных людей, но скорее в качестве «фактора» приобщения духовно различных слоев населения к поискам преодоления глобально развернувшегося динамонеравновеса (т. е. такого состояния «земных устоев», когда наша планета всё более «зависает» над *«вселенской бездной»* – с дальнейшим прекращением ею своего трагически окрашенного существования). Противостояние с ним функционально (а в чем-то, возможно, и духовно) объединяет науку и религию, позволяя им сообща проникнуться мудростью, чтобы, руководствуясь ею, вывернуться из «объятий» грозящих человечеству катаклизмов. Курс *«История свободомыслия»,* выявляя корни повседневной человечности, связывает деятельность ра-

цио с другими аспектами духовности: укрепляет поступательно усиливающуюся толерантность. Последняя немыслима вне мудрости, которая, в свою очередь, нынешним всплеском обязана растущей мощи *образования*. Сложившись условиями становления цивилизации, оно благотворно укрепляет паритет в отношениях между социально воспроизводимой устойчивостью (ее повседневным носителем являются представительницы прекрасного пола ввиду того, что именно они – женщины,– репродуцируя поколения, более всего нуждаются в семейном очаге – социальном показателе «жизненно насыщенного традиционализма») и социально же окрыляемой изменчивостью (прежде всего улавливаемой мужским началом, в целом открывающим перспективы социальной формы движения материи). Предоставляя всем равные условия для личностного самовыражения, образование позволяет – под влиянием разразившейся массовой индивидуализации социума – каждому подчинить достижения научно-технической революции (НТР) поискам смысла жизни. Отмечаемое обстоятельство институционализирует образование: придает ему статус *социального института*. Более того, как отмечено выше, образование обретает *надинституционализированный* (т. е. объединяющий все известные нам социальные институты) статус. Это также говорит о том, что каждый отдельно взятый индивид обретает возможность личностного, т. е. творчески насыщенного, самовыражения – с последующей тенденцией вполне самостоятельно обрисоваться сферой научно преломляемого свободомыслия. Главная роль в нем – повторимся – отводится разуму, структурирующему мужскую духовность нарабатываемым с его помощью знанием. Показателем женской духовности в складывающихся поколениями традициях выступает мудрость. (Попутно заметим: «тандем» *рацио – мудрость* в равной мере присущ носителям социально выраженных устойчивости и изменчивости. Однако духовность социоустойчивости прежде всего апеллирует к мудрости, духовность социоизменчивости – к рацио. Это становится понятным, если учесть, что статус слабого пола был связан – как выше мы сказали – с постоянным укреплением традиций, и они стали предметным основанием женской духовности, взрастившей себя мудростью. Духовность выразителей социоизменчивости прежде всего обращалась к рацио с его богатым арсеналом знаний – устроителем цивилизационного прогресса. Добавим к сказанному: цивилизация – речь / как это видно / преимущественно ведем о евроцивилизации, подчинившей мир достижениями НТР, – с начала своей истории определилась мужскими стандартами, опиравшимися на знаниево «обкатанный» научно-технический прогресс.) Не учитывать ее – речь ведём о мудрости – свободомыслие не может. Синтезируя обусловливаемые разумом знания с духовно воспроизводимой мудростью, свободомыслие прежде всего начинает руководствоваться поисками смысла жизни, а не теоретическим обоснованием современного цивилизационного прогресса, занятого – в условиях глобализующегося капитализма – созданием *«общества потребления»*. Вырисовывающаяся под влиянием мудрости ведущая роль рацио (который не следует путать с рассудком как предваряющей разум духовностью) тесно увязыва-

ет его с внутриличностными интенциями (т. е. направленностью человеческой духовности на какой-либо предмет), и становление жизненной позиции индивида, структурируемое логикой рационального самовыражения, позволяет человеку изживать невыносимое для него тягостное отчуждение (связанное с внутренней тупиковостью, когда, по словам поэта, «…как бы нет меня во мне»). Благодаря сказанному здесь положению о преодолении его, т. е. отчуждения, открывается широкий путь реализации овладевших каждым из нас жизненно значимых – включая религиозные – ценностей. …Расширяющееся поле знаний возможно только с возрастанием информации, философски рассматриваемой как отраженное разнообразие. Особенностью ее является то, что она сорганизовывает до предела земноочерченные – материальные и духовные – потребности индивида. И поскольку он живет в пределах земного пространства, являющегося фрагментом Космоса, то отдельно взятый человек несет его в себе. Это в свою очередь ведет рациональный срез сознания к поискам «космического беспредела», религиозный – к секуляризации. В складывающихся условиях задача тех, кто овладел научным свободомыслием, заключается в том, чтобы, разрешив всем до конца использовать свои возможности, помочь кому-то, кто затруднен в их претворении, сполна овладеть образовательным цензом. И, опираясь на образование как на *андрагогически* («андрагог» здесь тот, кто сам себя ведёт по жизни; и, соответственно, «педагог» означает: «ведущий ребёнка») «завербованное» творчество, «заблудшие» сполна определятся перспективой совершенствования. Это касается и атеистов (т. е. «отрицающих бога»), и религиозно настроенных молодых и пожилых людей. Упомянутый выше рост информации непременно оборачивается трудноовладеваемым инфомассивом. С ним не справляется (выстраиваемая совокупностью внешних / зрение, слух, обоняние, вкус, осязание / и внутренних / тактильные, висцеральные, кинестетические, болевые, температурные, равновесия, вибрационные / ощущений) человеческая природа, обременяясь состоянием *«повсеместного виртуала».* (Виртуальная реальность / или «виртуал» / – скажем о ней несколько слов, – являет собою субъектно репрезентируемое пространство, складывающееся по результатам наложения внутренних ощущений на внешнеощущаемое поле. Оба уровня ощущений образуют содержание человеческой природы, занятой обслуживанием нашей телесности, или биоданности. «Виртуал» складывается в качестве ответа на вызов, соответствуя которому информация под влиянием достижений НТР предстаёт инфомассивом. Природа человека, сложившись на заре / примерно 200 тысяч лет назад / становления вида Homo Sapiens, явно не справляется с ним, и тогда её внутренние ощущения приходят на помощь внешним. Но это не спасает положение, и инфомассив в сознании индивида неизбежно оборачивается инфошумом – «иероглифическим монстром». Последовательно его вбирая, природа человека – за «инфошумовой завесой» – «отслаивается» от объективной реальности своей субъектной преломляемостью. Содержание этого «отслоения» герметизируется, т. е. свёртывается. «Продукт» означенной герметизации заполняется «заразитель-

ным абсурдом» / т. е. отчётливо выразимой тупиковостью /, предстающим, к примеру, «фактором наркотизации», озвучиваемой «виртуалом».) Неизбежное поглощение широких слоев населения виртуальностью, выражающей себя в том, что сознание человека деформируется под обстрелом «инфомассивного прилива», объективно сорганизованного, как это – повторимся – видно из факта перевода информации в инфомассив, смещает прежде наработанные духовные постулаты; и свободомыслие как рационализованная философия должно собраться с силами, чтобы складывающийся на основе неподъемного инфомассива масскультовский инфошум не мешал сообществу поискам смысла жизни. И здесь опять заявляет о себе непревзойденная (ибо ее носителем выступает прекрасный пол) человеческая мудрость, раскрывающая перед научно обусловленным свободомыслием пути построения единства различных (включая религиозные) смысловых свершений. Испытывая его – единства – воздействие, *свободомыслие в отношении религии* обретает особую направленность, связанную с духовным обоснованием «точечного вызревания» ноосферной формы движения материи. Эта форма, отслеживаемая в условиях плюрально воспроизводимой духовности, свидетельствует о том, что все «анклавы толерантности», включая ее свободомыслящие и разнорелигиозные слои, направлены на торжество общечеловеческих ценностей в пределах начинающей преодолевать свою точечность ноосферы. Образцом для возведения её в перл создания служит земной ареал – Антарктида. …Настоящим подходом обозначен круг вопросов, которым определяется содержание свободомыслия как философской дисциплины, направленной на раскрытие религиозной составляющей человеческой духовности. Рассматривая указанный круг вопросов, предполагается, что студент уже освоил курс философии: знает его содержание. Это позволит методологически подойти к религии как выражению иллюзорно-компенсаторной составляющей человеческой духовности, отталкивающейся от чувственных данных, воспроизводящих не совсем адекватный характер отражения предметного мира. Именно такое чувственно ограниченное его раскрытие порождает тот «фантастический отблеск», одной из вариаций которого предстаёт система религиозных положений. В общей форме это отражено в вышеприводимом введении с указанием на то, что свободомыслие, вскрывая ограниченность религиозного отношения к реальной действительности, открывает перспективы её подлинно научного освоения.

Раскрываемый в нашем учебном пособии материал соответствует – как было уже сказано – программе курса *«История свободомыслия».* Вместе с тем спецификой его является то, что он стремится в духе нашей современности представить узловые моменты, которыми за последнее время определилось становление свободомыслия как за рубежом, так и в нашей стране. За рубежом свободомыслие всё более склоняется к либеральному варианту раскрытия своих возможностей. Это связано с усиливающейся секуляризацией западного христианства, т. е. с его своеобразной элиминацией. В таких условиях *свободомыслию в отношении религии* остаётся наблюдать, как послед-

няя растворяется небытием, тем самым отнимая у него стимулы к развитию. Но это свидетельствует о том, что *свободомыслие в отношении религии* – лишь часть работы, выполняемой раскрываемым направлением человеческой духовности. …Широкий подход свободомыслия применительно к развёртыванию духовного потенциала личности, жёстко не привязанный к собственно религиозной тематике, выводит рассматриваемый потенциал к необходимости теоретического обоснования складывающейся ноосферной формы движения материи как важнейшего условия приобщения населения планеты Земля к «космическим берегам». Столь революционным содержанием, характеризующим свободомыслие в нашей стране, преисполнен сей уникальный вид философской духовности, и это нашло, в частности, отражение в 1-й и 4-й главах настоящего учебного пособия. Там же раскрывается положение, согласно которому – и мы уже об этом упоминали – Сын Человеческий своими земными чертами приобщает нас к осознанию значимости земных реалий как источника бесконечно воспроизводимой человеческой жизнедеятельности. Кроме того пособие содержит положение о том, что Вечная Книга – Библия – включает значимые для науки положения, согласно которым уже в первой главе книги Бытия прочитывается метафорически представленная теория эволюции. И, возможно, **Ч.Р. Дарвин** (1809-1882) знал об этом – по крайней мере как-то мог догадываться. Новым, на наш взгляд, в пособии является и то, что свободомыслие, рассматривая религиозное сознание как воплощение духовно выраженной иллюзорно-компенсаторной деятельности, стремится объединить её с другими пластами человеческой духовности в решении общечеловеческих задач по сохранению жизни на Земле. ***Начатое переосмысление стоящих перед свободомыслием проблем человеческой духовности неизбежно корректирует объект и предмет этой дисциплины. Рассматриваемый контекст позволяет увидеть объект свободомыслия в глобализуемой достижениями НТР человеческой духовности, которая всё более нивелирует специфику регионально-духовных ареалов. Складывается ситуация, под влиянием которой предметом свободомыслия становится его глокализованно опредмеченная духовность как синтез глобальных и локальных аспектов климата эпохи НТР*** [2, с.4]**.** Однако в тексте пособия содержание объекта и предмета свободомыслия не получает специального рассмотрения, поскольку главную свою задачу автор видел в показе того, как свободомыслие сорганизовывает религию в целях обеспечения значимой для человечества толерантности. Раскрывая актуальную тему *свободомыслия в отношении религии*, автор стремился показать важное положение, согласно которому свободомыслие содействует институционализации образования, а это значит, что входящая в него иллюзорно-компенсаторная составляющая человеческой духовности занимает своё место в возведении здания общечеловеческого блага.

Связь свободомыслия в отношении религии с философски раскрываемым свободомыслием. Во «Введении» мы попытались выразить суть

свободомыслия в отношении религии, как того требует специфика настоящего курса. Но так же очевидно: затрагиваемый аспект свободомыслия может быть конструктивно освоен путем приобщения его (т. е. данного аспекта) к философски воспроизводимому содержанию свободомыслия. Последуем избранному плану. ***«Свободомыслие» означает: мыслить конкретно-исторически, научно и непредвзято – с нравственно обоснованным знанием дела; строить умозаключения, оперируя методом восхождения от абстрактного к конкретному; выходить на широкие методологические обобщения. Главное в свободомыслии – выражать правду, связанную с чаяниями простых людей, поисками социальной защищенности человека труда в условиях переживаемого нами глобального динамонеравновеса.*** Свободомыслие, вникая в жизненно значимые достижения, оперирует «интеллектуально-личностными заготовками». Сам же духовный настрой индивида предопределен амбивалентной соотносимостью рацио и веры – основных источников его (т. е. индивида) «земной завербованности».

Открытость мира для вступающих в него людей – условие их творческого преображения. Опасности на этом пути. Подойдем к свободомыслию исходя из такой направленности в отношениях между человеком и миром, согласно которой мир для нас – открытая система. Это обусловлено тем, что, начиная с рождения, индивид осуществляет при соприкосновении с природой активный обмен веществом, энергией и информацией. В условиях нарастающей герметизации окружающей среды (вызванной усилением «искусственного прессинга») рассматриваемый обмен постепенно свертывается: ведь наши жизненно-ценностные ориентиры руководствуются отмечаемой открытостью... Каков сам по себе – вне «экзистенции» – окружающий мир, сказать не можем. Наше присутствие оборачивает его «объективной реальностью». Однако она (при всей ее научно-практической выверенности) – лишь посредник в попытках постичь мир таким, каков он есть «на самом деле». Это важное обстоятельство служит предпосылкой для человека задуматься о том, как преодолеть пресловутое «на самом деле». Попытка сия неукоснительно наталкивается на отодвигание «земной тайны», которую, словно «Летучего голландца», невозможно уловить. …Представ открытым, мир дает нормальный шанс каждому «пропечатать» свою жизнедеятельность. Но, образно говоря, мир тоже не знает своей судьбы (да и вообще судьба – прерогатива человека как живого существа; мир же сам по себе действительно не захвачен никакими знаниями). …Ситуация с планетой Земля обостряется, подталкиваемая «массовой рукотворностью». Промеряясь материальными потребностями, люди, что называется, рубят сук, на котором сидят, – «творят» «глобально усовершенствуемый динамонеравновес». …Возникает переориентация с жизненно значимых материальных нужд на не менее актуальные духовные основания социовыживания. Если учесть, что в отношениях между человеком и средой начинает превалировать негативная диалектика (в отличие от позитивной она опирается не на противоречие как источник

жизненности, но на разбивающий его тупик), под влиянием которой уже обрисовался указанный выше динамонеравновес, – ситуация на планете Земля оборачивается «призрачной неопределенностью». …Независимо от благих намерений человечество как бы взбирается на пороховую бочку, ожидая апокалипсиса, или судного дня. Для этого – видим мы – есть веские основания. Одно из них связано с мутацией социальной формы движения материи, представленной видом Homo Sapiens. Этот вид прочерчен человеческим сообществом, закрепляющим его. Специфическим носителем социальной формы движения является моногамная семья. Эта форма – как и любая другая – развертывается противоречивой соотнесенностью устойчивости и изменчивости. Устойчивость представлена прекрасным полом, изменчивость – сильным. Под влиянием НТР свершившаяся сексуальная революция оттеснила изменчивость с главных жизненных позиций, и нарушаемая взаимосвязь устойчивого и изменчивого грозит бедой человечески насыщенной социальности. …Меняются «духовные сводки». Если раньше они преимущественно выверялись «божественной предопределенностью», то теперь упование на «запредел» дает сбой. Человек надеется на связанный с техническими достижениями рацио и, «оперируя» разверзшимися глубинами массовой индивидуализации социума, претендует на самоутверждение опасной зоной «глобального раздрая». Разрастающееся явление глобализированио подталкивает мир к все большей закрытости, состоящей в том, что последняя «выветривает» жизненно важную связь между эконишей и социосферой. Свертываясь по нами же сорганизованной причине, мир должен быть обследован с позиций выживания в нем социума. В *Евангелии от Иоанна* сказано: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» [7, с.1009]. Библейская цитата подчеркивает: слово – это дело**. Ф.М. Достоевский** (1821-1881) так и понимал активизированное участие слова в жизни общества. Свободомыслие прежде всего осуществимо в мыслительно воплотимой вербальности, ибо она воспроизводит человеческую духовность как метафору, используемую для научного исследования «внутриличностных пространств».

Сущность человека задает параметры свободомыслию. В подходе к анализируемой тематике мы опираемся на социально выразимую природу человека или, лучше сказать, на его сущность. Раскрывая ее, мы выявляем основания человеческой духовности. Предлагаемым контекстом сущность человека определена его трудовой нагрузкой и раскладывается вертикальной соотнесенностью человеческой телесности (представленной биоданностью; это – начальная ступень «вертикали») с его природой (последняя, как было сказано выше, воспроизведена диалектикой внешних – дистантные и контактные – и внутренних ощущений). В рассматриваемом отношении оба среза «вертикали» присущи индивиду (с момента появления его на свет), придавая ему антропологическое наполнение. Завершается «вертикаль» «духовным настроем», или формирующимся сознанием, которое привносится в деятельностное самовыражение индивида благодаря его социализации. (Заметим в

скобках, что складывающаяся при рождении ребенка «антропность» в ходе привносимой извне – путем воспитания – социализации стремится осуществить внутреннее единство с нею; благодаря ему промеряются основы личностного, т. е. творческого, самовыражения индивида.) Духовность итожит «пределы» человека: наполняет его стремлением выйти за границы собственного «Я» – в область жизненно актуализируемых идеалов, главный из которых на современном этапе окутывается толерантно схваченной общечеловечностью (основной принцип которой – живи и дай жить другим). Духовность принадлежит субъекту деятельности: она личностно направлена. Многосторонне раскрывая уровни человеческого «Я», в процессе его включенности в сферу реальной действительности, она задает параметры свободомыслия, выявляющего этически воспроизводимое содержание общественных – научно-методологически обеспеченных – отношений. Ареал свободомыслия прикрыт философски обобщающей рефлексией, и это приурочивает его к ценностям любомудрия (так на Руси именовалась философия) . …Связывая религию с верой, мы раскрываем свободомыслие как интенсивное развертывание человеческой вероисповедальности. Попытаемся конкретизировать это положение и за основу примем протагоровский тезис о «человеке – мере вещей» [1, с. 644] (полагая, что древнегреческий философ **Протагор** / ок. 485–415 до н. э. / априорно рассматривал человека также «социально зачищенным»). Опираясь на это устоявшееся положение, реализацию изучаемой меры подводим к присущим каждому из нас вышеупомянутым внешним и внутренним ощущениям. Дистантные ощущения утверждают индивида в раскрывшемся пространстве как конкретном воплощении устойчивости – важной стороны движения, являющегося единственным способом существования материального мира. Воспринимая поступающую извне информацию, внешние ощущения доставляют ее в кору больших полушарий. Перерабатываясь в ней информация предстает знанием, которое насыщено макровыразимостью. Утверждаясь макромиром, мы приспосабливаемся к нему (а вовсе не воспроизводим его таким, каков он есть «на самом деле»; однако нам кажется, что, адаптируясь к окружению, мы выставляем его тождественным нашему представлению о нем). Приспосабливаясь к действительности, мы «очерчиваем» ее как объективную реальность. Но – повторимся: «объективная реальность» – не то же самое, что «реальная действительность как таковая». И заметим, что наука Нового времени, опираясь на подчеркиваемый **Р. Декартом** (1596-1650) философско-методологический дуализм, стремилась, сама того не ведая, раскрыть мир таким, каков он есть «на самом деле». Однако человеческое познание прежде всего направлено на то, чтобы – вновь повторим этот тезис – содействовать выживанию человека, а не на то, чтобы человек увидел мир его – описываемого мира – глазами. До такого счастливого момента человечеству нужно еще дожить, и когда это наступит – предсказать нельзя. …Итак, внешние ощущения утверждают индивида в границах отводимого ему пространства. Полагаем, что пространство – это осваиваемый человеком фрагмент реальной действительность, и он – скажем еще раз

– означен нами как «объективная реальность». Выразимся иначе: объективная реальность – это субъективное воспроизведение предметности, которая, как бы личностно настраиваясь, предстает именно «объективной реальностью». …Рассмотрим внутренние ощущения. Они, как и ощущения внешние, также макроскопичны: утверждают «статуарность» внутрителесного обустройства. Они следят за тем, как оно справляется со своими обязанностями. Это их главное назначение. Кроме того – и в этом, по нашему мнению, заключена их важная особенность – внутренние ощущения на нейроуровне воспринимают информацию из «трансцендентной реальности», физическим аналогом которой предстаёт микромир. Направляясь в кору больших полушарий, «запредельная» информация, обрабатываясь, преломляется сферой духовности в качестве ***веры***. По содержанию будучи тождественной ***знанию***, вера, однако, вербально не воспроизводима: она, попросту говоря, немотствует, и за нее «вещает» рацио, неизбежно – ввиду редукции – искажающий «вероисповедный строй духовности». Тут уж мы ничего не можем поделать – до тех пор, пока вера, словно «Валаамова ослица», вдруг не заговорит. Мы не знаем, когда это случится и случится ли вообще. …Изначальное содержание человеческой духовности представлено, как это видно из сказанного, прочной связью рацио и веры. При этом рацио утверждает человека макровыраженными земными реалиями, и человек со временем приспосабливается к земной жизни: полагает, что он живет, по выражению одного из героев **Вольтера** (1694-1778), в «лучшем из миров». Несомненно – так оно и есть; и лишь присутствие веры заставляет его усомниться... Дело в том, что вера направлена как на обоснование земновыраженности человека, так и на приобщение его к «трансцендентному запределу». В этом заключено основное содержание индивидуальной вероисповедности. Вера тормозит деятельность рацио по «посюстороннему» утверждению индивида. Отсюда рацио «загоняет веру в угол» – на «духовную периферию». Будучи туда отодвинутой, «скукоженная» вера вызывает «общедуховный дискомфорт», чреватый далеко идущим негативом (нервными срывами, всё более охватывающим человечество состоянием *шизо*, поведенческой неуравновешенностью…).

«Осевое время» – стимулятор становящейся религии. Её взаимоотношения с верой и рацио. …На определенной стадии развития человечества (по **К. Ясперсу** / 1883-1969 /, это «осевое время»: 800 г. до н. э. – 200 г. до н. э.) происходят знаменательные события, сопрягаемые с утверждением повсеместно заявляющих о себе философии и религии [5, с. 514-517]. Формирование ее – религии – обусловлено критическим положением вероисповедной составляющей нашего «Я». Отстраненная задним планом вера прорывается на отведенное ей по жизненному предназначению место. Рацио, как мы уже отметили, это весьма неугодно. Однако, стремясь овладеть «всей оставшейся духовностью», человеческий разум не в силах самоопределиться. И самоопределение возможно лишь за счет его близости к вере. Но вера, как мы видим, в данном случае полноценно не реализуема. И здесь складывается

религия как знаменательный компромисс в отношениях между разумом и верой. Определяясь «территорией веры», религия локализует ее «трансцендентной данностью», т. е. тем, что обыкновенно выразимо в качестве «потустороннего мира». При этом рассматриваемый мир вполне предсказуемо обретает «метафорический промер», что и составляет содержание религиозной духовности. Поскольку, однако, она утверждается «пограничной линией» между рацио и верой, это приводит ее к успешному заимствованию вербальности из арсенала человеческой духовности, обретению «макроаранжировки»: с одной стороны, религия в своем содержательном претворении вбирает «потустороннюю объективную реальность», с другой – отмечаемую «потусторонку» облекает во вполне земные одежды. Складывающаяся ситуация может быть обозначена в качестве иллюзорно-компенсаторной: веру мы здесь видим замещенной «религиозным порывом», но сохраняется впечатление о продолжающейся амбивалентной соотносимости рацио и веры. Тем не менее место веры все-таки заняла компенсирующая ее религия. Обладая «вербальной сосредоточенностью», религия настраивает человеческую духовность на то, чтобы дать согласие на присутствие в своих границах веры как «религиозной инстанции». От такого присутствия религии в пределах человеческой духовности разум многое теряет: он попросту не находит себе места из-за утраты прежней стабильности, которой одаривал его факт связи с верой. Конечно, разум преследовал веру ввиду ее нейтрального отношения к «здешнему миру». Вместе с тем он постоянно нуждался в вере, поскольку благодаря ей воспроизводил нужные ему «вербальными просветы». Теперь же религия использует рацио с целью придания ему собственного обличья. Подчиняясь религии, разум утрачивает способность быть надежным ориентиром в поисках индивидом смысла жизни. Результатом блужданий разума становится связанный с религией иррационализм как выражение «духовных поисков» уже вообще «за пределами разума». Это заметно по тому, как «иррационально зафрахтованный» разум путается в своем отношении к земному и потустороннему уровням реальной действительности, а также служит показателем того, что выпавшая из «обоймы духовности» вера бессильна придать разуму «убежденческий колорит». Теперь он подменен религией, снимающей проблему убеждения слепым следованием «по предопределенному свыше пути» – иллюзорно-компенсаторным символам сущего. Религия, складываясь на жизненно актуальных перекрестках истории, обретает изначально не присущие ей характеристики, такие как стремление внедрить в разум запутывающую его иррациональность, заменить действенную связь разума с верой его связью с религиозной иллюзорно-компенсаторностью. Но религия как значимый срез духовности, подчиняя себе рацио и веру, медленно затухает. Это видно по тому, как возрастает компонент религиозной отвлеченности (обусловливаемый тем, что религия не имеет возможности «переварить» взятые ею в «полон» рацио и веру); религия уже не способна к «эмоционально-душевной аргументации» (всегда занимающей ведущее положение в «посюстороннем» самоутверждении ее как «библейской дочери»). Вместе с тем, ов-

ладевая полем духовности, религия, наконец, заряжает «прихожанина» фанатичным стремлением отрешиться от земных ценностей – в пользу «горних вожделений». Рассматривая религию как воплощение духовного статуса индивида, мы должны придать ей «социальное облачение»: её закрепляет институт церкви, благодаря которому религия выдерживает испытание временем. Он – институт церкви – существует давно на почве коллективных устремлений широких народных масс. У нас на Руси всеобщность христианства подтверждена тем, что его носители выступают в качестве крестьян, стало быть «христиан».

Объектно-предметная насыщенность свободомыслия; его отношение к религии. Выше мы сказали, что с момента появления на свет мир предстает новорожденному как «открытая книга». Осознание этого важного положения способствует тому, что формирующаяся духовность прежде всего направлена на обоснование указанной открытости за счет своего совершенствования. Духовность, собственно, есть выражение осоциаленной природы человека в ее стремлении обрести смысл жизни исходя из того, что индивидуально репрезентируемую открытость мыслящий дух стремится воспроизвести на предельно обобщенном уровне – в свете толерантно исполненных высших человеческих истин. ***Знание как прерогатива свободомыслия*** выстраивается на противоречии между одухотворяемым ее носителем (так называемым феноменом телесной самодостаточности, включающем отмеченную выше «триаду»: биоданность, собственно природу человека и выходящий за пределы «субъектной сопричастности» «духовный тезаурус» личности) и широко «распахнувшейся» открытостью мира. ***Свободомыслие уточняется отмеченной прерогативой в её ценностном исполнении.*** Границей предмета свободомыслия предстает религиозный настрой той части социума, которая выбирает религию и утверждает: «Религия – это всё!». Мы фиксируем здесь важное обстоятельство, согласно которому свободомыслие как многослойная духовность позволяет нам конструктивно наращивать этапы человечности. Обладателями их становятся также те, которые уповают на божье милосердие. Оперируя субъектно-субъектными основаниями (это видно из того, что «открытость мира» существует как таковая исключительно для меня и ни для кого другого – точно так же, как открытость для другого сопричастна к нему и более ни к кому; рассматриваемая субъектность не имеет ничего общего с ненаучным субъективизмом, но является способом постижения ***«Целого Вселенной»*** / Ф. М. Достоевский /, цементирующего разнообразные жизненные реалии высшим человеческим смыслом).

В связи со сказанным мы не забываем и того, что начатое переосмысление стоящих перед свободомыслием проблем человеческой духовности неизбежно корректирует объект и предмет этой дисциплины. Рассматриваемый контекст позволяет увидеть объект свободомыслия в глобализуемой достижениями НТР человеческой духовности (что в общем соответствует вышеизложенному определению объекта свободомыслия), которая всё более

нивелирует специфику регионально-духовных ареалов. Складывается ситуация, под влиянием которой – и мы это отметили – предметом свободомыслия становится *глокализованно* опредмеченная духовность как синтез глобальных и локальных аспектов климата эпохи НТР. Между объектом и предметом устанавливается достаточно прочная связь, до определённой степени позволяющая им меняться местами. Благодаря этому важному обстоятельству свободомыслие обретает широкий образовательный горизонт. Это позволяет ему в отведённых границах осуществлять образовательные подвижки, наделяющие религиозные ценности посюсторонне-духовной атрибутикой, такой, например, как рационалистическое прочтение Библии. Кстати, это уже осуществил **Б. Спиноза** (1632-1677). Такое тем более допустимо, поскольку Книга Жизни слишком много места отдаёт раскрытию хронологически расписанной истории. Происходит действенное примирение разнонаправленных духовных ценностей ввиду того, что все они объединяются усиливающейся толерантностью. Нужно понимать, что человечество широко осваивает положение о недопустимости постоянно дающего о себе знать извечного зла. К сожалению, часто указанная недопустимость «выверяется» очередным выпадом насилия. Тем не менее человечество понемногу отходит от нежелательного прошлого. Остаётся только догадываться, когда оно, т. е. прошлое, исчезнет подобно НЛО. И всё-таки выразим убеждение: такое возможно благодаря совершенствующемуся свободомыслию, когда оно закрепится в качестве нормы духовного общежития. Облагороженное «образовательной страстью» содержание свободомыслия предстанет «открытой книгой» для новой жизни.

Опираясь на сказанное здесь, мы стремимся выразить положение, согласно которому ***свободомыслие – это прежде всего раскрытие духовного потенциала личности,*** которая чужда локальному самоутверждению через так называемое *вольнодумство*. Последнее всегда ограничено: оно смотрит на мир, включая тó в нем, что выражает религиозный настрой: непременно сквозь призму «самоутверждения во что бы то ни стало». Складывается тупиковая ситуация, вызывающая подчас открытое недоверие в отношениях между «вольнодумцем» и «религиозным приверженцем». Свободомыслие завоевывает мир не «штыками вольнодумства», но «общечеловеческим раскладом», когда вживание в мир собеседника позволяет каждому из тех, кто общается с себе подобным, увлечь «оппонента» своей «непроизвольной человечностью». И правда не в том, чтобы убеждать «инакомыслящего» в вашей правоте (а следовательно в его, т. е. инакомыслящего, неправоте или даже неправедности), но в том, чтобы правда безо всякого убеждения в ходе общения овладевала нашими душами и мы приобщились бы друг к другу. Этому учил Иисус Христос, которого мы воспринимаем как великого исторического деятеля – Сына Человеческого (согласно Библии, как мы отметили – Иисус Христос двойственен: он – Богочеловек и Сын Человеческий; для нас, затверждающих наукой светскую духовность, он – повторимся – важен второй ипостасью). Будучи предельно свободомыслящей личностью (свободомыслие Христа вытекает из характера истолкования им Ветхого и Нового За-

ветов: здесь мы присутствуем при рождении нового мира, где господствует любовь и сострадание к людям; новизна, несмотря на ее приобщенность к религии, выступает онтологической предпосылкой действенного свободомыслия), он не просто учил людей, как им жить, но на примере личной жертвенности способствовал выработке его последователями – миллионными массами – принципов всеобщего братства. Как личность вселенского масштаба Иисус Христос выше своего учения (этот факт также подталкивает нас к осознанию личности Христа как вполне свободомыслящей; и – попутно: прорыв во внутренний мир этого человека, кажется, не за горами). Воистину Иисус Христос – употребим по сему случаю броскую поэтическую метафору **В.В**. **Маяковского** (1893-1930) – *«смертию смерть попрал».* Она – метафора – наглядно высвечивает библейское положение: ***«поглощена смерть победою»*** [8, с. 1126]. Рассматриваемая нами сегодня личность Иисуса Христа прежде всего привлекает своей общечеловечностью (ведь собственно религиозность Иисуса Христа представлена сотнями и тысячами версий, из которых каждая настаивает «на верности слову Божию»; отсюда версии вполне усваиваются, коль скоро задавший их многообразие предстаёт глубинно выявленным). Действительно, толкований религиозного учения Христа множество, но инвариант их был заложен – повторимся – возвышенной личностью, которая явно выше всевозможных «пересудов толпы». Об этом свидетельствует «разлив повседнева». …Попытаемся рассудительно подойти к рассмотрению свободомыслия, памятуя о том, что главное в нем – не поиски «огрехов мысли» из среды инакомыслящих, но стремление объединить людей – по образцам великих деятелей человечества. …Сегодня в мире, как мы сказали, развернулась массовая индивидуализация социума, и пример благородных сердцем становится всё более привлекательным для тех многомиллионных страждущих, которые влачат существование под «завалами глобализма». Понятие *«свободомыслие*» было введено английским философом **Д. А. Коллинзом** (1676-1729) в труде *«Рассуждение о свободомыслии»* (1713). Коллинз настаивает на том, что «свободно мыслить о религиозных вопросах является долгом всех людей». (Сделаем ремарку: «свободомыслие» Д.А. Коллинза, сопряженное с «религией», свидетельствует об узком понимании английским философом развиваемого настоящим текстом свободомыслия.) Необходимо критиковать «священные книги», религиозные взгляды. При таком понимании свободомыслия оно сближается с вольнодумством и вписывается в европейское Просвещение Нового времени. Подобно истории религии, свободомыслие также имеет свою историю. Выше речь у нас шла об амбивалентной соотносимости рацио и веры, истоки которой опираются на миф. В мифе – при отсутствии индивидуализации социума – рассудок (разум) и вера выполняют, как мы отмечали, не совсем сходные функции: рассудок удерживает мифосознание границами макромира, вера как бы нейтрализует земные ценности присутствием в ней «потустороннего занебесья». Определяясь перепутьем рассудка и веры, складывающееся свободомыслие особое внимание уделяет сохранению мифа как главного усло-

вия становления социума здесь, на Земле. Отстаивая значимость для человечества земной, посюсторонней, жизни, свободомыслие вместе с тем стремится пресечь «вероисповедные перегибы» складывающейся духовности. Свободомыслие – такая духовность, которая, утверждая «трудную прелесть» земной жизни, осуществляет это за счет преодоления всего того в нашей ментальности, что так или иначе тормозит земным чаяниям социума. Свободомыслие интенсифицирует способности человека к творчеству, и, как мы знаем, в условиях неолитической революции (9-е – 5-е тыс. до н. э.), когда, по словам Ф. Энгельса, стал осуществляться «***закон разделения труда»*** [12, с. 293], повлекший за собой классово реализуемый прогресс, свободомыслие содействовало развитию ***пранауки (преднауки***). Как любой вид научной деятельности, пранаука использовала перспективы рационально насыщенной духовности, оттеснив «на обочину сознания» его «вероисповедный задел». Мощный производственный рывок в условиях неолитической революции, приведший к отделению физической деятельности (собственно труда) от умственной (назовем ее работой), в значительной мере обязан свободному развертыванию разума, не стянутого «вероисповедными путами»: происходит отделение мысли о предмете от ее носителя – данного предмета. Это было величайшим достижением человечества при его переходе от ***покоившейся на традициях культуре*** к развернувшейся производственным и умственным прогрессом ***цивилизации***. Именно свобода развивающейся мысли способствовала становлению хозяйственной деятельности. Однако параллельно обретающей права свободе вера утрачивала широкий жизненный подтекст, и это столкновение разума, на котором взрастало свободомыслие, и веры, сдерживающей разум, вело к тому, что складывающаяся в границах осевого времени религия «прививала» свободомыслию стремление к вольнодумству. Народное творчество активно воспроизводило его традиции. Они ярко свидетельствуют, что земные поступки человека делают ответственным за них не кого-нибудь, но его самого. В ходе развития цивилизации свободомыслие всё более ступает на путь критики религии. Выше мы сказали, что по-настоящему свободомыслие раскрывается в своей внерелигиозной выразимости. Однако мы подчеркнули, что на мифологическом уровне становящееся свободомыслие в значительной мере утверждает разум оттеснением веры. Но осевое время раскручивает феномен религиозности, который складывается за счет своеобразного возрождения веры. Происходит, однако, не возрождение веры, но становление на ее основе религии. Замещая веру, религия выступает от ее имени, и это с неизбежностью подталкивает свободомыслие к тому, чтобы произошло противостояние с религиозностью представителей обыденного сознания. …Генетически свободомыслие может быть представлено *религиозным индифферентизмом*, т.е. как бы безразличным отношением к религии. Считают, что отмечаемое безразличие свидетельствует о лености мысли выразителя религиозного индифферентизма. С этим вряд ли можно согласиться из-за явной незаинтересованности свободомыслящей личности в отношении религии. Известно, что религия – это частное дело ее носителя. И хотя рели-

гия складывается как массовое явление, она – и это мы видим на примере деятельности Иисуса Христа – неизбежно должна получать личностное обеспечение, чаще всего находящее себя пророчествами ее устроителей. Ведь коллективизм религии по времени вызревает параллельно развертывающейся массовой индивидуализации социума. А к этому времени свободомыслие уже взяло мощные обороты – завладело сознанием вызревающей интеллектуальной элиты. Личность Иисуса Христа позволяет нам увидеть, как это некогда происходило. Тогдашние – отдаленные от нас десятками тысяч лет – межчеловеческие связи преимущественно реализовались представительницами слабого пола, выражающими социально значимую устойчивость как важную сторону движения (оно – повторимся – единственный способ существования материальной действительности). Женщины, сотворяя культуру как систему нарабатываемых традиций (предметно затверждающих устойчивость), направляли их на становление моногамной семьи. Обустройством её завершается торжество коллективизма, обретшего предельную значимость женским присутствием. Связанная с индивидуализированной репрезентацией социума семья стимулирует развитие отдельного «персонажа событий». Последнее идет по нарастающей, поскольку на нем держится прогресс. Собственно, он и выражает становление личностного, т. е. творчески обеспеченного, совершенства в индивиде. Благодаря прогрессу, где привилегированную роль занимают мужчины как выразители изменчивости – ведущей стороны движения, складывается – по мужским меркам, или стандартам (и это было выше отмечено), – система общественных отношений. Она надстраивается над социальным уровнем, где женщины, тесно привязанные к домашнему очагу, «продолжают править бал». Формирующаяся двухэтажная социо-общественная система межчеловеческих отношений преисполнена самоотчуждением: воспроизводимые на социальной почве общественные реалии пренебрегают ею, и это создает дискомфорт в жизни всего народонаселения. Разум, действуя по заказу мужской половины человечества, выстраивает классово выраженную «базис-надстроечную иерархию». Но это лишь усугубляет жизнь человечества: делает ее случайной. …Разум, как мы видим, дает частые сбои. Нужно что-то предпринимать. В недрах осевого времени отстаивается институт *пророков*, учителей человечества. Люди этого склада стремятся по-новому повернуть амбивалентную соотнесённость рацио и веры. Тут-то и рождается религия (как видит читатель, мы стремимся разноаспектно раскрыть ее генезис). Она овладевает – сперва немногими, затем подавляющим числом жителей планеты. Иисус Христос наиболее глубоко вник в ситуацию. Он принял единственно правильное решение – выравнять носителей социальных связей (стало быть женщин) и представителей системы общественных отношений (которыми предстала мужская часть социума). С этой целью он применил чудо, тайну и авторитет. Эта «троица» наверняка использовалась и ранее, но лишь христианство придало ей лаконизм постоянной новизны. Прежде всего чудо взрывает разум: «ставит ему пат». В самом деле, можно ли с помощью разума объединить женски схватываемую

социальность и преисполненную мужских достоинств сферу общественных отношений? С помощью разума такое объединение несостоятельно. С помощью чуда оно вполне допустимо, и Христос им воспользовался. Однако чудо – это нечто рационально невыразимое. Зато чудо вполне укладывается в «религиозно выполненное Прокрустово ложе». Христос экспериментирует с рацио и верой и выходит на религиозное обеспечение сложнейшей социальной проблемы – подведение к общему знаменателю несоизмеримых величин: социальных связей и общественных отношений. Отталкиваясь от чуда, Христос апеллирует к тайне. Оказывается, становление упоминаемого знаменателя – «великая тайна есть»: умом ее не обнять, «аршином общим не измерить» (**Ф.И. Тютчев** / 1803- 1873 /). Сыграв на религиозном раскладе тайны и чуда, Христос для их прикрытия обращается к авторитету. Самое примечательное здесь будет то, что авторитет, сближая чудо и тайну, предстаёт в рациональном облачении (ведь его носитель – здесь: на этом вот месте; возможно, это кто-то из нас). Духовность Христа, вскрывая (порождающую религию) веру, одновременно с этим веру-религию «опоясывает» рационально проложенной духовностью. Это и выражает формула: «Чудо, тайна и авторитет». В определенной мере Христос «низводит» свободомыслие до уровня религиозного индифферентизма. Духовность самого Христа можно счесть божественным достоянием. Не оттого ли Иисуса мы прозываем Богочеловеком? Иисус Христос поставил проблему перед свободомыслием: или быть ему – свободомыслию – всего лишь вольнодумством (и тогда ему приходит конец, поскольку завершается оно «отъявленным вольтерьянством»), или достойно – с высоко поднятой головой – сойти со сцены: «приказать долго жить». Есть над чем задуматься свободомыслящим интеллектуалом.

Свободомыслие Сократа и Иисуса Христа. Враждебность «виртуала» «Божественной Первосущности». …На деле Иисус Христос выдвигает программу духовного обновления человечества. Мы знаем, что в античном мире Сократ проделал колоссальную работу в этом направлении. Благодаря творцу *майевтики – искусства наведения* – наша духовность качественно преобразилась: «зависла» саморефлексией. Призыв философа познать самого себя говорил о том, что вскрывались новые пласты присущей человечеству духовности. Сократовская *ирония* как методология раскрытия внутреннего мира человека обосновывала идеальную реальность как причудливое сочетание рацио, интуиции и веры – многослойного духовного конструкта, позволяющего философу выразить внутреннее состояние в сопряжении не просто с реальной действительностью, но также и с содержанием «трансцендента» (т. е. некоего «запредела»). …Трансцендентная реальность у Сократа высказывалась голосом некоего *демона* и улавливалась, используя выражение **Демокрита** (460 – ок. 370 до н. э.), *внутренним зрением*. В целом же Сократ провозглашает торжество разума, которому подчинена «демонология» мыслителя. Сократ вплотную подошел к тому, чтобы выразить меру применимости веры в реализации исследовательской программы по изуче-

нию внутреннего мира человека. Раскрытие его возможно, когда мы применим метод *постижения* (т. е. своеобразного схватывания сущности исследуемого явления) на основе глубинной соотнесенности рацио и веры. При этом, однако, укажем на то, что Сократ не поднимается до осознания чуда, тайны и авторитета как актуального способа воссоединения религиозной веры и рацио. Этот способ, как мы уже отметили, получает действенное выражение на новом социовитке у Иисуса Христа, сумевшего объединить античный рационализм и библейскую эсхатологию в широком постиженческом контексте. …Итак, Сократ возводит свободомыслие на пьедестал древнегреческой духовности, приобщая к рациональному освоению реальной действительности широкий внутриличностный потенциал. «Прививая» к рациональному самовыражению некий «внутренний голос», Сократ явно соприкасается с античной традицией, придающей «внутреннему голосу» значение «зова судьбы». И «внутренний голос», и «зов судьбы» – свидетельства о «дополнении» разума «внерациональными мотивами». Это, однако, ставит свободомыслие Сократа в несколько стесненное положение ввиду того, что его мысль затеняется «демонизацией» (хотя именно Сократ впервые провозгласил разум воплощением подлинной человечности). Мышление Иисуса Христа, наоборот, отталкиваясь от религиозно насыщенных чуда и тайны, выходит на позиции признания авторитета как «призрачной пронзенности мира». Такая позиция Христа связана, по нашему мнению, с его жизненным – границами опережающего отражения – забеганием. Обусловлено сиё тем, что Христос жил будущим как настоящим, и ему казалось, что «царство Божие» уже наступило или вот-вот наступит. Факт собственного распятия убеждал Христа в справедливости такого мнения. Однако время шло, а «царствие» не наступало. Стали ожидать «второго пришествия» Христа: ждут до сего времени… Христос отводит свободомыслие – через признание власти авторитета – к позициям, близким *религиозному индифферентизму*. Это значит, что религия Христа прежде всего воспроизводит запредельное как посюстороннее, и – оказывается: «Царство Божие – внутри нас». Причащаясь к нему, современный человек преодолевает мотивы своего самоотчуждения. Однако спектр свободомыслия Христа достаточно широк, и одно из направлений его (т. е. данного спектра), «провоцируемого» Христом, – *богоборчество* (попутно повторим: антирелигиозный тон свободомыслию задает христианство). Свободомыслие же, как мы выше отметили, прежде всего направлено на раскрытие полноты взаимодействия человека и мира, где религии не отведено ровно никакого места. Богоборчество вытекает из *религиозного скептицизма,* выражающего сомнение в религиозных верованиях. Но что такое сомнение? Его основой служит факт неадекватной соотнесенности сознания индивида с результатами непосредственно-чувственного воспроизведения окружающего мира. Отмечаемая неадекватность вызвана тем, что в нарастающем динамизме жизни наши внешние ощущения не поспевают осваивать всё возрастающий инфомассив, который в рассматриваемой ситуации оборачивается – о чем было сказано выше – инфошумом. Это в свою очередь подталкивает ра-

цио к нежелательному взаимодействию с вероисповедной составляющей человеческой духовности. Известно, что признание Бога связано со складывающейся на базе веры религией. В то же время, беря на себя стремление веры к самовыражению, рацио затверждает структуру убеждений. Основанием их выступает вера, прикрываемая на выходе рациональностью. Поскольку, однако, познание как отражение начинается с чувственной самореализации индивида, отставание ощущений от «бега времени» неизбежно подталкивает субъекта к «виртуализированному присутствию» приграничьем Ойкумены. Одновременно с этим происходит виртуализация самого субъекта, и это выражается тем, что субъект, становясь самостоятельной «монадой», утрачивает интерес к «запредельной данности», выражением которой выступает «Божественная Первосущность». Бог не то чтобы умер (на этом настаивают отдельные персонажи романа Ф.М. Достоевского «Бесы» и подхвативший их идею «смерти бога» **Ф. Ницше** /1844-1900 /), он просто нравственно не волнует указанную виртуализированную «монаду». Если согласиться с тем, что – как было отмечено выше – «царство Божие – внутри нас», то в условиях массовой индивидуализации социума виртуализированная «монада» как субъект деятельности, становясь творцом глобально созидаемой искусственной среды, затверждает себя в качестве ее творца и в связи с этим нарабатывает собственный морально-нравственный категорический императив. …Научно-технический прогресс (НТП) «успешно» обустраивает существование «массово-индивидуализированного социума» в создаваемом «абсолюте виртуала». Эту ситуацию изобразил **Г. Маркузе** (1898-1979) в «*Одномерном человеке*». Складывающаяся «одномерная реальность» просто не позволяет развернуться Богу. Виртуализированная «монада» – сама для себя божество, и каждый спасается как может. Читатель видит: наша эпоха враждебна признанию традиционно сложившегося Бога. Это тем более очевидно, что берущий в обществе принцип плюрализма мнений неизбежно легализует «массового Бога». Это мы видим по деятельности тысяч сект: каждая из них имеет своё «*Верховное Существо»*. И каждый сектант настаивает на том, что «его» Бог – это и есть Бог в «последней инстанции». Так складывается *антиклерикализм* как осуждение притязаний церкви на духовный настрой «свободной монады». Сегодня он не тот, что был до НТР: раньше он действовал с оглядкой на Бога. Теперь же, когда Бог «мультиплицировался», антиклерикализм виртуализированной «монады» выражен в признании ею самой себя в качестве «неприступного бастиона церкви». И виртуализированная «монада» вполне смыкается с *богоборчеством.* Впрочем, перед нами довольно странное богоборчество. Отрицать царящее в мире зло (которое в прежнем богоборчестве было отнесено на счет «вселенского» Бога) «монаде» не под силу ввиду зацикленности этого мира на ней. Однако в себе «монада» зла не находит, т. к. воплощает собою «виртуализированное совершенство». Единственное зло, которое раскрывается перед нею, связано с ее нежеланием выйти за рамки искусственно созданной среды. Замкнувшаяся «монада» подталкивает богоборчество к своеобразной отставке; «превзойденной» предстает и боже-

ственная первосущность. Рассматриваемая ситуация любопытна в том отношении, что мы используем сложившийся в границах свободомыслия аппарат, который сегодня, на наш взгляд, во многом устарел. Касается это и близкого к богоборчеству *религиозного нигилизма.* Последний с порога отвергает религию – как это можно видеть по мировоззрению Ф. Ницше. Считая христианство духовной апологией мещанского социализма, «нетрадиционный философ» противопоставляет ему «сверхчеловека» в облике «белокурой бестии» (объективно выступая против человеческого как «слишком человеческого»). Человек «сходит с повестки дня». В свете опыта Второй мировой войны (1939-1945) это становится предельно понятным. Религиозный нигилизм показал: сбрасывание христианства «с парохода современности» – катастрофа для человечества. Религиозный нигилизм не имеет ничего общего со свободомыслием. Более того, он дискредитирует свободомыслие в глазах «сторонних наблюдателей». Однако религиозный нигилизм не в силах поколебать устои свободомыслия, покоящиеся на ценностях подлинной – в данном случае общечеловеческой – духовности. Свободомыслие также предстает концепциями *пантеизма* и *деизма.* При этом пантеизм (термин пантеизм введен **Д. Толандом** / 1670-1722 / в 1705 г.) отождествляет Бога и мир. Бог здесь «растворяется» в природе, и тогда перед нами вариант натуралистического пантеизма. В случае «растворения» природы в Боге пантеизм обретает мистическую направленность. Рассматривая пантеизм, отмечаем взаимообусловленность рацио и веры в сфере человеческой духовности, когда «посюстороннее» и «трансцендентное» выражают динамику объемного воспроизведения реальной действительности. Благодаря пантеизму человек возвышается, перечеркивая нигилизм. В определенной мере пантеизм – это свободомыслие, обустроенное вечностью (вечность здесь понимаем как возведенную в степень одновременность, памятуя, однако, о том, что одновременность вбирает все три временных среза, а что касается вечности, она все-таки пребывает за пределами «временного измерения»). Свободомыслие в пантеизме – это преодоление внутриличностного раздвоения, которое в обыденной жизни мешает человеку сосредоточиться на самом важном – поиске смысла жизни. Попутно укажем на то, что в пантеизме как разновидности свободомыслия поиски смысла жизни начинают обретать самостоятельное звучание, оставляя за границей доверия разрастающийся буржуазный прогресс. …Со свободомыслием соотносят *деизм*, полагая, что оба понятия выражают внутреннее единство. Поскольку в деизме Бог творит предметный мир, он волен предоставлять ему возможность развиваться по своим – природным – законам. Единство здесь – по видимости – заключается в том, что свободомыслие в равной мере опирается на онтологический статус как божественной первосущности, так и сотворенной ею «земной тверди». На деле, однако, деизм довольно слабо связан со свободомыслием. Прежде всего свободомыслие – это порядочность и честность. Свободомыслие оттого и заслуживает «статус» свободомыслия, что оно является ценностно завершенной системой. Свободомыслие не станет обманываться тем, что «стянутый вечностью» (а стало

быть, вневременный) Бог творит «расставленную временем» природу. «Семь дней творения» – это метафора, выводящая Бога из «вневременного забытья». Слыть свободомыслящим – значит принять Бога и его творение в качестве неделимого целого. Для деизма же Бог – это одно, а его творение – нечто «ускользнувшее» от Бога: пребывает по своим законам. При таком подходе от Бога мало что остается, и деизм даёт зеленый свет развитию науки, которая уже в наши дни обретает «божественный окрас». Это видно по тому, как наука, став основной производительной силой общества, создала «новую реальность» – глобально сконструированную искусственную среду. И если за людские грехи Бог в свое время наказал человечество всемирным потопом, то, «приняв традиции Бога», нынешняя наука, создав искусственную среду, подтолкнула человечество к краю бездны. Повторяя отдельные «поступки» Бога, наука вовсе не выглядит божественной: ее левая рука не ведает, что творит правая (наша критика религии направлена на становление ее человеческого совершенствования). Свободомыслие – как это представляется нам – не тождественно деизму главным образом потому, что последний взял на вооружение концепцию безнравственного овладения самой широкой аудиторией. Ослепленное наукой европейское сообщество утверждается Просвещением (XVII-XIX вв.) с его «главным имиджмейкером» **Вольтером** (1694-1778). Идеолог евродуховности выдвинул броский лозунг «Раздавите гадину!» – католическую церковь. Однако религию он не тронул и наметил вехи ее замещения так называемым *вольтерьянством* – по видимости свободомыслием. Однако вольтерьянство не может быть уподоблено свободомыслию из-за его тупиковости или – применим термин **А. Камю** (1913-1960) – абсурдизма. Считается, что лидером свободомыслия в XVIII в. стал атеизм.

Атеизм как «светская религиозность». «Атеизм» значит «отрицание бога», и это отрицание по восходящей линии достигает наших дней. Однако в какой мере свободомыслие может быть приравнено к атеизму? Вопрос поставлен, и ответ на него – однозначный. Атеизм, как известно, складывается с момента становления религии – с уже отмеченного выше осевого времени. Он выступает в качестве реакции на религиозную духовность. Это, очевидно, связано с тем, что вера, которая, как мы говорили выше, всё более оттеснялась разумом – почувствовала в становящейся религии заместителя собственных стремлений. И это свидетельствовало о том, что происходит подмена содержания веры ее своеобразным суррогатом. По крайней мере так это могло показаться верующему представителю складывающейся цивилизации. Но оно так и происходило: религия плавно замещает веру, и создается впечатление, что религия – и есть вера. С утверждением социального института церкви эта установка находит широкую общественную репрезентацию. Атеизм стремится преодолеть религию и занять ее положение в границах человеческой духовности. Атеизм, следовательно, столь же «религиозен» (и это слово мы здесь закавычиваем), как и сама религия. Тогда не всё ли равно для веры, чем она заменена – собственно религией или же атеизмом? Оказывает-

ся, что не всё равно. Выше мы пытались показать «увлечение» веры «запредельной реальностью» и то, как это уводило «раннего человека» непосредственно от земной жизни. На преодоление этого – «отвлеченного» – человеческого состояния набирающий научную силу разум, опираясь на практический повседнев, положил много сил: человек «приучился» быть «сыном Земли», т. е. тем, кто убежден: счастье – это жить «в родных пенатах», а после смерти пребывать «там». Постепенно овладевая верой, разум настраивал её на посильное приобщение к земноданности. Вместе с тем он не особенно противился «трансцендентным завихрениям веры». Как показала последующая научно сорганизованная практика, «феномен трансцендента» послужил разуму средством для раскрытия микромира (ведь микромир есть нечто потустороннее по отношению к макромиру, являющемуся для нас родным домом). Нужно также сказать, что в интересах разума было приблизить насыщенную верой «трансцендентность» к разумно расположенной «посюсторонке». Но главное, чем атеизм оказался для разума предпочтительнее веры, состояло в том, что он как «земная религия» эту свою религиозность отыскал в науке. Для атеизма наука является тем богом, который своим всесилием райски обустроит планету. Так оно и случилось и к чему привело, нам сегодня хорошо известно: человек в бóльшей мере, чем прежде, оказался закабаленным – на сей раз техносферой. …Религия – мы видим это – имела все резоны на существование, поскольку тормозила глобальному развертыванию разума. В то же время она, подменяя веру, подталкивала ее, как мы уже отметили, в сторону «иллюзорно-компенсаторного замещения сущего», и это негативно влияло на психику человека, ввергая ее в стрессовость. Вера конечно же никогда не желала с этим смиряться и ждала своего часа для высвобождения из-под власти религии. Атеизм стал здесь первым шагом по пути очищения веры от религии. Кроме того атеизм, как мы сказали, – тоже разновидность религии, пусть и нежелательная с позиций «аутентичной» (т. е. подлинной) религии (атеизм – повторим по ходу изложения – есть светская форма религиозности). Сделав ставку на науку, атеизм усилил позиции рационально воспроизводимого материализма. О том, что современный «средний человек» является стихийным материалистом, свидетельствует факт его двоеверного самовыражения – присутствия языческого начала в казалось бы абсолютно религиозном ареале нынешнего православного христианина. Но ведь язычество – продукт дорелигиозных времен, обусловливающий становление стихийного материализма. Свободомыслие, как нам представляется, вносит вклад в рассмотрение сложившейся, непростой ситуации. Прежде всего отметим, что свободомыслие способно увидеть в религии важный этап становления общечеловеческой духовности. В этом отношении свободомыслие неизбежно соотносит религию с атеизмом. Это нужно для того, чтобы показать: религия и атеизм произрастают на «ничейной» между разумом и верой земле. Но эта земля лишь до поры до времени может оставаться «ничьей»: когда-то это прекратится. Оттого свободомыслие оба упоминаемых среза духовности рассматривает в их исторической обусловленности. Нам важно

подчеркнуть: свободомыслие, воспринимая атеизм как сопряженную с религией форму духовности, отнюдь не соотносит себя с ним. Этому мешает то важное обстоятельство, согласно которому атеизм, зацикливаясь на отрицании религии, старательно занимает ее место: поступает вовсе не демократично, но как бы даже авторитарно. Всё это ни в коей мере не присуще свободомыслию, обладающему строго выверяемым историческим чутьем. …Продолжаем характеризовать присущие свободомыслию функции. Свободомыслие в отношении религии проявляется также *скептицизмом, антиклерикализмом, натурализмом*, *светским гуманизмом* и рядом других позиций. Подчеркнем: мы вынуждены при рассмотрении свободомыслия выходить за рамки его непосредственного отношения к религии. Это связано – повторяем – с тем, что свободомыслие принадлежит всему духовному пространству субъекта, а не какой-то одной, пусть и актуальной его составляющей.

«Свободомыслящая» направленность мифа. При этом мы вспомним, что введением в свободомыслие служит миф. Существуя с незапамятных времен, первобытное человечество духовно определялось мифом (хотя говорить о том, что это такое, – довольно затруднительно). Миф включает универсальный детерминизм, универсальную логику, а также универсально воспроизводимую систему ценностей (из которой впоследствии развернется этика с ее морально-нравственным, а также аксиологическим обеспечением). Как духовное выражение первобытного коллективизма, где «инстинктивный человек, дикарь, не выделяет себя из природы» (**В.И. Ленин** / 1870-1924 /) [4, с.85], миф постепенно сходит на нет в процессе замены культурно обусловливаемого коллективизма моногамно воспроизводимой семейственностью. Семья как специфический носитель формирующейся к этому времени социальной формы движения материи закладывает основы впоследствии приобретшей широкое – выше мы говорили об этом – звучание массовой индивидуализации социума. Развертывается, как тоже было упомянуто, неолитическая революция при опоре на великое разделение труда. Здесь главную роль играет отступление умственной деятельности от собственно труда в его физической целеположенности. Если эпоха мифа, выраженная культурой, преимущественно «примеривалась» системой нарабатываемых традиций, то время разложения мифа и связанного с этим периодом становления цивилизации характеризуется усиливающимся прогрессом, ею себя утверждающим. Цивилизация определяет становление человеческой духовности. Миф – это преддуховное состояние социума. Духовность реализуется исключительно на индивидуальном уровне и заявляет о себе человеческой свободой. Процесс отделения мысли от ее предмета заложил основы теоретической деятельности как таковой. Мысль, придав индивиду «необыкновенность выражения», способствовала развитию полифункциональной духовности. Отметим также различие между женским и мужским видами духовности. Женская духовность, вытекающая из устойчивости как системы традиций, может быть охарактеризована как мудрость (о чем также выше было сказано); оперирующая

изменчивостью мужская – в качестве рацио (т. е. рассудка, разума, интуиции…). Женской духовности, как и мужской, присущ рацио, но ведущим началом в этом «тандеме» – как выше было подчеркнуто – выступает мудрость. Мужская духовность также наделена мудростью, но превалирует здесь рацио. В целом женский и мужской уровни духовности – комплиментарны, т. е. диалектически сопряжены. Отмечаемая сопряженность высвечивает свободомыслие как претворяемую рациональность контекстом мудрости. Повторяя это (высказанное выше) важное положение, мы усиливаем социальный статус свободомыслия: выверяем его образовательными новациями. Благодаря этому становящееся мифонасыщенною зарею человеческой духовности свободомыслие, избегая «социальную неадекватность», преисполняется возвышенной общечеловечностью: оно оперирует всеми складывающимися срезами человеческого «Я», включая тот, что воплощает собою религиозность. Направленное на удержание всего духовно ценного, что наработано на протяжении мировой истории, свободомыслие отбирает те крупицы из арсенала человеческой духовности, опираясь на которые складывается актуальная для нашего времени картина толерантно насыщенного будущего. Отсюда практическая значимость свободомыслия связана с тем, чтобы предостеречь человечество от опасностей глобального динамонеравновеса.

Вклад свободомыслия в объединение разных видов духовности. Осознавая опасность надвигающихся угроз, свободомыслие использует свои сильнейшие стороны и ведущую из них – стремление осуществить структуризацию всех видов духовности, подчинив их главной цели современности – становлению мирообъемлющей общечеловечности. Работа эта связана с использованием синергетического подхода с его «бифуркационным настилом». Речь в данном случае идет о том, что, ввиду необычайного сжатия социально претворяемого времени, задача по сохранению и воспроизведению толерантности может быть неожиданно решаемой тем видом духовности, который в данный момент окажется наиболее предпочтительным. При этом упускание актуального для спасения человечества момента может быть весьма неожиданным. Как мы уже говорили, человечество в своей природной соизмеримости весьма отстает от достижений НТР, вдохновленной «возвышенной духовностью» (закавычивая «возвышенную духовность», подчеркиваем нежелательность ее отрыва от «телесно-природных детерминантов»; тем не менее она с завидной устойчивостью стремится их преодолеть). Последняя, ведя вполне независимый образ жизни, уже мало обращает внимания на материального носителя. Современная духовность своего ближайшего родственника скорее находит в созданной не без её непосредственного участия глобально «удущающей» искусственной среде. Но мы знаем, что не все срезы человеческой духовности участвовали в этом «суперсовременном проекте». Активность проявлял преимущественно рацио; вера оказалась слабо задействованной из-за «увлеченности» «запределом». Сложившаяся с ее помощью религия, используя «трансцендент» и «посюсторонку», выступила посредником

между рацио и верой с той, однако, особенностью, согласно которой и рацио, и вера сохраняют паритет в присутствии религии. Эта тенденция пришла к нам из Средневековья; и религию можно понять: в Средние века ей удалось объединить по крайней мере европейское человечество принципами божественного совершенства. Но тогда человечество выглядело сословно-коллективистским. Ныне оно преимущественно индивидуализировано. Отсюда христианство, сохраняясь в целом границами трех основных конфессий, «рассыпается» массой сект, религиозных направлений. Религия не играет прежней цементирующей роли. Она сама взывает о помощи – свидетельством тому служит материальное укрепление института церкви, приобщение священнослужителей к светской духовности, представленной современной наукой. Последний пункт разберем подробнее. Известно, что, к примеру, европейская средневековая наука являлась не чем иным как способом угадывания в событиях земной жизни «актов божественного творения». Элементы научности здесь, конечно, содержатся. Вместе с тем «угадывание» прежде всего соотносимо с «чудом», «тайной» и в какой-то мере с «авторитетом». «Наука», приобщаясь к вере, разгадывает «тайну». «Наука» оказывается подчиненной «тайне», а не исследовательской программе с ее теоретически выстроенным познанием. «Сотворенный» Богом мир не обременен научными программами, и если они складываются, то в качестве приложения к раскрываемым «тайнам». Философия, выступая в Средние века «служанкой богословия», с позиций реализма узаконивала с позволения сказать подобную науку. Новое время пробило брешь в схоластической картине мира**. Г. Галилей** (1564-1642), **Ф. Бэкон** (1561-1626), Р. Декарт, другие ученые и мыслители поставили науку на опытную основу: придали ей «земновыраженный облик». Такой подход к науке позволил ей освободиться от религиозной заангажированности, и это содействовало философски-деистическому «отодвиганию» религии за пределы рационально претворяемой духовности. Со временем идеологи церкви вынуждены были принять складывающийся статус научного миропонимания, но продолжали настаивать на его сопричастности к религиозному сознанию. Однако разрыв между наукой и религией приобретал «антиномическую несовместимость» – даже независимо от того, что многие ученые предавались религии. Религия по отношению к науке стала играть незавидную роль, что особенно заметно по современному *креационизму* (т. е. доктрине, рассматривающей мир как божественное творение). Сказанное, конечно, свободно от утверждения, будто наука, «запустившая» «глобалистику», во всем права. Но следует настаивать на том, что наука вскрывает обреченность религиозного мировидения. Религия сохраняется, и никто не скажет, что ее ожидает в будущем. Но сегодня религия интересует человечество в совершенно ином контексте. Нам следует показать место религии в обеспечении того толерантно-духовного настроя, без которого современному человечеству никак не обойтись. Религии вовсе ни к чему заниматься наукой. Для нее, как мы видим, существуют вещи поважнее. С наукой же справится научная философия, которая нынче, переживая кризис, навер-

няка выйдет из него окрепшей. Очевидно, встающая проблематика в первую очередь мобилизует потенциал свободомыслия для рассмотрения сложнейшей глобально неопределенной ситуации. Конечно, говоря о современной церкви, отметим как положительное начало приобщение к ней церковной паствы. В свою очередь это может свидетельствовать о том, что обслуживаемая институтом церкви религиозно преломляемая наука со временем предстанет «культово сосредоточенной». В таком случае свободомыслию остается принять это к сведению и содействовать подведению религиозной духовности под «светские очертания». Осуществить это в условиях нарастающей виртуализации социума не представляется чем-то из ряда вон выходящим.

Структурная претворенность свободомыслия; его информационная поддержка. Продолжая выявлять специфику свободомыслия, мы осуществляем это путем его структуризации. Структура свободомыслия представляет собою взаимодействие таких компонентов как: вторая сторона материалистически решаемого основного вопроса философии (первая сторона его характеризует в целом содержание философии, и свободомыслие как вполне определенный срез философии в снятом виде вбирает содержание основного вопроса; это показывает сопричастность свободомыслия к его материалистическому решению); андрагогически насыщенное образование как условие постоянной саморефлексии феномена свободомыслия (андрагог – уточним данное нами выше содержание этого понятия – взрослый человек, занятый самообразованием как творчеством на «всю оставшуюся жизнь»); факт виртуализации непосредственно отражательной деятельности индивида, имеющий в основании амбивалентную соотнесенность «внешнеощущаемого и внутреннеощущаемого раскладов индивида», опираясь на которую свободомыслие оказывается способным контролировать вероисповедный срез человеческой духовности, освобождая его от религиозной завербованности; способность его (т. е. свободомыслия) – при опоре на «фактор андрагогичности» – быть в постоянном поиске истины; соотнесенность «поля свободомыслия» с практикой повседнева – критерием дискурсивно воспроизводимой истинности, которую призвано выражать свободомыслие. Воспроизводя современные духовные искания, свободомыслие настроено на самореализацию с позиций изменчивости как ведущей стороны осваиваемого им движения. В итоге свободомыслие приоткрывает завесу над ноосферным будущим с его обретающей силу актуализующейся духовностью. Предлагаемая характеристика свободомыслия разрешает нам несколько содержательнее, чем это было до сего времени, выявлять специфику этой теоретико-философской дисциплины – в зависимости от соучастия сопрягаемых (и в определенной мере отождествляемых) с нею дисциплин (*деизм, нигилизм, пантеизм, материализм, атеизм*…). В свою очередь это позволит увидеть в религии – помимо традиционных – отдельные мотивы, связанные с переоценкой – под влиянием «глобалистики» и новой расстановки общественных отношений – многовековых норм поведения (таких как «семейные узы» и свобода индивида в условиях

тотального самоотчуждения, взаимосвязь полов и проблема поколений, демократия и либерализм…). …Как уже было сказано, духовной зарей человечества предстал миф – воплощение коллективных интенций первобытных людей. С позиций мифосознания мысль о предмете и предмет мысли тесно переплетены (поскольку, как мы помним, мифосознание – лишь предсознательный этап человеческой духовности): они образуют неразложимое единство. Лишь позже (как об этом говорилось выше), со времен неолитической революции, когда индивидуальное начало становится ведущим по отношению к преодолеваемому первобытнообщинному коллективизму, мысль о предмете начинает «отслаиваться» от самого предмета. Это свидетельствует о разложении мифа. Включая универсальный детерминизм, миф, который в условиях цивилизации сходит на нет, постепенно трансформирует его (т. е. детерминизм) в систему причинно-следственных связей. Она определяет зарождающуюся науку (пранауку), которая впоследствии обретает современный облик. Это – основная линия, превращающая пранауку в стройное научное здание. Но есть и другое направление эволюции пранауки, связанное с развертыванием знания на обыденном уровне. Следует заметить: обе линии тесно взаимосвязаны – обыденное знание влияет на его научный уровень. Что касается науки, она – особенно в современных условиях – оказывает сильное воздействие на климат эпохи, вбирающий самую широкую обыденность, включая духовный повседнев. Пранаучный этап развития науки определен длительным – несколько тысячелетий – временн***ы***м интервалом. Выше мы попытались раскрыть его содержание в зависимости от того, как рацио, оттесняя на задворки сознания веру, прививал человеку склонность к земной жизни. Эта завербованность посюсторонностью имела для него решающее значение: человек стал ощущать себя не гостем, но хозяином жизни. Чувство хозяина складывалось в нем благодаря труду, со временем, как мы отметили, разделившемуся на физическую деятельность и на работу, связанную с превалированием в этом виде деятельности духовного начала. Уместно, как мы думаем, указать здесь на то, что обыденное сознание, «распыленное» «мелочами жизни», невольно вбирает «трансцендентные компоненты»: оттачивает внутреннее зрение. Иметь его, значит, оказывать воздействие на наш разум. Это еще раз подчеркивает глубокую внутреннюю связь между обоими направлениями вышерассмотренной научности. В ее становлении особая роль принадлежит такому важному аспекту первобытнообщинного мифа (по ходу изложения укажем на то, что за пределами первобытнообщинного строя миф не реализуем ввиду его «коллективной выверки»; впрочем, далее мы станем говорить о мифе, но уже в его ноосферном измерении) как системе ценностных реалий (выше о ней уже было упомянуто), которые со временем усилят «научный этос». В ходе становления цивилизации детерминистская составляющая мифа и его ценностный срез осуществляют важную работу по формированию современного человечества. Происходит это благодаря их сопряжению в процессе все более совершенствующегося труда (под совершенствующимся трудом мы понимаем человеческую деятельность по передаче

трудовых функций становящемуся машинному производству; конкретно это свидетельствует об отчуждении труда от его носителя и о том, что сам этот носитель труда, отдавая трудовые функции машине, со временем физически деградирует / феномен «головы профессора Доуэля» писателя **А.Р. Беляева:** 1884-1942 /); отсюда важной проблемой сегодня является возвращение труда его исконному носителю – современному человеку (речь преимущественно идет о представителях сильного пола, поскольку женщины постоянно трудились, и труд их претворялся становлением новых поколений землян). …Продолжим изложение по становлению человеческой духовности. Она, как мы это попытались показать, формировалась на пересечении универсально репрезентируемого детерминизма и системы складывающихся ценностных реалий на начальной стадии обретения общественными отношениями перспектив подлинного самовыражения. Находя в мифе истоки своего роста, сама эта духовность не тождественна мифу, поскольку, повторяем, миф уподобляет мысль о предмете с самим этим предметом. Насыщенный традициями миф тяготеет к логике жизни, раскрывающей ее как что-то актуально устойчивое. Без устойчивости миф не в силах осуществиться – он тут же рассыпается: сходит на нет. Мысль же, как известно, – это претворенная изменчивость (так, великий философ древности **Фалес** / ок. 625 – ок. 547 до н. э./ подчеркивал: «Быстрее всего – мысль, ибо она бежит без остановки» [11, с. 103]). «Высекаясь» об устойчивость, она приобретает полную самостоятельность – фокусом становящихся межиндивидуальных связей. По времени это соответствует начавшейся – в рамках развернувшейся цивилизации – массовой индивидуализации социума (т. е. ее – цивилизации – начальному этапу). Будучи индивидуально репрезентируемой, духовность прежде всего ориентируется на рацио как условие посюстороннего самоутверждения индивида (и общества). Отталкиваясь от мифа, духовность определяется благодаря универсальному свойству материального мира – отражению. Она заложена в информации – «отраженном разнообразии» (**А.Д. Урсул** / р. 1936/) [10, с. 177], – которая осуществима благодаря изменчивости как ведущей стороны движения. Из-за открытости мира, наступающей для каждого из нас – как было сказано – с момента появления на свет, информация интенсифицируется. Это способствует тому, что мы довольно прагматично воспринимаем информацию – с выходом на собственно рациональное ее развертывание. В таком случае, однако, информация перестает быть информацией, претворяясь знанием. Знание связано со становлением рацио, который стимулирует появление духовности. Последняя, ассоциируясь с человеческим знанием, привязывает индивида к упомянутой открытости и как бы надстраивается над человеческим существованием. Создается впечатление о «неотмирной пролонгации духовности» с её неким «запредельным» источником. Этот «запредельный» источник – реально сорганизовываемая отражением информация. Связывая информацию с изменчивостью как ведущей стороной движения, нам хотелось бы раскрыть природу этого удивительного явления. Подчеркивая, что информация – это не материя и не энергия, основатель теории ин-

формации **К.Э. Шеннон** (1916-2001) сделал отрицательное ее – информации – определение. Становится очевидным, что информация, соотносясь с материальным носителем, им не является и выступает надстроечной характеристикой движения как способа существования материального мира. Можно полагать, что информация является результатом взаимодействия между устойчивостью и изменчивостью, и в таком своем выражении она несомненно материализована. Однако материализация вскрывает лишь причастность информации к движению. Нам же надлежит сказать что-то существенное о самой информации в ее затверждённой субстанциальности. Рассматривая субстанциальность информации, мы прежде всего соотносим ее с отражением, находящимся, по выражению В.И. Ленина, в «фундаменте самого здания материи» [3, с. 40]. Информация, вскрывая динамику отражения как универсального атрибута материального мира, прочерчивается свойством реализующегося отражения. Это значит, что она, включаясь в отражение, осуществляет его структурирование. Но что значит проструктурировать атрибут, выражением которого служит отражение? На наш взгляд, такое структурирование может быть сведено к обеспечению атрибута способностью к трехуровневой – по вертикали – активности. И тогда отражение предстает как механическое (нижний уровень), кибернетическое (средний уровень) и опережающее (верхний уровень, на котором информация оборачивается инобытием, следовательно – в данном случае – знанием). Мы видим, что информация, реализуемая исключительно в рамках отражения, делает его содержательным в том отношении, что, заставляя прятаться за себя (т. е. за информацию), деструктурирует фактом собственной активности. Информация как сконцентрированное свойство атрибута, т. е. отражения, на время своей работы выводит его из сферы действия, и оно как атрибут, растворяется в собственной функции, т. е. в информации. Сказанное позволяет уточнить наши представления об информации. Характеризуя информацию как свойство отражения, мы замечаем, что благодаря ее сопричастности к нему, информация выступает источником новизны (т. е. знания). Информация обладает неповторимостью как чем-то таким, благодаря чему происходит ее неизбежная знаковая аккумуляция. В знаке информация накапливается, и становится возможным ее всестороннее использование. Наиболее успешно это осуществимо в социально организованной системе, где информация, будучи задействованной опережающим отражением, структурируется как нечто такое, благодаря чему она вновь оборачивается отражением. Но теперь оно рисует конкретные перспективы становящемуся социуму. Структура информации, как это можно видеть, знаково очерчена, и это свидетельствует о том, что структурированной информация становится в случае ее знакового охвата в границах кибернетического отражения реальной действительности. Выходит, информация структурируется уровнями собственно отражения. Определяя отражение, информация осуществляет свою структуру; ею становится показанная выше проструктурированная отражательная «вертикаль». Можно сделать предположение о том, что отражение – атрибут материи, – оперируя информацией

как собственным свойством, неизбежно «стирается» за счет своего функционального преломления. Из сказанного следует, что отражение сопричастно к устойчивости, и только информация, трансформируя его как атрибут в свойство, делает возможным перевод отражения в сферу изменчивости с целью придания ему динамонаправленности. Благодаря этому отражение – под влиянием информации – в целом заполняет движение как способ существования материи. Определяемая изменчивостью структура информации уловима благодаря атрибутивности отражения, чаще всего приурочиваемой к устойчивости. Последняя позволяет увидеть в атрибуте перспективы, реализуемые динамизмом изменчивости. Изменчивость надлежит рассматривать в качестве такого носителя информации, благодаря чему отражение как атрибут материи становится преисполненным знанием. Такое достижимо с привлечением целеполагания как опережающе-отражательного конструкта. Выводя отражение на динамическое развертывание, информация содействует адекватному воспроизведению реальной действительности как отраженного разнообразия. Рассматривая информацию в предлагаемом ракурсе, мы раскрываем ее природу на стыке устойчивости и изменчивости и даем понять: информация заключена в движении, и оно выступает ее природной основой. Опираясь на информацию, движение умело оперирует диалектикой устойчивости и изменчивости, и суть этой диалектики вскрывает информация как всеохватное свойство реальной действительности. Информация, следовательно, «попечительствует» над важнейшими проблемными ситуациями предметного мира, такими как: определение перспектив его совершенствования переводом отражения с кибернетического на опережающе-отражательный уровень (это соответствует тому, что кибернетически застопоренная информация сживается с «приютившим» ее знаком; знак открывает для информации переход на уровень опережающего отражения, где осуществляющееся оперирование ею переводит информацию в знание); преодоление естественно-природных бифуркационных «зазоров» уточняющими «ремарками» закона отрицания отрицания (имеется в виду положение, согласно которому создающая тягостную неопределенность / в реализации системой каждого следующего ее шага / бифуркация преобразовательной человеческой деятельности адекватно выверяема законом отрицания отрицания, т. к. этот закон, содержащий двойное отрицание, придает бифуркационной неопределенности вполне внятный характер диалектического снятия – пределами действия указанного закона двойного отрицания; здесь же отметим: неопределенность «бифуркационной самодеятельности» – это не что иное как результат неупорядоченности наших научных убеждений, всё еще бессильных соотносить знание и веру); стремление современного человечества, опирающегося на создавшийся из «первоначального клубка информации» – в условиях НТР – чудовищный инфомассив, заставить его – при соответствующей «рацио-практической обкатке» – подтянуть «глобалистику» к интересам основной массы человечества (речь идет о том, что «сооруженная» самим же человечеством глобально «насыщенная» искусственная среда – это петля на его

шее, и необходимо приложить информационно обеспеченные усилия для «приглушения» «глобального динамонеравновеса»); обеспечение – посредством синергетики – гармонизации существующего инфомассива для точечного (на первых порах) прорыва в ноосферу (раскрывая данный тезис укажем на то, что по мере обустройства ноосферной формы движения материи информация начинает приобретать «знаниевый сюрприз», достигаемый интенсификацией связей между кибернетическим и опережающим уровнями отражения); выведение на передний план – по крайней мере в рамках социальной формы движения материи – изменчивости как ведущей ее (т. е. социальной формы) стороны (опять-таки по ходу изложения укажем на то, что лишь в наше время – под влиянием информатики и компьютеризации науки – вскрыт статус изменчивости как математически обосновываемого среза реальной действительности); обеспечение гармонически выверяемой жизнедеятельности социума путем диалектически продуцируемой его численности (роль информации видим в том, что она, «очеловечиваясь» становящейся ноосферой и будучи, как уже отмечалось, результатом отраженного разнообразия, оказывается привлеченной к рассмотрению государственно-планетарной демографической политики). …Информация в глобализующемся мире обретает необычайную значимость ввиду массовой индивидуализации социума, когда обозначился разрыв между индивидом и коллективом (который все более заслоняется от каждого из нас разрастающейся искусственной средой). Обреченный на покинутость, предоставленный самому себе человек интенсифицирует виды саморефлексии, и это помогает ему открыться «запасными путями» для самосохранения в «мире сем». Обретаемая индивидом информация становится «трубным гласом» во Вселенную. Это обстоятельство опоясывает «незашоренную» личность «прелестями» «безграничной свободы» (закавыченное словосочетание – метафора: безграничной свободой мы можем оперировать лишь «подспудно»: на уровне фрейдо-психоаналитического id). На пересечении пусть «безграничной», но свободы и свободы «обыкновенной» (под нею мы вослед Б. Спинозе видим «познанную необходимость») складывается объективное по содержанию и общечеловеческое по форме наше с вами, уважаемый читатель, свободомыслие. Оно не приемлет уступок несвободе, т. к. опирается на уже осуществленный личностью выбор. Принимающий «демократическую цикуту» семидесятилетний старец Сократ, зависающий Голгофой молодой, обаятельный Иисус Христос, в беспримерных страданиях отдающая жизнь за Советскую Родину и попирающая своим уходом из жизни злую смерть, вечно юная – восемнадцатилетняя святая **Зоя Космодемьянская** (1923-1941), – все они выразили муки свободы. Что может быть выше этого! Да и то сказать: свобода – непосильная ноша: она даётся избранным. Ф.М. Достоевский в «*Легенде о Великом Инквизиторе*» (роман «Братья Карамазовы») живописует отказ от свободы сильных мира сего, хотя, казалось бы, им-то как раз сподручнее придерживаться свободы. Но свобода и богатство несовместимы. Свобода возвышает человека, богатство ставит его в ситуацию самоотчуждения и, следова-

тельно, несвободы. Курс свободомыслия направлен на то, чтобы приоткрыть окно в сторону свободы, предоставить ищущему ее возможную духовную поддержку.

Специфика народного свободомыслия. Как мы помним, человеческая, пусть и коллективно воспроизводимая, духовность начинается с того периода первобытного существования социума, когда последний, перевалив грань стадности, выходит на «коллективистскую площадку». Это свидетельствует о том, что, сотворяя культуру, представитель становящегося вида Homo Sapiens обретает также коллективно осуществляющуюся духовность. Первобытный миф (а миф только и может существовать на первобытной стадии становления социума, и в современной действительности «миф» – это клише «масскульта» с его упором на деградацию собственно личностного начала в человеке; но перспективы ноосферного мифа – о чем было сказано выше – весьма примечательны) являет собою, как мы уже отметили, некую преддуховную ситуацию, когда – при опоре на миф – происходит становление человеческой индивидуальности, но самой индивидуальности пока нет. Эта индивидуальность лишь вызревает в ходе цивилизационного становления общества. С началом великого разделения труда складывается, как уже было сказано, собственно духовность, и индивид вполне определенно заявляет о себе. Вглядываясь в коллективное целое, индивид усиливает личностный статус, и способом теперь уже духовного общения индивида и коллектива является складывающийся фольклор, рассматриваемый нами в самом широком смысле. Это, в частности, значит, что фольклор включает отголоски мифореальности. Выражением их становится то, что может быть отнесено к героизированию прошлого, которое более или менее отчетливо просматриваемо человеком наступившей цивилизации. Ведь представитель цивилизации начинает себя ставить на главное место в духовно-творческом процессе, и этим обусловлена героизация начально-цивилизационного этапа осмысления реальной действительности. При этом героизации прошлого чаще всего соответствует ситуация, согласно которой герой по обыкновению творит вселенную, поскольку оказывается, что он как таковой иначе вряд ли утвердится землею. В греческой духовности мы находим это – борьба богов и титанов – в противостоянии (изначально существующего) хаоса и (рождающегося в борьбе с ним) космоса. Отмечаемая борьба есть не что иное как раздвоение внутреннего мира становящейся личности, обретающей себя путем разрешения внутреннего противоречия, связанного с ее социализацией. По сути героический срез фольклора свидетельствует о трудностях становящегося коллективизма в его привязке к «индивидуально-личностному амплуа». В греческой мифологии это наблюдаем в случае с Антеем. «Отказ» Антея от коллективизма (насильно произведенный Гераклом) наделил его безысходом. Отметим также наслоения антропоморфизма в фольклорной героизации личности, стремящейся прикрыть им свою исключительность. Будучи результатом цивилизационных устремлений, фольклор вместе с тем поддерживает мифотра-

диции и, следовательно, направлен на защиту уже существующих культурных ценностей, доставшихся цивилизации от еще недавно главенствующего первобытного коллективизма. Этот коллективизм, будучи «братски сцеплённым», отражает сопричастность «первобытного коммунизма» к реально становящемуся равенству. Так если взглянуть на русское народное творчество, преисполненное «антропоморфических нюансов» (что явно говорит о его архаических корнях), в нем постоянно присутствует желание обезопасить первобытный коллектив от внешних угроз, таких как «природные наваждения», «враги», «чары бабы Яги», «хитрость зверей»… Эти же обстоятельства постепенно выводят на особое место отдельных представителей «первобытнообщинности», становящихся её лидерами. Поступки конкретных персонажей – например сидящего на печи крестьянского сына Ивана (проигрывающего свои проделки «по щучьему велению да по моему хотению») – вполне утопичны. Оттого они мало соотносимы с реальным положением дел, и это служит показателем неприменимости в условиях крепнущей цивилизации первобытно-общинного – коллективистского – наследия. Становится очевидным: народ не приемлет таящегося в нем утопизма, и этим обусловлено его свободомыслие. Оно в данном случае заключается в том, что народная мудрость, осознавая архаичность первобытнообщинного коллективизма, приобщается к принятию так называемой цивилизационной парадигмы с усилением в ней складывающейся индивидуальности. Свободомыслие здесь оттачивается критикой усиливающегося индивидуализма как нормы жизни человека в условиях «крепнущей социоклассовости». Но как понимать это народное свободомыслие, когда его коллективная составляющая прежде всего направлена на то, чтобы выразить неприятие существующего положения дел? Другими словами, почему это сознание противостоит индивидуализации общественной жизни, коль скоро последняя отвоевывает широкое поле жизнедеятельности? Дело заключается в том, что, будучи коллективистским, народное сознание отрицает разрастающийся индивидуализм, ведущий к утрате социальной защиты человека труда. Однако коллективистское сознание, оставаясь обыденным, не в силах осуществить интеллектуальную рефлексию по поводу усиливающегося прогресса. Прогресс же, как известно, носит универсальный характер и оказывается пригодным для всего общества, включая широкие слои населения. Они-то и передают образованным защитникам право говорить от имени простых людей; и народное свободомыслие, сохраняя свои позиции, вместе с тем укрепляет их за счет индивидуализирующегося свободомыслия со стороны тех конкретных выразителей народности, кто, встав на защиту общественных интересов, усиливает критику социальной несправедливости. Дело оборачивается так, что довольно часто объектом критики становится религия. Это обусловлено тем, что она, стягивая воедино интимную сторону человеческого «Я» и внешние по отношению к нему социальные реалии, не в силах определить местоположение человека в мире. Это заставляет религию апеллировать к чему-то сверхъестественному, неотмирному. Выступая по отношению к отдельному человеку проводником в

«потустороннюю сферу», религия своей установкой на «запредельное приобщение к сущему» – стало быть к божественной праоснове – ставит человека в неопределенное положение: человек страдает «здесь», чтобы освободиться от страданий «там» – в иллюзорно-компенсаторных «высях». Однако при жизни человеку от этого не становится лучше, и земная жизнь для него превращается в «сон». Пребывание «покоями сна» в пределах земноданности – не лучшее состояние «Венца Природы». Человек это осознаёт, устремляясь к пределам неизведанного. Раскрытие его духовно выражено претворяемым свободомыслием. И мы снова повторяем положение, согласно которому свободомыслие – это выражение человеческой устремленности к постижению сущего, а не натянутая привязка к «разоблачению религии». Если мы выше сказали, что деизм – попытка обмануть Бога с позиций «хитроумности», коей некогда «насыщался» «пресловутый» Одиссей, то «хитрость ума» не достоинство свободомыслящего человека, а скорее его недостаток. Здесь свобода как условие полноты духовного самовыражения индивида отделяется от его (т. е. данного индивида) мыслящего настроя, и в зазор намечаемого отделения неизбежно внедряется «хитрость ума». «Хитрость ума» – это попытка рациональной составляющей человеческой духовности завербовать свободомыслие на решение конъюнктурно-сиюминутных задач. Однако нужно помнить: «врѐменное» сопутствует «вечному» как средство приобщения преходящего к тому, что выше его в своей «ипостасной насыщенности». «Хитрость ума» – это ведь не выражение ума, но репрезентация его «частичной рассудочной толики». Свободомыслие, конечно, пользуется ею, когда возникает, к примеру, надобность в защите от инфошума: справиться с ним (т. е. с инфошумом) легче всего в «хитроумном» отключении от назойливой повторяемости однажды услышанного. Опираясь на цельновоспроизводимую духовность, свободомыслие предоставляет возможность раскрыться всем ее – включая религиозный – уровням. Как мы помним, это глубоко осознавал Сын Человеческий – Иисус Христос (научный подход – повторимся – раскрывает Иисуса Христа как личность, а не как Богочеловека; отсюда Иисус Христос для нас – Сын Человеческий). Он рассматривал человека как результат открытости созданного Богом мира. При этом с позиций свободомыслия «Бог» как квинтэссенция сущего отдален от созданного им мира и в то же время «диалектизирован» с ним. Для нас здесь важным будет то, что «Бог» – это «Иное мира», выверяемое в «мире сем». И тогда правдой становится ранее высказанное положение: «Царство Божие – внутри нас». Отметим также: свободомыслие, прибегая порою к религиозной терминологии, наполняет ее открытым, т. е. собственно свободомыслящим, содержанием. Значит, свободомыслие направляет человеческую духовность к новому – пусть пока неизведанному – подлинно человечному мирообустройству. Испытывая воздействие различных уровней духовности, свободомыслие укрепляет собственные позиции, направленные на преодоление существующего в мире отчуждения. Под влиянием свободомыслия человек проникается всеохватной любовью, становящейся квинтэссенцией его духовности. Её отличительная чер-

та – в неотделимости от феномена телесной самодостаточности. Словно «память сердца», она соединяется с телесностью и образует с нею прочное единство. Важным условием нарастающей выразимости феномена телесной самодостаточности становится развертывание в нем внутреннеощущаемой человеческой деятельности. Это придает свободомыслию объемное претворение – такое видение реальной действительности, когда рацио и вера, сопрягаясь, образуют крепко спаянное убеждение. Свободомыслие – благодаря силе убеждения – выступает гарантом личностного совершенствования. Кроме того свободомыслие находит подтверждение в различных видах практики – как духовных, так и предметных. Оно настраивает сознание индивида на диалогово-полифоническое звучание. Благодаря этому сознание обретает ясность как условие «опознания» действительности. Свободомыслие – это прежде всего постижение реальности, а потом уже ее рационально-системный расклад. Свободомыслие рáвно учитывает особенности и предметного развертывания сущего, впечатляющего своей открытостью, и виртуальной его репрезентации, ускользающей от обычного взгляда ввиду иллюзорности субъектно всплывающего «виртуала». Раскрывая содержание свободомыслия, мы исходим из того, что главное в нем – обеспечить индивиду духовную адаптацию как к климату эпохи, так и к тому, что стоит за ним, т. е. за данным «климатом», – к открытому для нас предметному миру. И главное в свободомыслии – выйти на обеспечение ноосферы как более совершенного уровня существования человечества. И здесь свободомыслие полностью соответствует народным чаяниям.

Ноосферная приподнятость свободомыслия и оценка им Бога. Свободомыслие, как это нам представляется, имеет своей целью духовно – с позиций рациовыразимости – освоить то, что обычно оказывалось связанным с религиозными ценностями. При таком отношении к религии свободомыслие затушевывает (и выше это отмечено) как не имеющие будущего такие формы антирелигиозной духовности как атеизм, религиозный нигилизм, индифферентизм… Конечно, они сохраняют силу для «профанного» сознания, но само это сознание как выражение духовной обыденности все более отодвигается в сторону от нормального «духовного самочувствия»: утрачивает возможность репродуцирования. Ведь человечество так или иначе, но все дальше отходит от «пещерного» отношения ко всему сущему: оно (т. е. человечество) воспринимает Бога как высшую инстанцию на путях собственного очеловечивания. Осуществляемая постепенная метафоризация Бога – идейно рассчитанный шаг по диалектическому снятию религии, и свободомыслие занято здесь преодолением изживающих себя способов критики религиозной духовности. И вместе с тем свободомыслие, расширяя возможности метафоризации Бога, готовит уже упоминаемую установку на постижение реальности как открытой системы, предстающей взору нового (т. е. обогащенного земноценностями и осуществляющего точечное обустройство ноосферы) человека как синтез «дольнего» и «горнего». Исходя из этой концепции свобо-

домыслия, Бог вовсе не умер. Наоборот, Бог душевно присутствует в глубинах человеческого «Я» (сказано же в Новом Завете: «Ибо вот: Царствие Божие внутрь вас есть» [9, с. 995] и выражает содержание души как высшего проявления внутреннего мира индивида. Настала пора новыми прописями открыть Бога, хотя многие говорили об этом раньше. Но лишь достижениями НТР прочерчивается возможность свеже-сущностного постижения Бога. Бог в свободомыслящем контексте (мы рассуждаем с позиций доступного каждому метафоризма) – это прежде всего реализация человеческого предназначения по всем жизненно актуальным срезам – предметным и духовным – аутентичной человечности. В таком постижении божественной первосущности мы отделяем цивилизационный прогресс от смыслоразличительных позиций, которые приобретают ныне особую значимость. Опираясь на них, усиливаем давно сложившуюся теодицею и вместе с тем медленно заменяем ее «фактом» открытости мира, снимающим значимость ее утверждений. Не имея ничего негативного к «имени Бога», свободомыслие, затушевывая теодицею, преодолевает актуальность того, кого она – теодицея – наделяет бытием «Всесветной Первосущности». «Бог» отодвигается на обочину сознания. Это значит, что «Бог» может вернуться, и наша задача заключается в том, чтобы теоретически, а также духовно-практически включить его в нашу духовность – помочь «Богу» предстать сотворцом нашего будущего, направить архаические пласты (связанные со временем становления религиозных представлений человека о мире) нашей духовности на гармоничное развертывание внутреннего мира индивида. Таким образом, свободомыслие со всей возможной исчерпывающей полнотой направляет «Бога» на служение социуму. «Это всё, что остается от Бога?», – встрепенется подлинно религиозный «носитель верности Верховному Существу»». «А разве мало?», – встречным вопросом ответим мы и продолжим: «В нас всегда находится нечто неповторимое, связанное со стремлением выйти за пределы собственного измерения, однако это невозможно из-за неполноты человеческой жизни (ввиду ее «усталости»). Мы норовим охватить бесконечность, и разлад между нашей физической ограниченностью и нескончаемым стремлением со стороны каждого из нас овладеть вечностью составляет противоречие, выходом из которого служит апелляция к «Высшему Неизведанному». Включаясь в погоню за ним, мы испытываем прилив сил и разочаровываемся, когда они иссякают». Сказанное о Боге может показаться тем, кто в нем заинтересован, что такой Бог не соответствует «христианскому измерению», что он скорее напоминает бога с олимпийских высот, т. е. бога языческой древности. Действительно, и пантеон олимпийских богов, и могущественный «Христианский Вседержитель» – все они имеют общее, состоящее в том, что «Бог» – это всегда мое (часто осоциаленное) желание быть на высоте положения. Поклоняясь языческим богам, человек осознаёт себя набирающим физических и особенно духовных сил. Сливаясь с инвариантом «Божественной Первосущности», он отождествляет свое личностное начало со своим зрелым состоянием. Христианский Бог содействует тому, что каждый индивид в силах найти в себе

добро и воплотить его в жизнь. Любой из нас способен «по капле вытачивать из себя раба» (**А.П. Чехов** /1860-1904 /). В этом отношении христианский Бог приобщает каждого из нас к более широкому полю деятельности, чем это было в границах «олимпийской божественной вседержимости». Значит, христианское видение мира позволяет современному человеку полнее представить себе его открытость. Но в таком случае дальнейшее соучастие христианского Бога в делах человека становится явно излишним. Да, человеку нужна опора, но вместе с тем он должен сам учиться ходить, иначе в жизни ему придется довольно трудно. Сказанное здесь – опять-таки метафора, и ее можно представить в качестве ментального наставника в целях становления человеческой определенности. Но, став самостоятельным, каждый из нас всегда благодарен тому, кто вывел нас в люди. Речь в данном случае идет о носителях христианских ценностей, которые для рядового россиянина не имеют религиозного подтекста. Ведь каждый соотечественник образом своей жизни явственно тяготеет к евроцивилизации, являясь одновременно, как это выяснил еще **Н.Я. Данилевский** (1822-1885), носителем российского «культурно-исторического типа». Это настраивает его быть ответственным за плохое и хорошее, что сотворено обоими социоконгломератами за последние тысячелетия. И здесь есть над чем поразмыслить, а то и глубоко задуматься. Христианская Европа (и Америка) достижениями НТР «вывела человечество в люди». Но она же натворила бед – да так, что мало не покажется: устроила две мировые войны. Их страшно представить. Но свободомыслие настраивает каждого из нас на то, чтобы взять на себя груз ответственности за случившееся. И мы пытаемся это делать. А иначе зачем жить? Оперируя свободомыслием, считаем себя ответственными за то, что нынче на Земле голодают примерно полтора миллиарда жителей, что сама планета чревата непредсказуемыми последствиями: одно из них – утрата ею собственной самодостаточности. То-то ожидают нас деньки!

Пророческий накал свободомыслия. Еще раз о его структуре. В таких глобально устрашающих условиях свободомыслие должно обрести пророческую слышимость и диалектически прочерчиваемый классовый настрой, чтобы восстановить человечество на обретение им правил толерантного общежития. И в этой связи сотворивший *Нагорную Проповедь* Иисус Христос необычайно близок своими размышлениями каждому из тех, кто заражен свободомыслием и стал сторонником сближения разных слоев населения. Рассматривая свободомыслие следует коснуться такой его важной составляющей, как уже названная пророческая воспроизведенность. Она может стать основой специфического – исключительно в рассматриваемом контексте – структурирования феномена свободомыслия (здесь мы продолжаем – несколько в ином ракурсе – раскрывать свободомыслие, начатое разделом *«Структурная претворенность свободомыслия; его информационная поддержка»).* Его мы прочерчиваем «горизонталью и вертикалью». При этом «горизонталь» служит показателем того, что выявляет в свободомыслии его

«сиюминутный всплеск», «вертикаль» – предельно содержательную картину открытости мира в её соотнесенности с рефлексией личностного сознания (пронизанной обобщенно выраженным ценностным «резюме»). «Горизонталь» структуры свободомыслия зиждется на пророческих «подсказках». Это видно по тому, как решается главная задача свободомыслия: речь идет о том, что, обращаясь к массовому слушателю (или читателю), свободомыслие приглашает своего «визави» на доверительную беседу. И это сполна осуществимо благодаря проповедническому дару носителя свободомыслия. Однако исторически сложилось так, что яркая проповедь осуществима в случае ее наполнения пророческими «изысками». Ведь пророчество – это всегда претворенная убежденность свободомыслящего оратора. Но коли так (а иначе – полагаем – быть не может), факт свободомыслия, «сыгранный стилем проповеди», выступает методом выявления пророческих построений адепта свободомыслия. Повторяем: свободомыслящая проповедь высвечивает такие грани убеждений, которые не поддаются рациональной аранжировке, но преимущественно оказываются приобщенными к нижнему – вероисповедному – их (т. е. этих граней) срезу. Это свидетельствует о том, что пророчество, избегая приемы рассудочности, преисполнено «блуждающей рациональностью» как результатом ее смешения с «вероисповедными заготовками». Вспомним пророческие вдохновения Ф.М. Достоевского, позволявшие ему вскрывать отдаленные жизненные перспективы. Впоследствии рациональную «обкатку» им придавали ученые с мировыми именами – **А. Эйнштейн** (1879-1955), **З. Фрейд** (1856-1939)… И уж попутно – какую конкретику несли пророческие изыскания «больной совести нашей» (слова **М. Горького** /1868-1936/ о Ф.М. Достоевском)?! Ответ может быть таков. Ф.М. Достоевский, раскрывая, к примеру, творчество **А.С. Пушкина** (1799-1837), находил в нем всемирную отзывчивость. Пророческим это утверждение может быть расценено потому, что в нем предложена перспектива вселенского братства – в связи с мессианскими устремлениями «русской души». Ведь мессианское благолепие – это всегда превалирование неизведанного в коллективном «мы», когда последнее вдруг оборачивается зримо воспроизводимыми чудом, тайной и авторитетом. Чудо, тайна и авторитет образуют фокус пророчества – его метафорически-смысловую нагрузку. Суть ее заключается в том, что «горизонталь» рассматриваемой структуры, не вмещаясь в отведенное ей «фактажное поле», выталкивает совмещенные границами единого смысла чудо, тайну и авторитет на уровень вертикальных преобразований «свободомыслящих прецедентов». «Вертикаль» структуры свободомыслия раскрывает характер соотнесенности обыденно-осознаваемого уровня духовности (берущего начало с горизонтальной составляющей этой структуры) с уровнем, загруженным научными достижениями, а также с уровнем, осуществляющим философскую рефлексию в отношении горизонтально-вертикальной «сосредоточенности» структурно воспроизведенного «прецедента свободомыслия». Предлагаемую вниманию читателя схему свободомыслия разберем на отдельных примерах, вскрывающих внутреннюю связь «горизонтали» и «вертикали» как носите-

лей эмпирического и теоретического срезов этого широкого философского охвата нашей духовности. …Как мы уже упоминали, «горизонталь» структуры свободомыслия ответственна за приобщение индивида к обыденному отношению к действительности, которое может быть охарактеризовано как скользящее по поверхности человеческой духовности. Так, каждый из нас на обыденном уровне часто оказывается в плену «замшелых» суеверных влечений, неоправданных ожиданий, духовных перекосов, нежелательных «ментальных забав». Вместе с тем «горизонтально» претворяемое свободомыслие оперирует напоминаемыми здесь «духовными излишествами» в селективном ключе. Это значит: с позиций свободомыслия употребляемые нами повседневные «речения» «процеживаются» «общепринятой общечеловечностью»: мы исключаем из них все то, что обретает принадлежность к насилию. Нигилизм и богоборчество, бранные выражения и национальная ненависть – всё это затушевывается свободомыслием и покидает «горизонталь» его структуры. Основой свободомыслия является диалектика субъектно-субъектных взаимодействий, выражающих братскую сопричастность каждого из нас к окружающим реалиям, где конечно же главное место занимают люди. И если они далеки от нас – братским отношением приближаем их к себе, на деле используя принцип: все вместе мы – единая семья. ...«Горизонталь» свободомыслия претворяет избирательный подход к проведению «чистоты мысли». Эта чистота становится нормой раскрываемого свободомыслия: она аналогична нормам научности, привносимым исследовательской методологией. Отсюда свободомыслие «фактом» своей «методологической расфасовки» мало чем отличается в целом от общенаучной методологии. Изучая свободомыслие как важную часть философии, мы также прибегаем к принципу идеала познания. Но если «нормы познания» применимы к «горизонтали» структуры свободомыслия, то «идеал познания» развертывается ее «вертикалью». Сказанное здесь свидетельствует, по нашему мнению, о том, что как философский конструкт «свободомыслие» пребывает на грани науки и собственно философии: это – понятийно-категориальное образование, подталкивающее философию к тому, чтобы она определеннее развела «смысл жизни» и «прогресс». «Горизонталь» свободомыслия устремлена к тому, чтобы – в широком плане – привязать его (т. е. свободомыслие) к позитивной диалектике. Ввиду усиливающегося глобального динамонеравновеса строящаяся на конкретном противоречии позитивная диалектика постепенно сдает позиции опирающейся на глобально тупиковую ситуацию негативной диалектике. Отсюда развертыванием нормы применимости в отношении свободомыслия является её непосредственная связь с противоречием, очищающим эту норму от «рецидивов тупиковости». Речь именно идет об использовании позитивной диалектики как субъектно преломляемой – «зачищенной» субъективно-диалектической сферой. …Итак, «горизонталь» структуры свободомыслия пронизывается «нормативными акциями», а это – согласитесь – серьезная методологическая работа, связанная с гармоничным обустройством его основания: оно должно носить исторически обусловленную направленность. Бла-

годаря этому становится возможным успешное подключение к «горизонтали» «вертикально» устремленных идеалов. Это важное обстоятельство придает динамизм взаимодействию «горизонтали» и «вертикали» структуры свободомыслия. Под влиянием упомянутого взаимодействия рассматриваемые нами «горизонталь» и «вертикаль», поддерживая друг друга, обращают нормы в идеал, и наоборот. …Структура свободомыслия обретает объемное завершение. Это свидетельствует о том, что рассматриваемое духовное явление не оставило в стороне ничего из того, что хоть как-то сопричастно поискам истины в самых темных лабиринтах взаимодействия души человека и окружающей среды. И если «горизонталь» структуры свободомыслия задействована на выявление тех устойчивых реалий, которыми обычно определяется инвариант возможностей свободомыслия, то «вертикаль» структуры доводит отмечаемые возможности до их предельного воспроизведения. Это и есть достаточно полная демонстрация свободомыслия как открытой системы, выражающей духовное раскрепощение личности. Примеряя к «горизонтали» религиозную тематику, укажем на то, что приобщение к Богу не должно быть голословным (как это видно порою из заявлений следующего характера: «По природе я не религиозный человек. Но вот призвал меня Бог, и я пошел за ним»; «Следую завету Бога, ибо это – свыше»; «На всё воля божья, надлежит смириться и исполнить её»; «Человек – раб божий в тленном мире…»), поскольку взрастившая нас народная мудрость – а ее духовный потенциал безмерен – поучительно настаивает: «На Бога надейся, а сам не плошай». …Народная духовность служит прочной основой свободомыслия, реализуемого сознанием отдельно взятого выразителя той или иной конкретной эпохи. И если довериться Богу, понимая человечество как его творение, то становится очевидным: Бог отнюдь не настаивает на рабском отношении к себе. Бог, создав мир и человека, видит в человеке свое подобие: наделенный божественной свободной волей «Венец Природы», вступая в этот мир, сам себя социообустраивает. Тем самым он уподобляется «Божественной Первосущности». И это – смеем надеяться – «вполне по-божески». Выстраиваемая свободомыслием «горизонталь» его структуры не допускает включенности в нее как богоборчества, так нигилизма и атеизма. Это связано с тем, что названные «ниспровергатели» Бога являются не чем иным как отпавшими от него «пережитками прошлого»: все они (сюда можно добавить также нецензурную хулу на Бога и еще что-то несовместимое с подлинно культурными традициями человечества) соответствуют тому, от чего сегодня мы – преисполняясь общечеловечной толерантностью – всячески хотим избавиться. …«Горизонталь» структуры свободомыслия не ограничивает себя религиозной тематикой (ей – религии – мы уделяем особое внимание, имея в виду религиоведческую направленность настоящего спецкурса). Этим, в частности, обусловлено наше стремление выразить свободомыслие с позиций заявленной выше открытости, в соответствии с которой отношение к религии очищено от вульгаризмов. …Мы попытались раскрыть «горизонталь» структуры свободомыслия. Актуальным здесь будет то, что подбираемая к ней (т. е. к

«горизонтали») методология носит, выразимся так, разовый характер: представленная понятием «норма научного исследования» эта методология должна быть, по нашему мнению, расширена за счет все более актуализующейся методологии постнеклассической научной картины мира – ПНКМ (сама ПНКМ / «постнеклассика» /, как нам представляется, еще далека от завершения). «Постнеклассика» делает упор на выявление роли личностного начала в становлении сферы общественных отношений. Ранее такая роль возлагалась на широко значимые социальные группы, прежде всего на классы. Однако в условиях массовой индивидуализации социума личность приобретает всё бóльшее значение в отношениях, где глобально конструируемая искусственная среда стремится – и порою небезуспешно – заменить собою собственно общественные отношения. Именно в эту область жизни направляет усилия современное свободомыслие. Высвечиваемая проблематика отличается новизной и нетривиальностью. Она настраивает социум на такой подход к ней, выявление которого позволит «разовым настроем» приоткрывать ноосферу. Стремление овладеть ноосферой подталкивает весь творческий потенциал человечества на подлинно свободомыслящее овладение ее вершинами, и свободомыслие устремлено на приобщение к ним всего ареала человеческой духовности. …Путь к заманчивым перспективам овладения ноосферой обеспечивает выразитель передового отряда современной духовности – феномен свободомыслия. …Предметным воплощением вертикальной составляющей структуры свободомыслия становится пока лишь точечно возводимая ноосфера. Ее обустройство конечно же определяется рацио-интуитивно выверяемыми знаниями. Так было всегда в наших земных условиях, и это же мы используем при возведения здания ноосферы. Однако ноосфера есть нечто иное в сравнении с земноданностью, и одного рацио здесь явно недостаточно: должен быть задействован весь, включая религию, потенциал человеческой духовности. Зато ее грубые антирелигиозные формы (о которых мы говорили выше: они по сути есть псевдодуховность) не находят нашей поддержки. Духовное обоснование строительства ноосферы оказывается возложенным на свободомыслие, и оно мобилизует весь личностно насыщенный духовный потенциал, стараясь приблизить его к «новой земной тверди» – ноосферной реальности. Конкретизируя «вертикаль» структуры свободомыслия, нам следует учесть рассматриваемую новизну в ее (т. е. структуры) следовании практической деятельности социума по становлению ноосферы. Тогда окажется, что компонентами этой структуры становятся те, что связаны как с рацио, так и с верой. Остается место и для включения религии в системообразующую иерархию. Действительно, структурообразующая «вертикаль» выражает субординацию складывающих ее компонентов, и это связано с подключением основных разделов духовности к реализации возложенных на них обязанностей. Поскольку сам переход от техносферы к ноосфере во многом неопределенен и вместе с тем жизненно оправдан, рацио образует важнейший структурный компонент в реализации идеала, обрисовывающего новый мир – ноосферную реальность. Это определяет ее в качестве продол-

жения уже обжитого человеком земного пространства. Вместе с тем ноосфера, являясь завершением земноданности, выстраивается по ту сторону ее – в некоем «трансцендентном присутствии». Но тогда обретает значение другой важный компонент человеческой духовности – вероисповедность. И если вера в собственно земных условиях отодвинута – под воздействием рацио – на задворки сознания, то в складывающихся условиях, связанных с обустройством «трансцендентности», она выступает на паритетных с рацио основаниях. И здесь уже не является актуальным то, что вера по-прежнему редуцируема рациональной составляющей человеческой духовности. Важно то, что в строительстве ноосферы она занимает подобающее ей – вполне самостоятельное – место. Впоследствии, очевидно, вера сможет «выговориться». И помочь ей в этом призвана насыщенная «словесностью» религия.

Актуальные функции религии в духовном обустройстве ноосферы. Новый миф. Религия, возникающая, как об этом было сказано выше, на стыке веры и рацио, несет в себе трансцендентное, направленное на нейтрализацию посюсторонней данности, вероисповедное содержание и вполне рационализованный способ выражения: он – макроскопичен и, следовательно, непременно заангажирован вербализацией. С момента своего становления – а это, как было отмечено выше, происходит в границах осевого времени – религия, если взглянуть на нее с социо-антропологический точки зрения (иной же подход не имеет научной базы), устремлена к тому, чтобы дать возможность вере на общих началах с рацио затвердиться сферой человеческой духовности. Религия играет здесь роль проводника подлинной (хотя и воплощающей себя иллюзорно-компенсаторным способом) человечности, и в этом ее конструктивная роль. В дальнейшем ситуация меняется, но сейчас нас интересует начальный этап реализации религиозности, выполняющий положительные установки по вовлечению человеческой духовности в сферу ее гармоничной воспроизведённости. По-своему примиряя рацио и веру, затверждая их амбивалентную соотносимость, религия на какое-то время обретает «мифообразную причащенность». Это важно подчеркнуть, поскольку для нашего времени, когда идет становление новой – ноосферной – реальности, мы имеем ситуацию, аналогичную начальному этапу гомосапиентизации, предназначенную ныне для строительства более совершенного мира. Вместе с тем заметим, что мифотворчество, связанное с обустройством ноосферы, соприкасается с мифологией начальной поры становления социума исключительно в одном отношении: оно делает неразложимым синтез предметного и идеального срезов реальности. Мы помним, что в мифе предмет и мысль о предмете (если о ней позволительно говорить, характеризуя первобытную духовность) образуют единое целое (оно рассматривается в качестве преддуховного состояния, которым преисполнено содержание мифа). То же происходит в границах новой – ноосферной – мифологии с участием уже «религиозного прецедента». Сопрягаясь со становящимся ноосферным миром, эта складывающаяся мифология выражает предметное единство с миром благо-

даря тому, что «обеспечена» цивилизационным самоутверждением человечества. Такое «цивилизаторство» смело поддерживает религия, выступая вместе с тем «мифологическим покрывалом» для новой – ноосферно сопряженной – действительности. Эту особенность религии предстоит подробнее изучить. Мы лишь укажем на то, что, будучи «протеже цивилизации», религия вполне цивилизационно «легализует» миф как торжество личностного начала в условиях массовой индивидуализации социума. …Мы воспроизводим миф, несущий совершенно иное содержание, нежели то, что было присуще ему на первобытно-общинном уровне. Теперь этот миф выстраивается с позиций принципа восхождения от абстрактного к конкретному. Но в таком случае он, кажется, не отвечает задачам дня. Вместе с тем он соответствует им ввиду присутствующей рядом религии. Мифологизируя «точечно отстраиваемую ноосферу», религия выполняет новую, ранее ей не присущую роль: она содействует мифологическому слиянию предмета и мысли о нем (как это выглядело – по Ф. Энгельсу – до великого разделения труда, осуществленного в эпоху становления неолитической революции) фокусом нарабатываемого единства рацио и веры. При этом сама религия, служа мостом связи между ними, подготавливает их взаимообусловливаемую затверждаемость. …И миф постепенно растворяется в процессе «синтетической обработки» рацио и веры. Вместе с затуханием мифа происходит преодоление религии как частичного условия становления ноосферной духовности. Настаивая на превалировании в ней вероисповедного среза, религия неизбежно подталкивает веру на вполне самостоятельное существование. Вырастая из веры, религия, как мы помним, стремилась идентифицировать себя с нею. Ведь это позволило бы религии – ввиду ее активной сопряженности с рацио – «запрятать» веру «тупиками подсознания». Ранее эту задачу, как о том говорилось выше, решал рацио; теперь ее выполнение падает на посредника – религию. Всё это вместе взятое утяжеляет духовность, делает её громоздкой, поскольку рассматриваемую ситуацию контролирует религия. Однако она не компетентна в делах веры, которая – повторимся – не желает бесконечно долго оставаться служанкой религии. Вера стремится, как и положено ей, вернуть паритет с рацио, чтобы совместными усилиями сойти с позиций линейного детерминизма, добиться объемного постижения реальности. Религия здесь никак не содействует прояснению ситуации: замещая веру, она противодействует выработке земножизненных убеждений. Убеждения индивида обусловлены фактом наложения складывающихся при помощи рацио знаний на вероисповедный срез человеческой духовности. Выражая динаморавновесное состояние, знания занимают ведущее положение в ее становлении. Знания опираются на вероисповедный ареал духовности, придающий им интуитивную насыщенность (какую-то роль в этом процессе играет редукция, ниспосылаемая с вершин рацио в сторону веры; впрочем, значение редукции не следует преувеличивать). Знания осваивают веру благодаря убежденческой ориентации человеческой духовности: они стремятся приблизить веру к жизненным идеалам социума. И это становится вполне возможным ввиду приобщенно-

сти к ним того среза веры, который до сего времени служил полем деятельности религии. Религия здесь выступает своеобразным буфером между верой и рацио. До поры до времени такое было терпимо. Однако свободомыслие расчищает путь единения рацио и веры. Религия же оказывается вне игры. Но она никуда не исчезает: оборачиваясь новым состоянием, религия придает убежденческой позиции индивида вечное – морально исполненное – сомнение. Оно позволяет убеждению приобщить веру к довольно полному самораскрытию. Религия затрагивает интимные струны душевного склада человека: она ответственна за раскрытие в нем чуда, тайны и авторитета. Человек, проявивший себя контекстом чуда, тайны и авторитета, есть религиозно воспрявшая личность. Но согласитесь: чудо, тайна и авторитет как суть промеренной религиозности – это и есть выражение «человеческой неотмирности», которая ставит его носителя на уровень провидческой завербованности. С позиций свободомыслия последняя соответствует его наиболее адекватному претворению. …Мы знаем, что религия вполне может – как это видно по буддизму (если хотя бы частично воспринимать его в качестве системы религиозных ценностей) – обходиться без бога. Современное христианство апеллирует к Богу с целью исправления отошедшей от него земной жизни человека. Как отреагирует Бог на динамонеравновесную ситуацию, которая всё более затягивает омутом современное человечество? Свершится ли новый потоп (или нечто ему адекватное) – вот что волнует нынешних адептов религии. И здесь надлежит проявить спасительное свободомыслие, позволяющее многое в нашей жизни расставить по местам. Прежде всего речь может идти о действенном раскрытии чуда, тайны и авторитета, которые вместе являют перспективы единства человека и окружающей среды. Это единство определяет упоминаемую выше открытость природы, и поскольку названная открытость возможна только в присутствии появившегося на земле человека (мы отмечали: отсутствие человека не свидетельствует ни о какой открытости мира), она и создает совместно со становящимся индивидом состояние чуда, тайны и авторитета. Чудо, тайна и авторитет – это не что иное как выражение удерживаемого рассматриваемой открытостью торжества человека над принявшей его системой жизненных ценностей. Последние утверждаются на пересечении складывающейся жизни и развернувшейся открытости. В этом отношении чудо, тайна и авторитет как набор высших человеческих ценностей определяются субъектно-субъектной развернутостью, носителями которой выступают стремящаяся к андрагогической насыщенности личность и ставшая вместе с нею аура открытости. Складывается ситуация, соответствуя которой чудо, тайна и авторитет, «выложенные» аурой открытости, позволяют субъекту деятельности одновременную реализацию рационального и вероисповедного срезов духовности. Вследствие этого незамедлительно утверждающийся миф несет не прежнюю нагрузку (характерную для первобытной стадии развития социума), когда предмет и наивно затверждающаяся мысль о нем образовывали неразложимое целое, – нет, миф эпохи налаживания ноосферы – это прежде всего, как неоднократно нами подчеркивалось, выраже-

ние тесного слияния предмета изучения и мысли о нем в ее опережающей по отношению к предмету исследования претворенности. Это значит, что в современном мифе осуществлено синтетическое единство мира и «факта» его осмысления контекстом опережающего воспроизведения реальности (включающей как собственно реальную действительность, так и содержание ее возможной запрограммированности). Однако современный миф свободен от той заангажированности духовной сферы индивида, которая непосредственно связана с так называемым масскультом. Новый миф принципиально противостоит масскульту, поскольку он личностно репрезентируем и не сводим к «хаосу стадности» (который, собственно, и выражает масскульт). Претворяя индивидуализацию, современный миф осуществляет раскрытие мира как его постижение. Это значит, что человек воспроизводит реальную действительность изнутри – фокусом системы **К.С. Станиславского** (1863-1938). Согласно ей, обретение внутренней свободы индивидом всегда коррелирует с открытостью окружающей реальной действительности. Обретаемая нами внутренняя свобода есть не что иное как стремление развернуться «одновременностным раскладом» в приличествующем этому месте. Можно полагать: место сиё являет собою точку пересечения переживаемого нами времени как фикции изменчивости, благодаря чему указанная фикция затверждается пространственной очерченностью. В этой связи отметим, что воспринимаемое пространство также являет собою фикцию – на сей раз фикцию устойчивости. Отсюда открытость рассматриваемого пространства как некоей объективной данности полностью соответствует развертывающейся внутренней свободе. Свободомыслие складывается как личностно выраженное стремление освоить мир через преодоление его субъективно промеряемой фиктивности. Для понимания этого процесса мы подключаем субъектно-субъектное обеспечение тандема «внутренний мир человека – содержание открытости мира». Мы свободно оперируем миром как набором фиктивных ценностей, что позволяет нам, виртуализируя реальную действительность, собраннее выражать внутреннее единство мира. Это связано с тем, что фокусом здесь предстает человек в связи с использованным выше его пониманием как «меры всех вещей». …Мерой открытости мира выступает обладающий пытливым умом наш современник. В этой связи личностное начало в человеке решительно отходит от «субъектно-объектной номенклатурной загруженности». Речь может идти о человеке как о мифоустроителе мира в его «ноосферной репрезентативности». Скрепляемый мифозавершенностью современный человек располагает реальной действительностью как своим внутренним состоянием, вынесенным вовне. Подобное мы наблюдаем, раскрывая содержание зрения. Зрение воспроизводит предметный мир, и создается впечатление, что он находится в моих «подглазных мешках». Однако это не так, в чем на практике может убедиться каждый. Практика демонстрирует: предметный мир ни в коем случае не пребывает в нас. Мы имеем его отражение, а сам мир вынесен вовне. В данном случае нас «преследует» парадокс тождественности субъекта и объекта. Под воздействием указанного парадокса – с

целью его преодоления – нам непременно следует рассматривать самих себя со стороны. Это позволит каждому из нас раскрываться в соответствии с принципом дополнительности, применяемым к изучению окружающего мира. …Современный миф, в отличие от начального – первобытного – мифа, рассматривает свою слитность с реальной действительностью, сполна осознавая, что мир и воспроизводимая нами его картина – это такое предметно-духовное образование, которое, обладая структурированной завершенностью, позволяет разводить «мысль о предмете» от «самого предмета». Вместе с тем это разведение происходит в рамках «постиженческого амплуа», осуществляемого благодаря обретенному единству в отношениях между рацио и верой. Становится понятным, что пока лишь точечно схватываемая ноосферная реальность зациклена неопределенностью своего воспроизведения, и это связано с тем, что мы все еще не уверены в ее действенно-предметном завершении. Свободомыслие в рассматриваемом контексте обретает то неопределенностное выражение, когда оно, словно вехами, вынуждено оперировать чудом, тайной и авторитетом – этими атрибутами религиозной духовности, склоняя их к только что разобранному нами содержанию мифа. Это позволяет свободомыслию применять религиозную духовность в ее мифопреломлённости. Поскольку же рассмотренный выше миф репрезентирует ноосферную реальность, он ангажирует религиозную духовность на обеспечение морально-нравственного климата очередным новым витком человеческого самоутверждения. И это служит показателем того, что религия не проходит для человечества бесследно: затверждаясь новыми социоприродными установками, она диалектически вливается в амбивалентную соотносимость рацио и веры. Однако с позиций свободомыслия она уже – вне сложившегося этапа критического отношения к ней, становясь своеобразным компонентом свободомыслия. Это может показаться неправдоподобным. Но присмотримся к ситуации повнимательнее. Религия, как мы знаем, служит иллюзорным компенсатором сущего. Она актуальна в условиях массовой виртуализации социума, служа практическим подспорьем по ценностному обеспечению виртуальной реальности. Соотнесение виртуальной реальности как иллюзорного компенсатора личностного самовоспроизведения с «религиозной иллюзорно-компенсаторностью» придает «виртуалу» ценностное звучание. Достичь указанного состояния можно – полагаем – по каким-то другим направлениям. Однако нет необходимости отказываться от «тысячелетних религиозных медитаций». Приобщая религию к постижению «виртуала», мы всё духовное поле субъекта «наставляем» на исследование этой крайне сложной и требующей многоаспектного рассмотрения тематики. Анализируемую нами ситуацию свободомыслие выверяет через характер соотнесенности рацио, веры и религии. При этом религия как исторически сложившийся посредник между рацио и верой «наглядно» приобщена к «трансцендентному» и вместе с тем незамедлительно соотнесена с «посюсторонностью». Раскрытие этой двойственности религии помогает выявлению противоречивой запечатленности «виртуала». Ведь виртуальная реальность берет на себя нагрузку по ли-

нии чуда, тайны и авторитета, преобразовывая эти величайшие достижения синтеза «дольнего» и «горнего» в нечто субъектно насыщенное, представленное, как мы видим, «всамделишним виртуалом». «Виртуал» как субъектно загруженная реальность предрасположен к религии благодаря своей объективной неуловимости. Вместе с тем виртуально переживаемое состояние каждый отличит от того, что связывает индивида непосредственно с живой жизнью. Это рассматриваемое нами состояние – явно иллюзорно-компенсаторное: оно граничит с религиозной насыщенностью внутреннего мира индивида. Запараллеленность религии и «виртуала» свидетельствует о том, что религия служит подспорьем в выстраивании картины виртуальной реальности. Последняя, как нам это представляется, сполна загружает ноосферный миф, удерживая его сложившимися средствами (т. е. при помощи чуда, тайны и авторитета) неповторимости человеческого существования в точечно разбросанном ноосферным пространстве. …Главное в личностной самореализации – это умение довести до совершенства андрагогическую направленность того начала в индивиде, что связывает его с вечностью как претворением «факта» непререкаемости истины. «Непререкаемая» истина – это, конечно, не абсолютная истина, однако она вполне объективирована отмеченной «фактичностью»: служит воплощением подлинного взаимодействия между культурой и цивилизацией, которое (т. е. взаимодействие) подлежит развертыванию на базе «свободомыслящей рефлексии». Свободомыслие, следовательно, прежде всего занято обследованием «дольнего мира». Оно расчищает площадку для приземления на ней «горних ценностей» и прежде всего тех из них, которые содействуют усилению свободомыслия. …Мы уже отмечали, что такие виды свободомыслия как богоборчество, атеизм, религиозный нигилизм и ряд других лишь условно могут быть притянуты к нему ввиду их завербованности негативными тенденциями, лишенными «критической массы». «Критическая масса» свидетельствует о диалектической разверстке в осмыслении исследуемого предмета. Этого не предполагает «зряшный подход», который, не являясь свободомыслящим, не служит также альтернативой ему. Опираясь на широкую палитру духовности, свободомыслие в современных условиях преимущественно заряжено нелинейным стилем мышления и решительно отстраняет на «задворки духовности» не выдерживающие испытания временем «наивные богоборческие нападки». Это же свидетельствует о том, что происходит более содержательное раскрытие онтологии божественной первосущности, и Бог предстает «удобным объектом» свободомыслящей рефлексии. Мы – повторяем – исходим из того, что религия (а не формы ей предшествующие) складывается в условиях великого разделения труда, когда духовная деятельность отделяется от материального производства, и этому соответствует становление цивилизации как постоянно совершенствующегося прогресса. Этот прогресс замешан на развернувшейся массовой индивидуализации социума, начало которой кладет моногамная семья – специфический носитель, как было сказано, складывающейся теми же временами социальной формы движения материи. …Выше мы гово-

рили о становлении религии в границах осевого времени и о той большой роли, которую она играла в защите веры от атак рацио. Религия, как мы помним, изначально заряжена стремлением к примирению рацио и веры, и это ей удается за счет «личностного фактора». Последний приобретает особую значимость в цивилизационном развороте событий и предметно претворяется преимущественно антропоморфизированным божеством. В мировых религиях, как мы знаем, наличествует единобожие, со временем утрачивающее антропоморфную насыщенность. Свободомыслие направляет усилия к тому, чтобы связать земные реалии, представленные в религии «божественными очертаниями», такими как неотмирные аспекты всего того, что интенсифицирует облик Богочеловека, с онтологическим обеспечением посюсторонней нацеленности всего сущего. Тогда становится понятным, что знаменателем возвышенной сопряженности «дольнего» и «горнего» предстанет «свет невечерний», исходящий от преисполненного чудом, тайной и авторитетом личностно насыщенного субъекта универсальной деятельности. Эту универсальную деятельность по созиданию нового человека обычно приписывают Иисусу Христу. Так оно и есть – с учетом того, что свободомыслие, устремляясь в сферу трансцендентного в лике Богочеловека, низводит «богочеловечие лика сего» до его «земной укорененности». При этом Земля – с учетом космоисследований последнего времени – воистину обретает «эдемские очертания». Не нужно забывать: рай на Земле, в перспективе обещанный человечеству им же самим, – это и есть приобщение трансцендентного к «посюсторонней атмосфере», т. е. «горнего» к «дольнему».

Свободомыслие помогает взглянуть на мир глазами этого мира– удастся ли? Как видно, мы возвращаемся к исходной мифоданности, однако пронизанной нелинейностью нашего переживания времени. Свободомыслие, следовательно, выверяет очертания мифа совершенством нынешней духовности и наполняет ее толерантностью горизонтов предстоящего человеческого общежития. …Мы оставляем за собою «шлак отработанного недомыслия», тысячелетиями базировавшегося на противостоянии «мы – они». И если исторической заслугой христианства считаем преодоление этого архаически-неприглядного пережитка, то с очевидностью современное христианство по решаемым задачам соприкасается со свободомыслием. Не считая христианство тождественным свободомыслию, можно – вместе с тем – наблюдать их приобщенность в точечном обустройстве всплывающей ноосферы. Вопрос же о том, как быть с религиозной составляющей человеческой духовности, разрешится ходом рассматриваемых общих усилий, которыми свободомыслие и религиозная вера отзываются во внутренних установках нынешнего социума. Виртуализируясь он все менее наблюдаем со стороны – действует под прикрытием искусственной среды, желая во что бы то ни стало «улизнуть в щель потусторонности». И здесь опять на помощь приходит религия, которая, обещая человеку «интимное единение с Богом», на деле низводит «мир не от мира сего» пределами повседневной бытообустроенности. Ведь

религия по-настоящему проявляется только путем соотнесенности с человеческим присутствием, обусловленным сердечной привязанностью к универсальной открытости мира. Заявленная открытость оборачивается специфически ипостасной репрезентируемостью – «Божественной Первосущностью». Действительно, рассматриваемая выше открытость мира как некая абсолютная данность допустима, как было отмечено, лишь благодаря тому обмену веществом, энергией и информацией, под влиянием чего индивид утверждает себя воплощением открытости универсально «запущенного» пространства. Открытость же охватывает именно *этого* персонажа развертывающегося события; и – повторяем – становится возможным увидеть в «обласканном персонаже» действие «высшей благодати» (стало быть, отнести его к чему-то «сверхъестественному»). Возвеличивающая индивида «сверхъестественность» воспроизведена им как выражение того, что он приобщен к неподвластным ему чуду и тайне. Приоткрываемые в «недрах» внутреннего мира человека тайники души настраивают его на – выразимся так – религиозные обороты. В общечеловеческом плане это запечатлевает состояние нашего удивления перед «разумностью» неисчерпаемой природы. О таком состоянии поэт сказал: «И счастье я могу постигнуть на земле, // И в небесах я вижу бога» (**М.Ю. Лермонтов** /1814-1841/). Затем это состояние оказывается подверженным рефлексии – с растворением в ней чуда и тайны; и мир снова обретает «монотонную статуарность». Но «божественные мгновенья» – сильнейший стимул в нашем интересе к окружающему миру. Для свободомыслия рассматриваемое состояние означает, что божественное в человеке выражает его ценностно-эстетическую перспективу с ее беспредельным развертыванием в «пространственно-временных закоулках». Воспринимая в столь лучезарном исполнении «божественные интенции» человеческого бытия, свободомыслие воссоединяет рацио и веру в экстатических порывах жизненного самоутверждения индивида. Другими словами, религия адаптируется к вере, и свободомыслие расширяет свои доказательные возможности за счет редукции её к логическим построениям рацио. Религия здесь плавно переходит в веру, и человеческая духовность осторожно обнимает посюстороннее и трансцендентное в их «неповторимой повторимости». Свободомыслие всесторонне анализирует тайники внутреннего мира индивида: оно показывает, как – при опоре на амбивалентную соотнесенность рацио и веры – происходит высвобождение человеческого «Я» за счет предоставленной специально для него универсальной открытости мира. С уходом из жизни очередного «мыслящего тростника» (**Б. Паскаль** / 1623-1662 /) открытость мира мгновенно свертывается, чтобы тут же предстать «расширенной открытостью» пред чередою входящих в мир «новых поступлений». Свободомыслие служит незаменимым средством приобщения человека к «Целому Вселенной»; оно позволяет рассматривать реальную действительность с позиций присутствующего в ней человека, а не отстраненно, как это бывает в объективированном теоретико-познавательном процессе. Благодаря активному духовному постижению предметного мира он тесно сопрягается с внутренним миром

духовно насыщенной личности, и складывающиеся мифоочертания сущего (в данном случае это и есть «Целое Вселенной») выводят нас на его разноаспектное раскрытие. Благодаря намечаемому подходу религиозная составляющая «постиженческого амплуа» «плавно» растворяется в сорганизовываемом ноосферой жизненно насыщенном мифе. Свободомыслие, приобщаясь к мифообустроенному «Целому Вселенной», вселяет надежду на то, что со временем человек сможет взглянуть на мир его – мира – глазами. Это будет свидетельствовать о том, что единство человека и мира обретет необратимость (сегодня, как мы знаем, человек, плененный глобальным динамонеравновесом, может «сойти с колеи» и исчезнуть; но будем надеяться на лучшее и – выживем!). Кроме того, овладевая виртуальной реальностью, свободомыслие настраивает религию на широкую вовлечённость в нее (т.е. в виртуальную реальность), и это ставит религию как воплощение иллюзорно-компенсаторной деятельности в рамки научно-исследовательских программ по раскрытию внутриличностных ориентаций, приобщению индивида к коллективу в условиях, когда между ними сложилась глобально сорганизованная искусственная среда. Можно с определенностью настаивать на том, что в условиях ноосферного строительства религия, меняя ориентации, выходит на некие ноосферные рубежи. И в этом ей содействует свободомыслие: оно приобщает ее к посюсторонней реальности, правда в границах ноосферы, заменяющей нам «запредельный мир». Для религии, как и вообще для человеческой духовности, в этом обнаруживается несомненная новизна: человеческая духовность – и религия в том числе, – бывшая в употреблении здесь, на Земле, впервые с – выразимся так – интимных позиций овладевает Космосом, а стало быть «горним миром» с его «трансцендентной осведомленностью» (попутно отметим: «трансцендентное» – это то, что в данном случае обусловлено Космосом как мегамиром), и, приближаясь к нему, одновременно приобщает его к нам. Выходит, что человек заявляет о себе не просто как космическая сила, но также как сила святости, связанная с чудом, тайной и авторитетом и способная облагородить Космос. Человек, ориентируясь на виртуальное самоутверждение, соприкасается с религией как важным средством по раскрытию той составляющей своего духовного потенциала, которая до недавнего времени была принадлежностью Бога. …Раскрывая свободомыслие, мы частично коснулись исторического фона, способствовавшего нынешнему этапу осмысления этого удивительного духовного явления. Дальнейшее изложение усилит историзм в нашем его осознании.

Диалектическая наполненность содержания современного свободомыслия. Далее, опираясь на приводимую в конце нашего текста учебную литературу, поговорим о свободомыслии в отношении церкви и религии (и еще раз укажем на то, что само по себе свободомыслие реализуемо вне зависимости от феномена религиозности). Выше уже шла речь о том, что свободомыслие складывается в ходе отделения духовности от ее предмета. На этом этапе религия в собственном значении этого слова еще не сложилась. Более

того, ее становление может быть раскрыто как своеобразное свободомыслие, и лишь закрепляясь становящимся институтом церкви религия обретает «догматическую цельность». Складывающиеся внутри религии противоречащие ей направления становятся воплощением ***религиозного инакомыслия.*** Это видно, скажем, на примере критики протестантами католицизма. Критика религии может вестись и с позиций ***инакомыслия,*** опирающегося на естественнонаучные, материалистические идеи, и это служит показателем того, что в антирелигиозной борьбе все средства хороши. Однако с позиций разбираемого нами аутентичного свободомыслия данный прием представляется недопустимым. В целом же *свободомыслие в отношении религии* – признание права разума на вполне самостоятельное и независимое от религии рассмотрение реальной действительности. Но тогда возникает сомнение по поводу привязки разума к религии. Отсюда «свободомыслие в отношении религии» – своеобразная метафора, мало проясняющая суть дела. Тем не менее станем придерживаться программно-общепринятой, т. е. учебно-настроенной, позиции. Насыщаясь жизненно-философским материалом, свободомыслие демонстрирует высокий уровень теоретического осмысления действительности. Так свободомыслие напрямую связано с нравственно-теоретическим обоснованием перехода техносферы в ноосферу, анализом несостоятельности негативной диалектики и претензий «чистого разума» определять перспективы человечества (как известно, разрыв этого разума с этикой повседнева привел к глобально выраженному динамонеравновесу). Формы свободомыслия довольно многообразны (отдельные из них были нами названы, некоторые ниже будут повторены): ***богоборчество, деизм, пантеизм, материализм, атеизм, натурализм, религиозный нигилизм, гуманизм, агностицизм, рационализм, антиклерикализм, религиозный скептицизм, религиозный индифферентизм*** (существуют также иные формы свободомыслия, например ***антирелигиозный скептицизм***). Назвав официально принятые формы свободомыслия, мы в нашем изложении имели, к примеру, возможность не соотносить с ним богоборчество, деизм, религиозный нигилизм ввиду их «недотягивания» до нужного духовного – интеллектуально-толерантного – уровня. Действительно, ***богоборчество*** более метафорично нежели рассудочно, а ***скептицизм*** с его *антидогматизмом, антиавторитаризмом и рационализмом* оказывается тесно связанным с общественным движением, где религия уступает место необходимости социальных завоеваний (наиболее выдающимся выразителем скептицизма был **П. Бейль** / 1647-1706 /). Проявлением свободомыслия считается ***агностицизм*** (философия, отрицающая познаваемость мира, а следовательно и само его существование). Следует, однако, заметить: свободомыслие менее всего агностично, поскольку сполна владеет «интеллектуальным репертуаром». Столь же условно к свободомыслию может быть отнесен ***религиозный нигилизм*** ввиду его антиинтеллектуализма. Разновидностью свободомыслия является ***антиклерикализм*** (с его антицерковной направленностью), отрицающий «светские притязания» церкви. Антиклерикализм сопровождался народными ***ересями,*** направленными

против социальной несправедливости. Борьба Вольтера против католической церкви – яркий пример антиклерикальной атаки на «католические бастионы». Формой свободомыслия выступает ***религиозный индифферентизм*** (т. е. выражение религиозного безразличия) – своеобразная «духовная обломовщина». И как таковой религиозный индифферентизм условно примыкает к свободомыслию. К свободомыслию же относят ***десакрализацию и секуляризацию*** – понятия, которые, будучи религиозными, содержат в себе вполне светское и даже научное содержание. Так, А. Эйнштейн использовал понятие Бога в научно-методологическом дискурсе с целью более адекватного понимания Вселенной как гармонически развернувшейся системы. То же можно сказать о ***пантеизме*** («всё есть Бог»), истолковываемом в традициях материализма. О ***деизме*** выше уже шла речь, и свободомыслие не стремится привлекать его к себе. ***Натурализм*** приемлем для свободомыслия своим отрицанием «потустороннего». Разновидностью свободомыслия является ***светский гуманизм***, получающий развитие с эпохи Возрождения. Суть его в том, что здесь осуществляется защита человека в его разноипостасном проявлении. Человек на Земле – высшая ценность. Реализация потребностного поля человека находит свое обоснование в рамках свободомыслия. К свободомыслию относят ***атеизм*** (отрицание бога). Но мы уже высказали о нем свою позицию. К сказанному добавим, что атеизм бывает ***вульгарный, догматический и естественнонаучный,*** а по уровню становления – ***стихийный и теоретический***. Не вдаваясь в раскрытие отмечаемого понятийного аппарата, укажем на то, что по сути своей атеизм (и мы здесь повторяемся) – выражение светской религиозности, неизбежно воспроизводимый явлением культа личности. Это мы наблюдали на просторах нашей страны, и в таком своем виде – в рамках свободомыслия – атеизм может быть предметом научного осмысления. Свободомыслие берет на себя ответственность за понимание религии, согласно которому последняя – к примеру в условиях становления ноосферы (и это было показано выше) – может играть положительную роль как важный компонент складывающейся новой – актуально-животрепещущей – мифологии. Рассматривая основное положение 1-й главы: *«Свободомыслие в отношении религии»,* мы сделали вывод о том, что оно носит метафорический характер; и пользоваться им надлежит в соотнесенности с философски преломляемым свободомыслием. Это, кстати, позволяет глубже понять религию в современных жизненных реалиях, а также представить ее роль в «точечном возведении ноосферы». Настоящей главой лишь частично затронута история свободомыслия; главное же внимание было уделено раскрытию сущности этой – философски обусловливаемой – духовной сферы. При этом мы попытались показать, что с позиций толерантного миропонимания не все исторически сложившиеся аспекты свободомыслия могут быть с ним соотнесены. В следующих главах тема свободомыслия будет продолжена на примере духовной деятельности отдельных мыслителей, начиная с древности и завершая нашей современностью.

Заключение. Свободомыслие – как это видно из предшествующего изложения – являет собою систему знаний, фокусом которой в современных условиях – при господстве НТР – является научно воспроизводимое мировоззрение. Происходит глобализация всех уровней системы общественных отношений. Эти уровни имеют свои особенности, включая специфику мировоззренческих ориентаций. И если раньше господствующая идеология подавляла разномыслие, ошибочно полагая, что лишь одномыслие утверждает социальную цельность сферы общественных отношений, то теперь на первое место выступает разномыслие как фактор, объединяющий различные слои духовности в нечто единое. Именно это важное положение в теоретическом и духовно-практическом аспектах разрабатывает и утверждает современное свободомыслие. Оно отказывается от крайностей атеизма, который является, образно говоря, религией наизнанку, поскольку ставит во главу угла непримиримое отношение к божественно воспроизводимой религиозности за счет ее – выразимся так – светского варианта. Но свободомыслие настаивает на преодолении таких однолинейных представлений о духовной свободе. Объединяя в единое целое разнородные – гуманистические по содержанию – духовные ценности, свободомыслие, подготавливая социум к ноосферному освоению реальной действительности, содействует институционализации современного образования. Это станет свидетельством того, что благодаря свободомыслию человечество достигнет эры общечеловечной толерантности.

Сноски

1. Античная философия: Энциклопедический словарь. – М.: Прогресс-Традиция, 2008. – 896 с.

2. Коноплёв Н.С., Лазебный В.А., Кардашевский В.В. Феномен духовной глокализации социума как способ действенного преодоления односторонностей глобалистики: монография / Н.С. Коноплёв, В.А. Лазебный, В.В. Кардашевский. – Иркутск: Изд-во «Оттиск», 2016. – 120 с.

3. Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм. Т. 18 / В.И. Ленин // Полное собрание сочинений. Издание пятое. – М.: Госполитиздат, 1961. – 525 с.

4. Ленин В.И. Философские тетради. Т. 29 / В.И. Ленин // Полное собрание сочинений. Издание пятое. – М.: Госполитиздат, 1963. – 782 с.

5. Новая философская энциклопедия: В 4 т. / Ин-т философии РАН, Нац. общ.-науч. фонд; Научно-ред. совет: предс. В.С. Степин, заместители предс. А.А. Гусейнов, Г.Ю. Семигин, уч. секр. А.П. Огурцов.- М.: Мысль, 2010. – Т. IV. – 736 с.

6. Религиоведение: учеб. пособие / М.Я. Ленсу, Я.С. Яскевич, В.В. Кудрявцев [и др.]; под ред. М.Я. Ленсу [и др.]. 3-е изд., стер. – Минск: Новое знание,2008. – 421с.

7. Тематическая Библия с комментариями / Пер. с англ. А.А. Коломийца, Н.С. Лещинской, Г.В. Савицкой. Под общ. ред. В.С. Немцева // А.А. Коломийц и др. – Мн.: Библейская Лига в РБ, 1996. – 1776 с., ил.

8. Тематическая Библия с комментариями / Пер. с англ. А.А. Коломийца, Н.С. Лещинской, Г.В. Савицкой. Под общ. ред. В.С. Немцева // А.А. Коломийц и др. – Мн.: Библейская Лига в РБ, 1996. – 1776 с., ил.

9. Тематическая Библия с комментариями / Пер. с англ. А.А. Коломийца, Н.С. Лещинской, Г.В. Савицкой. Под общ. ред. В.С. Немцева // А.А. Коломийц и др. – Мн.: Библейская Лига в РБ, 1996. – 1776 с., ил.

10. Урсул А.Д. Природа информации. Философский очерк / А.Д. Урсул. – 2-е изд. – Челябинск, 2019. – 231 с.

11. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Издание подготовил А.В. Лебедев. – М.: «Наука», 1989. – 576 с.

12. Энгельс Ф. Анти-Дюринг. Переворот в науке, произведённый господином Евгением Дюрингом. Т. 20 / К. Маркс , Ф. Энгельс // Соч. – 2-е изд. – М.: Госполитиздат, 1961. – 827 с.

Вопросы для самоконтроля по первой главе курса *«История свободомыслия» – «Место свободомыслия в духовной жизни общества»*

1. В чем выражается суть свободомыслия в отношении религии?
2. Как сущность человека задаёт параметры свободомыслия?
3. В чем выражается содержание «осевого времени»?
4. Присуще ли свободомыслие Сократу и Сыну Человеческому – Иисусу Христу?
5. Как понимать атеизм в качестве «светской религиозности»?
6. В чем состоит вклад свободомыслия в объединение разных видов человечной, гуманно насыщенной духовности?
7. В чем специфика народного свободомыслия?
8. Как понимать ноосферную приподнятость свободомыслия?

Литература

1. Всеирная история: В 6 т. / гл. ред. А.О. Чубарьян; Ин-т всеобщ. истории РАН. – М.: Наука. – 2011. – ISBN 978-5-02-036725-8. Т.1: Древний мир / отв. ред. В.А. Головина, В.И. Уколова. – 2011.- 822 с.

2. Красников А.Н. Методологические проблемы религиоведения: Учебное пособие / А.Н. Красников. – М.: Академический Проект, 2007. – 239 с.

3. Ленин В.И. Классы и партии в их отношении к религии и церкви. Т. 17 / В.И. Ленин // Полное собрание сочинений. Издание пятое. – М.: Гос. изд-во полит. лит., 1961. – С. 429-438.

4. Ленин В.И. Об отношении рабочей партии к религии. Т. 17 / В.И. Ленин // Полное собрание сочинений. Издание пятое. – М.: Гос. изд-во полит. лит., 1961. – С. 415-426.

3. Лобазова О.Ф. Религиоведение: Учебник / О.Ф. Лобазова; под общ. ред. академика РАН, проф. В.И. Жукова. – 6-е изд., испр. и доп. – М.: Издаьельско-торговая кооперация «Дашков и К», 2010.- 488 с.

4. Матецкая А.В. Религиоведение (краткий курс) / А.В. Матецкая, С.И. Самыгин. – Ростов н/Д : Феникс, 2008. – 216 с.

5. Религии мира: Энциклопедический словарь / Сост. и общ. ред. А.А. Грицанов, Г.В. Синило. – Мн.: Книжный Дом, 2012.- 960 с.

6. Религиоведение / Под ред. М.М. Шахнович. – СПб.: Питер, 2009. – 432 с.

7. Философский словарь / Под ред. И.Т. Фролова. – М.: Республика; Современник, 2009. – 846 с.

8. Элбакян Е.С. Религиоведение: словарь / Е.С. Элбакян. – М.: Академический Проект, 2007. – 637 с.

9. Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. В связи с исследованием Льюиса Г. Моргана. Т. 21 / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч.- 2-е изд. – М.: Госполитиздат, 1961. – 745 с.

Глава 2. **СВОБОДОМЫСЛИЕ В ДРЕВНЕМ МИРЕ**

Наивный реализм как условие становления свободомыслия. «Элементы свободомыслия (в форме богоборчества и скептицизма) возникают уже на стадии разложения первобытнообщинного строя» [1, с. 323]. Основой усиливающегося свободомыслия выступает здравый смысл, оформляемый ***наивным реализмом.*** Дело в том, что люди той поры «неплохо знали природные условия, повадки животных, свойства растений, способы лечения от болезней… <…> среди членов общества находились те, кто не верил шаманам, и те, кто бросив вызов духам, приходил к выводу, что духов нет, или они менее могущественны, чем человек» [2, с. 324]. Создавая религиозные традиции, представители первобытного общества со временем должны были как-то их преодолевать. Это преодоление носит рационально направленный – объяснительно-действенный – характер, и реализация его связана с разложением культуры как системы объективированных традиций – с выходом на прогрессивно-цивилизационный путь развития. Назначение наивного реализма дать возможность складывающемуся субъекту деятельности (отдельно взятому индивиду или коллективу) – через отрицание отжившего – выйти на рубежи прогресса. Наивный реализм как выражение обыденного сознания покоится на мифологически засвеченном детерминизме и во многом содействует становлению научно-обобщающего подхода к реальной действительности: это стимулирует развитие свободомыслия. Нам важно уяснить, что свободомыслие теснейшим образом связано с обобщенно «зарезервированными» реалиями повседнева; оно изначально не выставляло каких бы то ни было претензий к религии, поскольку ко времени его формирования, как мы сказали, религия воочию не проявлялась, ограничиваясь робкими – начальными – движениями. Религия складывается в классовом обществе – в фарватере надстроечных установок, обслуживающих тот или иной базис, и она – поэтому – неизбежно получает «классовую впечатанность». Однако классовый характер религии вряд ли поддается однозначному истолкованию. Так в свое время в РСДРП (б) входила группа богостроителей (**В.А.Базаров** /1874-1939/, А.М. Горький, **А.В. Луначарский** /1875-1933/, **П.С. Юшкевич** /1873-1945/…), возводящая здание «религии трудящихся» на «Капитале» **К. Маркса** (1818-1883). Богостроители считали необходимым освятить труд рабочего человека для торжества социализма. Но нужно понимать, что освящение труда в том же протестантизме прежде всего стимулировало развитие капитализма. Однако общинная направленность отечественной жизнедеятельности подталкивала богостроителей к пропаганде «религии труда». Причудливо перестроившись (и это уже специальная тема), богостроительство стимулировало становление культа личности (без которого социализм в СССР – попросту немыслим, а государство потерпело бы поражение в схватке с фашизмом). Приведенный пример иллюстрирует религиозную мимикрию: богостроители мечтали о религии для рабочих, а дело оформилось атеизмом – светской формой религиозности.

Материалистическая направленность свободомыслия в Древней Индии и в Древнем Китае. Продолжим изложение свободомыслия в классовом обществе. В Древней Индии религиозный авторитет Вед подрывали представители философской школы локаята (чарвака). Они настаивали на том, что бога нет, мир существует по свои законам, и он непосредственно ощутим, т.е., говоря нашим языком, вполне материален. Повествования о загробном мире – россказни жрецов. Причина вещей – предметно сорганизованный материальный мир. Как видим, древние индусы отличались свободомыслием как наивнореалистическим обоснованием сущего. Слабость такого подхода состоит в том, что мир здесь рассмотрен в «позе цветущего лотоса» – застывшим, пусть и на мгновение (ведь расцветший лотос вскоре увядает). Видимый мир, следовательно, обусловлен устойчивостью. Отсюда нарушающие ее элементы изменчивости (загробный мир и рай) не принимаются во внимание.

В Древнем Китае свободомыслие развивали **Сунь-цзы** (III в. до н. э.) и **Ван Чун** (I в. н. э.). Мир объявлялся извечным: все вещи возникают из материального субстрата ***ци***. В него же они затем погружаются. Предметное существование является естественноприродным, а не божественным. Китайское свободомыслие интересно в том отношении, что ***ци*** несет память как спрессованную информацию, которая, вычленяясь из данного субстрата, содействует становлению вещного разнообразия. Это значит: изменчивости в данной концепции уделено определенное внимание. Однако изменчивость подчеркивает значимость традиций. Это, как мы знаем, в целом характеризует китайскую ментальность. Свободомыслие здесь носит заниженный настрой ввиду отрицания им паритетной – наряду с устойчивостью – роли изменчивости в жизнедеятельности социума. В целом восточная духовность рассматривала изменчивость как нечто помогающее человеку слиться с природой, обрести желанный покой. Это вовсе не означает, будто индивид здесь пассивен – нет! Он проявляет чудеса активности (например строительство Великой Китайской стены), но эта активность прежде всего направлена на подчинение законам ***ци.*** То же возведение Великой Китайской стены – что как не выражение позиции государства обрести покой от набегов кочевников! Однако свободомыслие, как его обычно понимают, прежде всего устремлено к неизведанному и рассматривает возвращение к ***ци*** как важный, но все-таки эпизод в универсальной адаптации к изменчивости.

Свободомыслие древних греков не прибегает к сверхъестественным силам, но приобщается к философии и делающей первые шаги науке. В Древней Греции с наивных научных позиций осмысливали мир философы Милетской школы **Фалес** (ок.625 – ок. 547 до н. э.), **Анаксимандр** (ок. 610 ок. 540 до н. э.) и **Анаксимен** (ок. 588 – ок. 525 до н. э.). Они раскрывали мир, существующий по естественным законам, и в этом заложена специфика греческой духовности вообще. Древние греки предложили человечеству та-

кой ее вариант, в соответствии с которым на основное место выходит рефлексия по поводу обобщенного воспроизведения реальной действительности. Это и есть отличительная черта философии, выделяющая ее среди других видов духовности. Здесь явно отпадает надобность во внешнем подспорье: ведь мыслитель оперирует обобщенно выполненной картиной мира, пребывающей в его (т. е. мыслителя) сознании, и ему нет надобности апеллировать к предметному основанию этой картины. Вместе с тем основоположники философии связывали собственно философскую сферу духовности с тем ее уровнем, благодаря которому начинают оформляться зачатки науки. Но ее содержание – это тоже выражение некоей опосредованности, присущее исключительно человеческой духовности. В таких условиях свободомыслие открывает важные предпосылки самореализации. Это видно по тому, как оно интенсифицирует своё «философское реноме». Оказывается, отличительная черта свободомыслия – это привязка к научно воспроизводимой философии. Свободомыслие, опираясь на рациональное обеспечение человеческой духовности, судит о всех ее уровнях, включая уровень веры и уровень религии. Свободомыслие берет на себя огромную ответственность, поэтому важно не «спугнуть» его «обороты», но помочь ему в его просчетах (коли такие возникают) всеми аспектами человеческой духовности – начиная с «обыденности» и кончая рафинированными интуитивными построениями. Философия, опирающаяся на свободомыслие, находит в нем неподкупного цензора: она с помощью свободомыслия пробует себя на прочность. Кстати, сегодняшняя неудовлетворенность философии своим положением также подталкивается «свободомыслящей рефлексией», настаивающей на необходимости приобщения «любомудрия» к значимым этажам духовности, таким как вера, интуиция, религия, которые ранее покрывались «чистой рациональностью», словно «аутентичным философствованием». Ныне до совершенства доводимая интеллектуальность, опирающаяся на философский рационализм, несет значительные издержки, предметно выражающие себя динамонеравновесными «достижениями» НТР.

Гераклит (ок. 544 – ок. 483 до н. э.), **Эмпедокл** (ок. 490-430 до н. э.), **Анаксагор** (500-428 до н. э.) пошли дальше милетцев: их картина мира тяготела к тому, чтобы определиться «наивным естествознанием». А поэтически настроенный мыслитель **Диагор Мелосский** (5 в. до н. э) вообще отрицал богов. Это свободомыслие по отношению к религии интересно в том отношении, что первые греческие философы, тяготея к мифологизации окружающего мира, теряли равновесие в вопросе: «Что же все-таки есть свободомыслие?». Рассматривая реальную действительность вполне самодостаточной, они считали богов реликтами прошлого, которое вяжет нас, и от него надо избавиться. В сказанном здесь можно найти неслыханный прогресс древнегреческой мысли: прикрывшись от прошлого «судьбой», она поставила перед собою цель – догнать и обогнать будущее. Это наглядно иллюстрирует раздел философии **Аристотеля** (384-322 до н. э.) о целеполагающей причинности.

Живший после Аристотеля **Эпикур** (341-270 до н. э.) прослыл одним из самых значительных свободомыслящих древнегреческих философов. Согласно Эпикуру, религия господствует ввиду отсутствия знаний об устройстве мира. Религия подавляет людей. Опровергая веру в загробный мир, Эпикур развенчивал греческую мифологию, сулившую человеку бесконечные муки. Боги, согласно Эпикуру живут в «промежуточном» пространстве. Будучи смертными, они в то же время всезнающи и мудры. Комментируя свободомыслие Эпикура, надо заметить, что межзвездное существование всезнающих богов рисует нам греческого мыслителя в его озабоченности будущим. Подхватывая идею Аристотеля о причинном целеполагании, Эпикур выходит на осознание будущего как причины гибели всего живого, включая социум. …Будущее не бесконечно, и через целевую причинность оно дает нам это знать. Свободомыслие Эпикура конечно же строится на критике религии. Однако оно выходит за пределы установки: «Свободомыслие против религии» и обращено к раскрытию этико-ценностного категорического императива, характеризующего место человека во Вселенной. Позднее эта проблематика станет злободневной для эпохи Просвещения и получит специфическое преломление в философии **И. Канта** (1724-1804). Выводя свободомыслие в «межзвездные выси», Эпикур придал ему космическое ускорение. Это тоже одно из достижений античного свободомыслия, сближающего его с нашим временем.

Позже учение Эпикура нашло в римском обществе много сторонников. Поэма «*О природе вещей*» **Тита Лукреция Кара** (ок. 95-55 до н. э.) критикует религию с позиций научного объяснения фактов. Анализируя их, Лукреций объясняет причины религии страхом смерти как грозным явлением природы, отсутствием причастности к ее законам. Он видит в религии большую опасность для жизни человечества. Развивший атеистические традиции Лукреция сатирик и мыслитель **Лукиан** (ок. 120 – ок. 180) крушил верования своих современников положением о несостоятельности религии как таковой. Диалогами *«Любитель лжи», «О кончине Перегрина»* он рисует религиозных деятелей как типичных безнравственных обманщиков. …Говоря о римском периоде свободомыслия, представленного двумя вышеназванными мыслителями – Лукрецием Каром и Лукианом, – мы отмечаем: с одной стороны, свободомыслие содействовало – насколько это было возможно в рабовладельческом строе – соединению жизненного опыта с его научным осмыслением, с другой – беспощадной критике пороков тогдашнего общества, прикрываемого утонченно разлагающейся духовностью.

Достижения и просчеты античного свободомыслия. Античная цивилизация, завещая последующим временам наследие свободомыслия, сама оказалась в растерянности: она не сообразила, как его эффективнее использовать. Существуя ряд столетий бок о бок с христианством, античное свободомыслие не сочло возможным конструктивно подойти к великой религии. Это, по нашему мнению, обусловлено тем, что Библия признаёт единого Бо-

га, создающего «днями творения» [3, с. 3] мироздание с заселяющими его живыми существами во главе с человеком. Античному свободомыслию это казалось совершенно неприемлемым, поскольку единый Бог – это нонсенс: богов много – целый Олимп. Кроме того духовный климат Эллады, определяясь рационально (а не стихийно и обыденно) воспроизводимыми знаниями, не отводил особой роли вероисповедной составляющей человеческой духовности. Тот же Сократ**,** которому человечество обязано успехами цивилизации, одарил ее принципами научного освоения мира – с дальнейшим производственным его преобразованием. Однако титан человеческой мысли, рассуждая о «даймоне» (т. е. некоем «демоне ментальности»), не увидел в нем ничего такого, что открывало бы перспективы вероисповедного среза духовности («помеченного» еще «тёмными» досократовскими временами «судьбою» и «роком»). Также греческий интеллект (а он оказался – опять-таки начиная с Сократа – ведущим в контексте греческой духовности) не допускал мысли о том, что мир создан из ничего. Наоборот, – утверждает Гераклит – мир был, есть и будет. Воспитанное на высоких философских идеях – идеях **Платона** (427-347 до н. э.), **Демокрита** (ок. 460-ок. 371 до н. э.) – античное свободомыслие не сочло для себя возможным «опуститься» до полемики с внерациональными – следовательно собственно библейско-религиозными – «веяниями». Оно недооценило важное положение, соответствуя которому интеллект непременно должен опираться на веру, чтобы с завидной легкостью не попасть впросак и быть на высоте жизненного совершенствования. Опять-таки духовный климат Древней Греции не предполагал, что знания обогащаются (внерелигиозной) верой и что благодаря такому обогащению европейская (а вместе с ней и вся современная) цивилизация в грядущей (по отношению к античной духовности) перспективе не «завалится» глобальным динамонеравновесом. И еще. Древние греки не догадывались – они ведь (употребим выражение К. Маркса, опиравшегося на «скрижали истории») оставались нормально развивающимися детьми (но не более того!) – о том, что, определив путь евроцивилизации, они должны были «нащупывать» её подводные камни и течения. Сказанным здесь выразилась ограниченность античного свободомыслия. Ибо кому как не ему дано было самой жизнью двигаться в указанном – насыщенным смысла и совершенствования – направлении. Потребовалось не одно столетие, чтобы свободомыслие, выверив себя христианским вариантом общественных отношений, заговорило не только «антибиблейским наречием», но также языком доверия к христианским ценностям. Что же получилось?

Заключение. Свободомыслие в Древнем мире предстаёт как такая картина реальности, соответствуя которой сложившийся пантеон богов подчинён антропоморфным установкам человечества ввиду неадекватной его – человечества – позиции по отношению к реальной действительности. Последняя в значительной мере носит преломлённый характер, что мало соответствует её подлинному содержанию. Отсюда религиозность в Древнем ми-

ре однолинейно направлена, т. е. жестко детерминирована в своём языческом амплуа. Величайшая заслуга Сократа заключается в том, что, борясь за претворение рационально воспроизводимой образованности, он поставил проблему научного миропонимания, и это сыграло ни с чем не сравнимую роль в развитии науки, философии и конечно же свободомыслия. Образование как норма жизни становится мощным стимулятором научно складывающегося свободомыслия, и в этом состоит заслуга свободомыслия Древнего мира, подсказавшего последующим поколениям человечества, что оно – свободомыслие – указывает людям пути сближения их на общечеловеческих основаниях. Свободомыслие Древнего мира близко нам своей детской наивностью – всегда хочется вернуться в детство, которое каждый из нас с возрастом вынужден покидать.

Сноски

1. **Религиоведение**: учеб. пособие / М.Я. Ленсу, Я.С. Яскевич, В.В. Кудрявцев [и др.]; под ред. М.Я. Ленсу [и др.]. 3-е изд., стер. – Минск: Новое знание, 2008. – 421 с.

2. Религиоведение: учеб. пособие / М.Я. Ленсу, Я.С. Яскевич, В.В. Кудрявцев [и др.]; под ред. М.Я. Ленсу [и др.]. 3-е изд., стер. – Минск: Новое знание, 2008. – 421 с.

3. **Тематическая Библия** с комментариями / Пер. с англ.А.А. Коломийца, Н.С. Лещинской, Г.В. Савицкой. Под общ. ред. В.С. Немцева. – Мн.: Библейская Лига в РБ, 1996. – 1776 с., ил.

Вопросы для самоконтроля по второй главе курса *«История свободомыслия» – «Свободомыслие в древнем мире»*

1. Как наивный реализм выступает условием становления свободомыслия?
2. Каков характер направленности свободомыслия в Древней Индии и в Древнем Китае?
3. Какова специфика свободомыслия древних греков?
4. Почему боги древних греков наделены не самыми лучшими качествами характера?
5. Что дали мировой культуре религии Древнего мира?

Литература

1. Красников А.Н. Методологические проблемы религиоведения: Учебное пособие / А.Н. Красников. – М.: Академический Проект, 2007. – 239 с.

2. Лобазова О.Ф. Религиоведение: Учебник / О.Ф. Лобазова; под общ. ред. академика РАН, проф. В.И. Жукова. – 6-е изд., испр. и доп. – М.: Издаьельско-торговая кооперация «Дашков и К», 2010.- 488 с

3. Матецкая А.В. Религиоведение (краткий курс) / А.В. Матецкая, С.И. Самыгин. – Ростов н/Д : Феникс, 2008. – 216 с.

4. Религии мира: Энциклопедический словарь / Сост. и общ. ред. А.А. Грицанов, Г.В. Синило. – Мн.: Книжный Дом, 2012.- 960 с.

5. Религиоведение / Под ред. М.М. Шахнович. – СПб.: Питер, 2009. – 432 с.

6. Философский словарь / Под ред. И.Т. Фролова. – М.: Республика; Современник, 2009. – 846 с.

7. Элбакян Е.С. Религиоведение: словарь / Е.С. Элбакян. – М.: Академический Проект, 2007. – 637 с.

Глава 3. **СВОБОДОМЫСЛИЕ В СРЕДНИЕ ВЕКА И В ЭПОХУ ВОЗРОЖДЕНИЯ**

Средневековые атаки на свободомыслие – вплоть до кровавых зачисток: инквизиция. Средними веками формируется и развивается феодализм. Феодальные свободы – более расширительные, нежели те, что распространялись условиями рабовладельческого строя. «И в развитии свободомыслия отразился факт расширения социальной свободы» [1, с. 329] Очерченная христианством она ставит перед свободомыслием задачу насытить её новым содержанием. Новизна выражается в том, что наполняет «формулу»: «Свободомыслие против христианства», т. е. против религии как таковой. Ранее, как мы помним, свободомыслие онтологически обусловливалось своим отношением к сущему, воспроизводимому бытием как способом его реализации. Теперь акценты меняются, и бытием сущего становится религия, точнее религиозно оформляемая божественная первосущность. Критикуя религию свободомыслие борется за духовное высвобождение человека от её пут, торжество светского образа жизни, преодоление ложного состояния, когда философия выступает в качестве служанки богословия. Среди представителей средневекового свободомыслия назовем христианского богослова ***Ансельма Кентерберийского*** (1033-1109). Он размышляет: «Неверующие, издеваясь над христианской простотой, называя ее глупой, задают вопросы: Откуда известно, что Бог превратился в человека? Почему он дал миру жизнь своей именно смертью, хотя мог это сделать прямым волевым актом?» [2, с. 329]. Невозможность получить на указанные вопросы вразумительных ответов увеличивает, по Ансельму, число неверующих. В Средние века в Испании составляется свод законов против еретиков: проповедующие ересь подлежат сожжению. Сложившаяся на юге Франции (XI-XII вв.) ересь *катаров* («чистых»), сторонниками которой были ремесленники и торговцы, объясняла вселенское зло как творение дьявола, сына бога мрака. Катары отвергали институт церкви и стремились отделиться от римской церкви. В XII в. десятки тысяч катаров были уничтожены в крестовых походах, устроенных папством. …Мы видим, что средневековое свободомыслие пытается изнутри подорвать христианство, и это ставит его на грань жизни и смерти – ситуация, уникальная в том отношении, что впервые некогда гонимое христианство использует те же кровавые средства для расправы с непокорными. Особенно в данном направлении усердствует «святая» инквизиция, тысячами сжигающая инакомыслящих (на этом поприще отличился испанский инквизитор ***Т. Торквемада*** / 1420-1498 /). В условиях средневекового террора католической церкви свободомыслие переходит в разряд инакомыслия, и это свидетельствует о том, что «Слово Божие» обретает репрессивные очертания, и свободомыслие как инакомыслие прикрывается подпольем. Католическая церковь теряла доверие среди своих прихожан. Наконец от нее отделились протестанты, и жизнь Европы на столетия обрела «огненный оттенок». И не стоит особо восторгаться «средневековым религиозным монизмом» – не в нем ли

заложена мина замедленного действия, взорвавшаяся двумя мировыми войнами XX столетия?

Торжество средневекового свободомыслия – в затверждении двойственности истины. Однако свободомыслие пробивало себе дорогу через средневековый мрак, и не всякая философия того времени удовлетворялась ролью служанки богословия. Французский философ-схоласт ***Пьер Абеляр*** (1070-1042) полагал, что истина достижима сомнением. Один из оппонентов Абеляра писал, что у него «человеческий разум захватывает себе все, не оставляя ничего для веры». Абеляр пришел к выводу, что «даже в христианстве имеют место многочисленные заблуждения», «в Евангелиях кое-что кажется несогласным с истиной». Теологические споры с католической церковью вели ***аверроисты***. Арабский мыслитель ***Ибн-Рушд*** **(Аверроэс)** (1126-1198) отстаивал положение о том, что материя так же вечна, как и Бог; душа человека смертна. Выходит, загробный мир – иллюзорен. Аверроэс намечает установку на признание двойственности истины. Её разрабатывают парижские схоласты **Боэций Дакийский** (ум. 1284) и ***Сигер Брабантский*** (1235-1282). Их признали еретиками и осудили (Сигера зарезали при папском дворе). Позже обвинили в ереси ***Уильяма Оккама*** (1300-1349), осуждавшего римскую церковь как несостоятельный институт. Философ отказывал церкви в ее стремлении господствовать над государством, несущим людям общее благо. Антицерковные взгляды ***Марсилия Падуанского*** (1275/1289-1343) были направлены на то, чтобы доказать необходимость секуляризации церкви, и на то, что папа далек от того, чтобы быть преемником апостола Петра. За подобную «ересь» мыслителя (бежавшего из Парижа) заочно приговорили к сожжению на костре. Заключая сказанное, видим: свободомыслие как инакомыслие в средние века вынуждено было сопрягаться с «ересью», т. е. с чем-то таким, что не имеет права на существование. Это напоминает осадное положение, в котором оказалось свободомыслие. Вместе с тем величайшей заслугой средневекового свободомыслия, показывающей, что оно менее всего оказалось «еретичным», было отстаивание им положения о двойственности истины. На ее базе позже развернется установка, согласно которой признаваемая научным сообществом абсолютная истина складывается из диалектически сочетаемых и объективных по своему содержанию относительных истин (начало такому пониманию истины было положено Аристотелем в разрабатываемой им корреспондентской теории истины). Вместе с тем не лишне указать и на то, что «двойственность истины» привела современный Запад к двойным стандартам. …Средневековье сумело, не теряя своих античных достижений, диалектически соотнестись с христианством, и это содействовало такой разработке проблемы истины, что сегодня – в условиях массовой индивидуализации социума на базе «глобально разверзшейся искусственной среды» – рассматриваемая тематика обретает несомненную актуальность. Несмотря на всевозможные гонения, средневековое свободомыслие содействовало очищению религиозных ценностей, и главным образом это касается

того среза свободомыслия, опираясь на который шло разоблачение нравственно греховной социальной позиции представителей католического клира.

Религиозная Реформация и светское Возрождение в Европе как выражение торжества разных аспектов свободомыслия. Противостоянием свободомыслия и религии произвелось отделение протестантской Европы от Папской курии. Можно сделать заключение о том, что чем больше давил средневековый католический официоз на свободомыслие, подталкивая лучших его сынов к кострам аутодафе, тем ярче светила звезда того духовного совершенства, которое ложилось на душу и сердце первопроходцев по наступающему европейскому Возрождению: человечество медленно приобщалось к Новому времени – времени буржуазных отношений. Протест против феодализма выражался в религиозной форме – культурой Реформации, в светской – культурой Возрождения. Однако на одном протесте трудно продержаться, и для европейского общежития он не был самоцелью. Реформация ставила задачу непосредственного общения человека с Богом, и это достигалось за счет нравственно-трудовой активности. Земная жизнь приобретала для индивида специфическое значение: его служение неземному оказывалось достижимым за счет реализации собственных потребностей – здесь, в земных условиях. Амбивалентно соотносимые «небо» и «земля» вскрывали сущее в качестве глубинного основания божественно обусловливаемой человеческой деятельности. Общее в Реформации и Возрождении – перекройка старой идеологии, критика католической церкви, схоластики. В отличие от Реформации, в культуре Возрождения схоластика критикуется с рационалистических позиций, проповедуется свобода от жесткой религиозной регламентации, веротерпимость, идея принципиальной доброты человека.

Свободомыслие итальянских гуманистов. Итальянскими деятелями культуры разрабатывается новая, гуманистическая концепция личности, обладающей индивидуальной свободой, творческим самоутверждением. Находят выражение идеи *гражданского гуманизма*. Служение общественному долгу – идеал таких мыслителей, как **Маттео Пальмиери** (1406-1475) и **Аламанно Ринуччини** (1426-1499). Они высоко ценили тех, кто ради отечества отдавал себя на служение ему. Иную интерпретацию получает инакомыслие. В интересах дела гуманисты обращаются к наследию античности, воспроизводя его: складывается культура *Возрождения.* Популярной становится античная мысль, особенно духовная деятельность Эпикура. Последний становится духовной основой вольнодумцев Возрождения **Козимо Раймонди** (XV в.), **Лоренцо Валла** (1407-1457). В сочинении *«Об истинном и ложном благе»* Валла раскрывает спор между стоиком, эпикурейцем и христианином. Высшее благо для эпикурейца – «радость в душе от сладостного волнения и удовольствия в теле». Это наслаждение дано природой, и против этого ничего нельзя предпринимать. Искусство отмечаемого времени стремится возвысить человека, воспроизводя разнообразие его чувственного мира. Не-

заметно исчезает тема Страшного суда, господствовавшая в Средневековье. Человек Возрождения своей связью с природой содействовал синтезу освобождающихся из-под власти религии искусства, науки и философии. Так, **Леонардо да Винчи** (1452-1519), опираясь на живопись, по-своему познаёт мир. Изобразительное искусство Леонардо позволяет ему осваивать широкий – философски насыщенный – спектр научного самовыражения. Складывающаяся в это же время *светская* философия расшатывает сложившуюся средними веками идею Бога: он видится в некоем отвлеченном преломлении – сквозь призму развиваемых пантеистических устремлений. У **Джордано Бруно** (1548-1600) Бог – неподдельная субстанция Вселенной, содержащая множество, включая населенные, миров. Бог как бы сходит на землю с небес. В диалоге *«Харон»* **Джана Джовиано Понтано** (1426-1503) рядовой личностью представлен Иисус Христос, оказавшимся во власти богов Олимпа. Диалогом *«Отшельник»* **Антонио Галатео** (1444-1517) апостол Петр изображен «нетвердым в вере и непостоянным стариком, лексикон которого изрядно вульгарен («Пошел отсюда плут… Да я ключами тебе все кости переломаю…»). Скептицизм «диалогов» Возрождения очевиден. «Желающий философствовать должен сомневаться», – писал Д. Бруно, высмеивавший невежество религиозных деятелей. За это его сожгли на костре. …Подводя итог возрожденческому свободомыслию, заявившему о себе преимущественно в Италии, мы отмечаем: оно восприняло традиции свободомыслия античности, сумело приспособить их к своему времени. Питательной средой свободомыслия эпохи Возрождения и Реформации были, с одной стороны, внутрирелигиозная борьба, которая привела к разрыву христиан севера Европы с католицизмом, с другой – борьба новой, нарождающейся на юге Европы (Италия) культуры, которая содействовала становлению буржуазных общественных отношений, постепенно завоевавших весь континент. Этим обусловлено то, что североевропейский (еще мало окультуренный) протестантизм соединился с культурно насыщенным югом Европы, и произошло чудо становления новоевропейской реальности, усиленное открытием и завоеванием Америки.

Противоречивое величие Реформации и Возрождения. Правда, новая Европа из достижений Возрождения и Реформации предпочла взять индивидуалистическую составляющую, которая наиболее соответствовала «закусившему удила» капитализму, оформляемому буржуазным строем; и в дальнейшем всё пошло не так, как задумывали творцы революционных преобразований – Лоренцо Валла**, Мартин Лютер** (1483-1546), Джордано Бруно и другие. Вместе с тем важно подчеркнуть: великие деятели этого времени, развивавшие свободомыслие, сумели направить его в русло отстаивания подлинных человеческих ценностей, независимо от того, носили они религиозно-протестантскую завершенность или же, впитывая традиции разных (включая античную) эпох, были светски очерченными, преисполненными стремления показать Человека – Творение Природы. При этом следует заме-

тить: свободомыслие, которое всегда ратовало за гармоничное совершенствование человека, со времени развертывания буржуазных отношений начинает раскрывать последнее в определенной зависимости от них. Учитывая этот аспект, станем корректировать свободомыслие Нового и Новейшего времени.

Заключение. Свободомыслие указанного в настоящей главе периода, с одной стороны, выступило как средство приобщения к духу античности, когда, пусть и контекстом язычески выраженного человеческого фактора, европейское человечество не было подавлено столь мощным – каким он предстал в Средние века – религиозным прессингом; с другой – в самом средневековом обществе, которое растянулось на долгие столетия, назревали отношения нового, предшествовавшие буржуазным, общественного обустройства. И они развернутся в исторически обусловленное Новое время. А вот в средневековье свободомыслие развернулось сферой *инакомыслия ересей*. Под их влиянием, «подстёгнутым» передовой для того времени арабской философией, в недрах господствующей католической духовности складывается концепция двойственной истины: одна истина для мира «дольнего», другая – для мира «горнего». Рассматриваемая ситуация оберегала как могла двоеверие европейской духовности времён Средневековья и – тем самым – содействовала совершенствованию своеобразно развивавшемуся свободомыслию в непростое для него время. Оно – это время – изначально стало преодолеваться в Италии посредством созревшего в недрах итальянского общества Возрождения («Возрождение» как возрождение духа античности). Обратившись к наследию прошлого, его деятели увидели там, говоря специфическим языком, прообраз аутентичного человека и стали этот образ культивировать среди своих современников. Движение Возрождения неудержимо прокатилось по Западной Европе (частично задев и древнерусский социум), поддержав европротестантский Север. Мы наблюдаем положение, согласно которому в определённые исторические эпохи (такие как эпоха перехода от Средневековья к Новому времени) разнородные по мировоззренческим устоям срезы духовности объединяются в общем деле гуманистического преобразования социальных реалий. Пример идейного единства Возрождения и Реформации здесь является несомненно весьма показательным.

Сноски

1. Религиоведение: учеб. пособие / М.Я. Ленсу, Я.С. Яскевич, В.В. Кудрявцев [и др.]; под ред. М.Я. Ленсу [и др.]. 3-е изд., стер. – Минск: Новое знание, 2008. – 421 с.
2. Там же.

Вопросы для самоконтроля по третьей главе курса *«История свободомыслия» – «Свободомыслие в Средние века и в эпоху Возрождения»*

1. Чем обусловлены религиозные атаки на свободомыслие?
2. В чем причина торжества средневекового свободомыслия?
3. Какое значение имела религиозная Реформация в становлении свободомыслия?
4. Как смыкаются Реформация и Возрождение в становлении свободомыслия?
5. Какое влияние оказало свободомыслие рассматриваемого периода на свободомыслие Нового времени?

Литература

1. Красников А.Н. Методологические проблемы религиоведения: Учебное пособие / А.Н. Красников. – М.: Академический Проект, 2007. – 239 с.
2. Лобазова О.Ф. Религиоведение: Учебник / О.Ф. Лобазова; под общ. ред. академика РАН, проф. В.И. Жукова. – 6-е изд., испр. и доп. – М.: Издаьельско-торговая кооперация «Дашков и К», 2010.- 488 с.
3. Матецкая А.В. Религиоведение (краткий курс) / А.В. Матецкая, С.И. Самыгин. – Ростов н/Д : Феникс, 2008. – 216 с.
4. Религии мира: Энциклопедический словарь / Сост. и общ. ред. А.А. Грицанов, Г.В. Синило. – Мн.: Книжный Дом, 2012.- 960 с.
5. Религиоведение / Под ред. М.М. Шахнович. – СПб.: Питер, 2009. – 432 с.
6. Философский словарь / Под ред. И.Т. Фролова. – М.: Республика; Современник, 2009. – 846 с.
7. Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир – эпоха Просвещения / Редкол.: И.Т. Фролов и др.; сост. П.С. Гуревич. – М.: Политиздат, 1991.- 463 с.
8. Элбакян Е.С. Религиоведение: словарь / Е.С. Элбакян. – М.: Академический Проект, 2007. – 637 с.

Глава 4. **СВОБОДОМЫСЛИЕ В БУРЖУАЗНОМ ОБЩЕСТВЕ**

Теоретический размах буржуазного свободомыслия Нового времени. Упомянутое в настоящем «Введении» учебное пособие по религиоведению, руководствуясь которым (но не только им) мы составляем данный курс, сообщает: «Буржуазные революции в ***Европе***, развитие науки, искусства и философии содействовали переходу свободомыслия на новую ступень. В своих проявлениях оно освобождалось от религиозных наслоений, приобретая форму *теоретического, философского атеизма*. В свою очередь свободомыслие Нового времени способствовало *детеологизации духовной культуры»* ([13, с. 335]. (Скажем также: беря фактическую часть из названного учебного пособия, анализ ее мы проводим вполне самостоятельно.) Приводимая цитата верно указывает на теоретическую направленность европейского свободомыслия. Оно действительно обретает философический размах и содействует становлению светской духовной культуры. Кроме того, как верно сказано в цитируемом отрывке, свободомыслие проникается атеистическими мотивами. Но это важное обстоятельство также, по нашему мнению, свидетельствует о том, что свободомыслие очерчивается такими «религиозными скрепами», которые помогают нам, как об этом было сказано выше, увидеть точечные проявления ноосферы. Скажем, наконец, что они собою представляют. Если понимать под ноосферой определенно воспроизводимую квинтэссенцию естественно сорганизовываемой биосферы (включая сюда высший ее уровень, представленный видом Homo Sapiens) и искусственно созданной техносферы (являющей собою производную от человеческой деятельности вторую природу), то своеобразно воспроизводимый их синтез, согласно **В.И. Вернадскому** (1863-1945), предстаёт *ноосферой*. Её название свидетельствует о том, что это – осоциаленная геологическая эра. Социальный статус ноосферы и сама она, претворенная геологической формой движения материи (с её специфическим носителем – минералом) могут быть подведены под «общий знаменатель», вырисовывающийся «феноменом» *экологической ниши*. Экологическая ниша (экониша) вбирает человека и локально воспроизведенную геологическую среду, «усовершенствованную» жизненно значимым – массовым – бытообустройством. Складывающееся многообразие внутренних связей, задействованных грандиозным – биотехнологическим – переоборудованием Земного Шара, приближает нас к пониманию ноосферы в ее точечном преломлении. «Точечность» ноосферной репрезентации может быть обусловлена тем, что отдельно взятый индивид без всякой сложности уживается с искусственными печенью или сердцем. Эта «инородная внедряемость» служит зримым показателем «ноосферной точечности». При этом нужно иметь в виду, что «инородность», будучи «точечностью», органически вживается в структуру телесности, выявляясь её «подручным» компонентом. Становясь массово осуществляющейся, ноосфера перерастает отмечаемую «точечность»: приобретает «глобальную насыщенность». Ноосфера – соответствуя философии русского космизма,– со

временем трансформируется в нечто вселенски обозримое (лучше сказать: необозримое), и этим определится синтетический охват человеческой духовностью её материального носителя. В качестве «фантастической добавки» к сказанному отметим, что внушаемый учением о ноосфере оптимизм способен показать ограниченность взглядов на Вселенную английского физика-теоретика **Стивена Хокинга** (р. 1942**)**, предрекающего своими теоретическими выкладками её завершение через 30 миллиардов лет. Роль свободомыслия видится здесь в том, чтобы расставить акценты в понимании того, чем может оперировать ноосферная духовность в обосновании человеческой устремленности к «жизненной вечности».

Пантеистическая направленность свободомыслия Б. Спинозы. В XVII в. голландский философ Б. Спиноза вскрывает несостоятельность теологии, которая, утверждал он, не содержит истину. Постичь мир, человека и религию может только философия. Натуралистический пантеизм Б. Спинозы пронизан свободомыслием, которому придана сила доказательности («*Богословско-политический трактат*»). Мыслитель обосновывает тезис о свободе мысли, вытекающей из свободы, которую государство предоставляет согражданам. Благодаря этому складывается светская философия религии, с научных позиций раскрывающая основной источник религиозности – Библию. Б. Спиноза предлагает научный подход к анализу Библии. Значит, надлежит знать природу языка, на котором она написана; анализ противоречий в ней; рассмотрение жизни, занятий и психологии автора каждой книги; выделение главного в разбираемом учении. Б. Спиноза критически рассмотрел религиозное учение о чуде, первородном грехе, телеологию, креационизм, идею богодухновенности Писания и богоизбранности еврейского народа. Влияние Спинозы на последующее свободомыслие было значительным. Оно обусловливалось тем, что философ определился с ним (т. е. свободомыслием) пантеистическим контекстом связи рацио и веры. Благодаря этому религия предстала как такая часть человеческой ментальности, которая просматривается широким спектром практически-духовной деятельности человека. Другими словами, сравнительно-исторический подход в изучении Библии дает основания для конструктивного анализа религиозного сознания. Б. Спиноза, как известно, не принимал атеизм, и его светская философия религии, освещенная пантеизмом, четко это выражает. Следует, однако, заметить: натуралистический пантеизм, сторонником которого был голландский мыслитель, содержал дуалистические – картезианские – корни, вскрывающие близость философии Б. Спинозы к философии Р. Декарта (Б. Спиноза считал себя последователем французского гения). В картезианстве же, как мы знаем, идеальная и протяженная субстанции следуют из божественной первосущности. Раскрытием их объединения занята рефлексологическая «теорема Декарта» (не случайно великий физиолог **И.П. Павлов** (1849-1936) высоко оценивал Декартово учение о рефлексах: бюст французского философа и ученого-физиолога находился у него в кабинете на рабочем столе). Теорема Декарта

как рефлексологическая установка не смогла ответить на вопрос о происхождении жизни (к сожалению, и сегодня он во многом остается открытым). Б. Спиноза упрощением ситуации преодолевает дуализм Р. Декарта: он превращает идеальную субстанцию в атрибут протяженной, т. е. собственно материи. Этим и обустраивается натуралистический пантеизм как монистическое философствование Б. Спинозы. Фактически натуралистический пантеизм – разновидность материалистической философии, правда непоследовательной: идеальное начало здесь приписано материи, но не раскрыто. Следовательно, свободомыслие Б. Спинозы урезано формальным подходом к человеческой духовности и атеизм пробивается сквозь зазоры «доказанной геометрическим методом философии пантеизма». Отрицая атеизм, Б. Спиноза сохраняет пантеизм за счет герметизации своей философской системы. Но это же обстоятельство ставит свободомыслие «голландского изгоя» на открытую площадку дальнейшего совершенствования.

Атеист П. Бейль как посредник между пантеизмом Б. Спинозы и материалистическим свободомыслием французских просветителей XVIII в. Интересно то, что глубоко изучивший сочинения Б. Спинозы французский философ Пьер Бейль впервые предстал апологетом атеизма. Глава одной из его работ называется «*Фактические доказательства того, что атеисты обладали понятиями о честности, добродетели, славе».* В своем многотомном «*Историческом и критическом словаре»* он рассуждает о великих вольнодумцах – Б. Спинозе, Эпикуре, Лукреции Каре, наделив их высокой моралью и возвышенным умом. П. Бейль заявил о возможности существования высоконравственного общества атеистов. П. Бейль предвосхищает французских просветителей XVIII в., выступивших перед свершением Французской буржуазной революции с позиций философского материализма, развернутого атеизма и антиклерикализма против феодальных устоев. Материализуя пантеизм Б. Спинозы, П. Бейль усиливает линию связи между учением о материи и атеизмом, и французские материалисты доводят ее до логического завершения: материализм и атеизм становятся тождественно озвученными.

Коммунистическое свободомыслие Ж. Мелье. Сельский священник Жан Мелье (1664-1729) в своем «*Завещании*» описал царящее в мире зло, связанное с огромным неравенством людей, когда тунеядцы живут за счет трудящихся, включая духовенство и монахов. Частная собственность на землю прикрывает это зло. Его же одобряет религия. Связав религию с фактом социального угнетения, основанного на частной собственности, Ж. Мелье показал, что духовенство заставляет людей повиноваться властям, а светская власть содействует тому, чтобы церковь вымогала с населения большие доходы. Раскрывая связь религии и социального угнетения, Ж. Мелье подводит внимание слушателя к раскрытию социальных корней религии. Вскрытие их, анализ того, что представляет собою религия в реалиях социального инсти-

тута церкви – яркое достижение «тихого просветителя», оказавшего большое влияние на плеяду французских обличителей социального неравенства – **Ж.О. де Ламетри** (1709-1751), **Д. Дидро** (1713-1784), **К.А. Гельвеция** (1715-1771), **П. Гольбаха** (1723-1789), критически исследовавших религию с позиций материализма.

Подходы к классовому пониманию свободомыслия у французских просветителей XVIII в. Влияние их на нашу отечественную духовность. Поль Гольбах написал «*Систему природы*», названную современниками «Библией атеизма». Связав мысль о божестве с царящим в мире злом, философ в невежестве, тревогах и бедствиях нашел источники религиозных воззрений. Создавая воображением неведомого людям Бога, человек наделяет его своим личностным началом. Неведомый Бог – продукт отвлеченного подхода к реальной действительности. Что касается религии, на основе которой создана теология как «цепь явных противоречий», то она выстроена на предрассудках и обмане, исходящем от правящих слоев. Просветители – и П. Гольбах среди них – не приняли религиозную мораль. В религии они усматривали причину войн, нетерпимости, бесчеловечности. Так, Клод Адриан Гельвеций утверждал: «Народы не стали благодаря христианству более гуманными, попы – враги человеческих добродетелей». Среди просветителей Жюльен Офре де Ламетри первым назвал себя атеистом и материалистом. Он же поддержал П. Бейля в том, что «человечество не будет счастливо до тех пор, пока не станет атеистичным». П. Гольбах выявлял разные уровни неверующих. Прежде всего это непоследовательные – поверхностные – атеисты. За ними идут тщеславно-легкомысленные, развратные нигилисты. Но подлинно неверующими предстают истинные атеисты, стремящиеся к познанию природы и человека, исполненные добродетелей, бесстрашно выступающие против зла. Характеризуя свободомыслие французских просветителей, мы отмечаем страстное стремление осуществить в нем тесное единство материализма и атеизма. Эта сильная сторона в свободомыслии французских теоретиков, когда материализм как обобщенно выраженное учение о бытии стремится придать онтологический статус духовной составляющей человеческого «Я» – атеизму, чтобы люди осознали в себе атеизм в качестве врожденного состояния и тем самым незамедлительно порвали с религиозностью как результатом человеческих заблуждений, находящих – как бы мы сказали сегодня – иллюзорно-компенсаторную репрезентативность, – так вот, эта сильная сторона французской философии XVIII в. оказалась притягательной в последующие времена. Это действительно так, если учесть стремление просветителей оформить научную картину мира, где социальный срез, занимая достойное положение, открывал бы человечеству классовый подход в осмыслении социального института церкви. Мы осознаём, что говорить о классовом понимании религии у просветителей было бы несколько преждевременно, однако рассматривая служителей церкви в качестве широко представленной социальной группы, неприязнь к которой просветители не скрывали, можно

придти к выводу, что здесь намечен классовый подход в расстановке социальных сил. Итак, свободомыслие просветителей имело своей сильной стороной следующее: за счет онтологического обеспечения атеизму был придан статус бытийственности сущего (т. е. субстанции материи) – с преодолением его религиозного толкования как внематериального «Высшего Существа». Методом и способом достижения этой цели выступала наука. Однако, наделив означенный статус свободомыслием, просветители на место онтологически обустроенного «Высшего Существа» – Бога – поставили памятник его «инобытийной ипостаси» – атеизму. Вследствие этого свободомыслие просветителей XVIII в., по видимости оставаясь именно таковым, фактически обрело односторонний вид и потянуло учение о материи в сторону от ее гносеологической «запротоколированности». На деле просветители повторили «казус» элеатов, утверждавших (как об этом говорилось выше): «Бытие есть, небытия нет». Под бытием они понимали устойчивость реальной действительности, под небытием – иллюзорно предстающую изменчивость. Но изменчивость отнюдь не иллюзорна, она вполне действенна и является ведущей стороной движения как способа существования материи. Опершись на атеизм, французские просветители лишь с механистических позиций могли рассуждать об эволюции материи. Объяснить же происхождение жизни с позиций механистического материализма было невозможно. И все-таки свободомыслие плеяды блестяще-остроумных мыслителей имело всемирно-историческое значение. Перенесенное в нашу страну французское свободомыслие оказалось связанным с имеющим широкое хождение двоеверием (речь идет о его отечественном, а не западноевропейском варианте). Двоеверие здесь воспроизводит противоречивую соотнесенность язычества и православия. Оно также включает в себя рацио. Пришедший к нам из Франции атеизм корректировал позицию язычества – содействовал его приобщенности к рациональному срезу человеческой духовности. Сегодня мы пытаемся раскрыть присущее нашей ментальности евразийство. Как духовная среда оно не противостоит человеческой рациональности, но по-своему дополняет ее возвышенной вероисповедальностью. Французский вариант свободомыслия направлен на приобщение веры к достижениям рацио, что подтверждается наличием у каждого из нас системы убеждений. Эти убеждения становятся весьма действенными, если рациональное начало в них, образующее верхний срез убеждений, снизу подкрепляется установками веры. Под влиянием свободомыслия вера как выражение молчаливого присутствия человеческой сути в сфере убеждений молчанием своим («феномен исихии») непосредственно заявляет о себе. Отпадает надобность в редукции, когда от имени веры выступает рацио и, конечно же, во многом искажает ее подлинные намерения. …Мы лишь в общем плане рассмотрели возможности французского свободомыслия применительно к нашему времени. Промежуточный результат этого влияния может быть воспроизведен тем, что приближает нас к раскрытию «виртуала». Его содержание всё более соотносимо с точечно сорганизовываемой ноосферой, и это позволяет видеть в свободомыслии «фран-

цузских ортодоксов материализма» важное идейное средство объединения евразийского двоеверия с противостоящим ему рациональным компонентом духовности. Другими словами, французское просветительское свободомыслие выступает в качестве цементирующего материала по отношению к довольно широкому разбросу направлений духовности, характеризующего «несобранную евразийность». Обусловленная смешанным духовным климатом, которым, собственно, и определяется евразийность, отечественная духовность получила мощную идейную поддержку от утонченных французских интеллектуалов, и это способствовало привитию «идеологического амплуа» на ниве российской духовности. Действительно, отличительной особенностью французского свободомыслия является его «идеологическое подспорье», сыгравшее исключительную роль как в организации, проведении Французской буржуазной революции 1789 г., так и в том влиянии, которое идеология этой революции отразилась на всем развитии человечества. Стало очевидным: свободомыслие революционно по своей сути, если оно перестраивает сознание в прогрессивном направлении. В этом отношении французское просветительское свободомыслие – совершенно безупречно. Стягивая «идеологической завербованностью» действенный настрой мысли, свободомыслие прежде всего делает упор на осуществление цивилизационного прогресса. В этом проявляется тяга к классовому рассмотрению системы общественных отношений. В то же время следует заметить, что для просветительского свободомыслия еще не наступила пора отделить содержание смысла жизни от прогресса с его постоянным новаторством, приобщением к высотам (буржуазной) цивилизации. Делая упор на пропаганде прогресса в производстве, просветительский рационализм (как и просветительское свободомыслие) видит в этом залог человеческого процветания безотносительно к тому, как это процветание может найти выход в среде неимущих. По мысли французских материалистов, общество может поделиться с бедняками, и произойдет имущественное выравнивание в классовой среде: ведь люди по природе братья. Здесь вскрывается важная составляющая просветительского свободомыслия – его «социалистическая взвешенность». Так примерно рассуждали представители нового поколения французских просветителей – **Клод Анри де Сен-Симон** (1760-1825), **Шарль Фурье** (1772-1837). Им казалось, что развитие технически оснащенного производства позволит людям жить в равенстве – под влиянием естественной доброты, от рождения присущей человеку. Антагонизмы же, характеризующие современное просветителям общество, – неоправданны и выглядят случайными. Странно, но, будучи атеистами, «адепты» свободомыслия в данном случае выражали одну из сторон христианской морали. Впрочем, здесь нет ничего особенного: тяга к социальному равенству пронизывает свободомыслие французских просветителей. Им удалось, опираясь на свободомыслие, выразить личностные горизонты свободы в их социально значимой аранжировке. При рассмотрении свободомыслия французских материалистов упор обычно делается на его атеистическую составляющую. Это отчасти верно. Не следует, однако, упускать из виду то важное,

на наш взгляд, обстоятельство, согласно которому французское материалистическое просветительство второй половины XVIII в. сыграло организующую роль для всего европейского человечества, включая Россию. Русские просветители того времени несли «французские идеи» в просвещенные слои общества. Ярким примером служит творчество великого поэта **Александра Сергеевича Пушкина** (1799-1837), пронизанное установками «спускающегося» из Франции свободомыслия. Лозунг просветителей «Свобода, равенство, братство» был для А.С. Пушкина девизом жизни, и поэт остался ему верен до конца. Дворянский революционный период в России прошел под знаком французского просветительского свободомыслия и в идейно-политическом отношении сегодня также дает знать о себе. При этом желательно прежде всего, говоря словами поэта, Отчизне посвятить «души прекрасные порывы».

Новизна свободомыслия Л. Фейербаха – в постулатах антропологического материализма. Мы говорили о свободомыслии эпохи подготовки и осуществления Французской буржуазной революции. В XIX в. немецкое свободомыслие – под влиянием европейских революций 1848 г. – выдвигается на главное место в Европе. И здесь перед нами возвышается личность **Людвига Фейербаха** (1804-1872). Мыслитель научно анализирует религию. «*Лекциями о сущности религии»* он показал, что любая религия «всплывает» как результат зависимости человека от окружающих его природных и социальных сил. А сила воображения, напрямую связанная со степенью невежества человека, становится «теоретическим инструментарием» религии. Бог, по Фейербаху, существует лишь в человеческом сознании: он есть отражение материальных и духовных сил человека. Л. Фейербах считал, что религия и мораль противостоят друг другу: религиозная вера отнимает у человека свободу; мораль – наоборот – делает его подлинно действенным. Христианство не сделало реальную жизнь счастливой для широких масс. Разрабатывая вопросы свободомыслия, Л. Фейербах, опираясь на учения предшествующих ему вольнодумцев, демонстрировал плодотворность критики в адрес представителей религиозного сознания. Здесь он важную роль отводил Б. Спинозе и П. Бейлю. Л. Фейербах подчеркивал преимущества атеизма перед теизмом, ибо атеизм «щедр, свободомыслящ, он от сердца радуется красоте природы и добродетели человека». Симпатии Фейербаха – на стороне атеизма, так как он положителен, ставя на место Бога человека и утверждая посюстороннюю реальность. Место Л. Фейербаха в становлении свободомыслия трудно переоценить – настолько оно выразительно, впечатляюще. Глубоко рассмотрев природу человека, философ раскрыл ее, говоря современным языком, в соотнесённости с окружающей нас экосредой. Рассматриваемое обстоятельство позволяет рассматривать философию человека у Л. Фейербаха как антропологический материализм. Этот материализм видит в человеке совершенное природное существо, т. к. человек воплощает собою такие достижения природы, благодаря которым он, будучи включенным в неё, в то же

время возвышает окружающую среду до своего уровня. Социальная действительность, по Фейербаху, – это тоже часть природы, но такая ее часть, которая для индивидуально воспроизводимой человеческой природы не весьма желательна. Это, по мнению философа, тесно связано с тем, что человек в социальной среде не может выразиться сполна ввиду своей «вброшенности» в нее. Социум, воспроизводящий себя системой общественных отношений, мешает отдельному человеку раскрыть свое природное предназначение, а это ведет людей к самоотчуждению. Однако неясно, что бы стали делать эти люди, окажись каждый из них предоставленным лишь самому себе. Впрочем, это не смущает «ортодокса от антропологического материализма». Разбираемая философия отражает мировоззрение Л. Фейербаха, преисполненное гордостью за человека, в снятом виде вбирающего лучшее, что в течение длительного времени накоплено природой. Рассматривая, как мы сказали, социальность выражением природного в человечестве, Л. Фейербах не особенно озабочен тем, какими узами объединить человека и среду, включая ее социальный уровень. По Фейербаху, как бы мы ни пытались такую связь осуществить, она не прибавит ничего нового в человеческое существование. Социальность лишь сдерживает нормальные проявления человеческого «Я», и сообщество чаще всего препятствует проявлению добра по отдельности в каждом из нас. Сказанное воспроизводит свободомыслие Фейербаха, связанное с таким раскрытием человеческой свободы, когда она определяет внутреннюю связь между человеком и природой, и оба они образуют космическое целое. Свободомыслие немецкого гуманиста, следовательно, соприкасается с попытками выразить складывающуюся ноосферную реальность (разумеется, Л. Фейербах не мыслит сегодняшними категориями, но все-таки ему присуще сходство с нашим пониманием места человека в современном мире). «Планетарный космизм» Л. Фейербаха настраивает его против присутствия в мире иных, нежели человеческие, сил. Этим в значительной мере обусловлен антропологический атеизм Л. Фейербаха. Но богоборчество Л. Фейербаха в чем-то искусственно, поскольку антропологический материализм, по-своему возвышая человека, фактически отодвигает «Верховное Существо» на «окраины» бытия. В то же время сущность человека, заполняя то место в системе общественных отношений, которое еще недавно отводилось «Верховному Существу», невольно, хотя бы функционально, кое-что у него заимствует, например явление культа личности. В этом отношении атеизм немецкого мыслителя сыграл определенную роль в становлении русского богостроительства. И конечно же велико влияние Л. Фейербаха на основоположников научной философии, вырабатывавших пролетарское мировоззрение, – **Карла Маркса** (1818-1883) и **Фридриха Энгельса** (1820-1895).

Свободомыслие К. Маркса и Ф. Энгельса как выражение революционных устремлений рабочего класса. К. Маркс и Ф. Энгельс создали диалектико-материалистическое учение о религии и свободомыслии. От Л. Фейербаха они восприняли положение о значимости человеческой природы в ду-

ховных процессах. Само по себе это положение – рядовое: оно настраивает индивида на принятие популярной установки о том, что человеческое бытие определяет сознание. Но если Л. Фейербах рассматривает человека абстрактно – вне его соотнесенности с обществом, и это делает позицию выдающегося антропологического материалиста довольно-таки отвлеченно-застывшей, то К. Маркс и Ф. Энгельс конкретизируют анализ человеческой сущности через общественно выраженную динамику ее проявления. Это сразу позволяет конкретно рассмотреть сущность человека. «В своей действительности, – показывает К. Маркс, – она есть совокупность всех общественных отношений» [12, с. 265]. Выступая как общественно значимое существо, человек выходит за границы его «естественно-природной зашоренности». Складываются основания для конкретно-научного раскрытия теперь уже общественно озвученной сущности человека: индивид оказывается неотделимым от общества – порождения укрепляющейся цивилизации. Выверяя цивилизацию формационным подходом, согласно которому она является совокупностью базис-надстроечных ступеней, определяемых в итоге рыночными отношениями, основоположники научной философии совершенно справедливо пиком их считают буржуазное общество, капиталистическое по сути, империалистическое по содержанию. Это общество оставалось бы непременно тупиковым, если бы не присутствие в нем основной производительной силы – промышленного пролетариата. Его участие в политической жизни выводит общественные отношения из сферы негативной диалектики в область применения позитивной диалектики с ее противоречиями – источником жизненности. Итак, пролетариат как носитель позитивной диалектики организует классовую борьбу, призванную преодолеть тупики капитализма. Осуществляясь революцией классовая борьба приводит всех членов общества к равенству их общественного положения – к преодолению социального отчуждения. Последнее повлечет за собой элиминацию тех духовных – надстроечных – иллюзий, к числу которых может быть отнесена религия. Суть марксистской теории религии, раскрытая уже в ранней работе К. Маркса *«К критике гегелевской философии права. Введение»,* сводится к следующему. Религия как отражение противоречивости «превратного общества» лишает человека действительного бытия. Оправдывая неподлинный мир, она сеет «дух бездушных порядков». Религия исчезнет в случае такого преобразования общества, когда отношения людей воспроизведутся в условиях социального равенства и справедливости. Именно общественные порядки с неизбежностью порождают религию как следствие социального гнета. Поэтому К. Маркс и Ф. Энгельс были против бланкистов, анархистов и **Е. Дюринга** (1833-1921), предлагавших «отменить Бога декретом» и обратить всех людей в атеистов. Однако К. Маркс и Ф. Энгельс считали, что критику религии необходимо и дальше вести. Это позволит рабочему классу успешнее – с классовых позиций – осуществлять борьбу за социальную справедливость. Основоположники научной философии видели в свободомыслии широкое разнообразие духовных установок, развивающихся в борьбе против религиозных иллюзий за

постижение подлинной человечности. К. Маркс и Ф. Энгельс выявили линию противоречивого становления идей свободомыслия. Так, античный атеизм возник благодаря наивному материализму, в лоне которого он не играл особой роли. Отсюда «олимпийские небожители», как и простые смертные, подчинялись «правилам» стихийно-диалектического материализма. В период же распространения – по осевому времени – мировых религий кое-что в рассматриваемой ситуации меняется: философские учения, противостоящие религии, тем не менее испытывают на себе её воздействие. В работе «*Крестьянская война в Германии*» Ф. Энгельс указал на то, что «религиозная философия Мюнцера приближалась к атеизму», оказавшись направленной в целом против христианства. При этом, по мысли Ф. Энгельса, вскрывается сложный процесс, преодолевающий религиозные наслоения в свободомыслии. Так, пантеизм и деизм, могущие в данной конкретике представлять материализм и атеизм, осуществляют это в условиях политического радикализма, которым, к примеру, отличались воззрения французских просветителей. Атеизм, показывает Ф. Энгельс, стал лишь временным знаменем в руках буржуазии. Это связано с тем, что, утрачивая прогрессивность, буржуазия развела свои интересы с интересами трудового народа: обращаясь в сторону религии, она отходит от свободомыслия. Ф. Энгельс также показал, что сознание пролетариата под воздействием его собственной классовой борьбы существенно меняется. К примеру, многие рабочие-чартисты оказались настроенными против церковников, борясь за светское образование. Таким образом, пафос марксистского свободомыслия сводится к тому, что здесь преодолеваются различные аспекты иллюзорного отношения к действительности за счет снятия психосоциального самоотчуждения. Мы видим, что, рассматривая религию в качестве иллюзорно-компенсаторного воспроизведения реальной действительности, К. Маркс и Ф. Энгельс находили в ней, т. е. в религии, присущие людям заблуждения. Это связано с неадекватным отражением реальной действительности. Так – в интересующем нас плане – ощущение зрения (выше о нем уже шла речь, связанная с его отражательной направленностью) настраивает нас на то, что образ воспроизводимого предмета вполне ему соответствует. Но это далеко не так: отображаемый мир не может быть уподоблен его воспроизведению сознанием человека хотя бы потому, что мир этот вполне материален, сознание же по природе идеально. Его задача – опираясь на практику структурировать действительность с целью более содержательного приспособления к ней. Конечно, адаптация покоится на соответствующем отражении, т. е. уподоблении, отражающего отражаемому, и в этом отношении продукт отражения выверяется отражаемым (или предметной действительностью). Здесь фиксируется точка пересечения материального и идеального: идеальное уподобляется материальному, и это уподобление не является ни зеркальным, ни иероглифически невыразимым (темным). Как было отмечено выше, появляясь на свет, человек фактом своего рождения обнаруживает принимающий его мир открытым, т. е. дающим человеку возможность потреблять из окружающей среды вещество энергию и информа-

цию. Если же окружающая реальная действительность для входящего в нее индивида предстает «иероглифически зацикленной», то ни о какой открытости мира для него говорить не приходится. Значит, идеальное верно воспроизводит предметный мир и осуществляет это доступными для индивида средствами – понятиями, суждениями, умозаключениями. Этих средств нет у реальной действительности, зато она своей открытостью предоставляет им широкие перспективы, и в этом состоит предрасположенность мира как объективной реальности человеческому существованию. Основоположники научной философии рассматривали эксплуатируемого труженика находящимся в состоянии классового отчуждения. Мир для пролетария закрыт ввиду изнуряющей эксплуатации. Выход может быть найден либо в иллюзорно-компенсаторных реалиях, либо в посюстороннем предметным мире. В первом случае иллюзорным компенсатором выступает религия. И совершенно очевидно, что К. Маркс рассматривает религию в качестве мощного жизненного стимулятора. Ведь сама по себе компенсаторная иллюзия весьма привлекательна, показателем чего служит религия. Для К. Маркса религия – это такая сфера духовности, которая стремится воспроизвести «потустороннее» в человеке. Этим «потусторонним», как мы наблюдаем, и становится религия. Иллюзия как нечто потустороннее наполняется религиозностью. Это придает иллюзии «компенсаторное напряжение», скрепляющее религию «узами сотрудничества» с духовным настроем его носителя. Рассматривая выше природу религиозной духовности, мы ее соотносили с фактом сопряжения рацио и веры. Благодаря этому религиозная духовность как претворенная иллюзорно-компенсаторная деятельность, насыщаясь вербальностью, утверждается заместителем сознания и от его имени свидетельствует о «запределе» как выражении подлинно человеческого состояния. Согласно такому повороту духовности складывается впечатление о том, что рассматриваемый «запредел» – это и есть «аутентичная сущность человечности». К. Маркс осознаёт важное положение, согласно которому вводимый в логику изложения «запредел» претворяет иллюзорно-компенсаторную составляющую человеческой духовности, которая как некая вещь в себе в сфере общественных отношений оборачивается «Божественной Первосущностью». Как ученый-религиовед К. Маркс обращает особое внимание на происхождение религии. Последняя несомненно связана с первобытно-общинным мифом, который неизбежно синкретичен. Религия же как сфера духовности (которая складывается благодаря великому разделению труда) – и это показывает современная религиозная практика – оттачивается на индивидуальных устоях, придающих мощь религии как широкому духовному течению. Диалектику становления религии К. Маркс осуществляет в ходе раскрытия взаимосвязи единичного (представляющего отдельного индивида с его – в границах складывающейся цивилизации – поступательно выявляемой духовностью) и общего, которое заявляет о себе усложняющимся коллективизмом – носителем практической состоятельности классового общества (зарождение его также связано с открывающейся человечеству цивилизацией). Реализация в интересующем нас плане

диалектики единичного и общего характеризует становление религии в ареале возвышающейся над социальными связями системы общественных отношений. Религия – результат утверждаемого на базе усиливающихся общественных отношений так называемого полноценного коллективизма (имеется в виду коллективизм, могущий быть представленным на индивидуальном, но интенсивно социализуемом уровне – в соответствии с развернувшейся в условиях НТР беспрецедентной массовой индивидуализацией социума). Заслуга К. Маркса – исследователя религии – заключается в том, что, в отличие от просветителей, так и не освободившихся от «состояния над схваткой» (т. е. рассматривавших религию на некотором расстоянии от собственной духовности), основоположник научной философии анализирует иллюзорно-компенсаторную духовность изнутри и, оперируя методом оборачивания компонентов сущности (это можно найти у И. Канта, «оборачивавшего» вещь в себе трансцендентно реализуемой «Божественной Первосущностью»), представляет религиозный фетишизм производным от товарного как социально обеспеченной основы иллюзорно-компенсаторных «подделок» социума. Теоретически осмысливая религию, К. Маркс «отвоевывает у неба» высоты свободомыслия. Являясь хозяином религиозной ситуации (здесь можно выразить взгляд К. Маркса на человеческую духовность – с включением ее религиозного среза, – опираясь на систему К.С. Станиславского, закрепляющую торжество субъектно-субъектных отношений границами театральности; но Станиславский-теоретик выше Станиславского – театрального режиссера, и система К. С. Станиславского раскрывает изнутри репрезентируемый характер межличностных и внутриобщественных связей и положений), великий духовидец менее всего воплощал традиционное свободомыслие. Для К. Маркса свободно мыслить значит, говоря словами Ф.М. Достоевского, обращать духовность в страстное чувство. К. Маркс не отделяет рожденную благодаря чувственности живую мысль от нее самой (т. е. от предрасположенной к становлению человеческой духовности означенной системы непосредственного воспроизведения реальной действительности). Обращаясь к «Капиталу» К. Маркса, мы наблюдаем, как он с высот рацио бросается в защиту пролетариата, обездоленного и испытывающего разительное классовое отчуждение. Свободомыслие К. Маркса уподобим вырванному у богов Прометеем огню с последующей передачей его людям. Свободно мыслить, по Марксу, доступно тому, кто пребывает за пределами любых видов духовного отчуждения, т. е. обрел достаточно высокий уровень свободы (социальное отчуждение оставим в стороне, вспомнив, как вместе с семьей голодал К. Маркс…). Марксистское понимание свободы связано с ответственностью за всё угнетенное человечество. К. Маркс не отделяет себя от страждущих: судьбы их явно переплелись. В противодействии социальной обездоленности выражено героическое свободомыслие К. Маркса. Люди всегда это будут помнить, заряжаясь энергией самоотдачи, которая в сильнейшей степени была свойственна проникновенному и страстному провозвестнику коммунизма.

Специфика свободомыслия североамериканских просветителей XVIII-XIX вв. Свободомыслие в Северной Америке расцвело во время борьбы английских колоний за независимость в XVIII в. Борьба, в частности, шла под знаком идей европейского деизма. Выдающийся борец за освобождение от английского владычества, политик и философ **Б. Франклин** (1706-1790) считал, что человек – часть механизма Вселенной – в своем поведении должен быть предоставлен самому себе. Это выражает его жизненное назначение. Служить Богу – по Франклину – значит делать людям добр. Проповедуя веротерпимость, политик выступал против включения в Конституцию вероисповедной – для членов конгресса США – статьи. **Т. Джефферсон** (1743-1826), автор *«Декларации независимости»,* выступал против принуждения к вере и за отделение церкви от государства. Он также говорил о важности свободного – контекстом разума – исследования мира. С позиций же деизма – и опираясь на разум – новая религия (по мысли ее сторонника **Т. Пейна** / 1737-1809 /), открывает человечеству Бога. Он же авторитетно заявлял, что Библия создана людьми. Христианство, согласно Пейну, – надуманная религия. Оттого-то она принесла людям много неприятностей. Как видим, американское свободомыслие эпохи Просвещения, с одной стороны, имело деистический уклон; с другой – социально подкреплялось антиколониалистскими тенденциями, связанными с борьбой за независимость. Это придавало американскому свободомыслию наивную веру в безграничные возможности человеческого разума в процессе высвобождения конкретного индивида из-под власти враждебных сил, что и запечатлено многогранной деятельностью Б. Франклина, борца за независимость Северной Америки. Молодая американская буржуазия, опираясь на своих свободомыслящих лидеров, крепла с учетом опоры на собственные силы, привлечения мощных природных ресурсов, а также рабского труда – за счет вывозимого с берегов Африки многочисленного чернокожего населения. …Американское свободомыслящее население успешно совмещало деистические ценности с «рабовладельческим настроем». Выходило так, что деизм его узаконивал как производственно полезное начинание, служащее интересам становящейся американской нации. Это ставило ее в привилегированное по отношению к другим народам положение, закрепленное доктриной **Д. Монро** (1758-1831) «Америка для американцев». Уже в наше время эта доктрина предстала незримым, но явно воспринимаемым лозунгом «Мир – для американцев!». Можно проследить, что любой прогресс, опирающийся на эксплуатацию человека, всегда греховен и таит непредсказуемые опасности. Они поглотили Античную Грецию и Древний Рим, от которых до нас дошли «остатки былой роскоши». Полагая, что рабский труд придаёт стимулы в решении стоящих жизненных задач, древние замахнулись на постоянное его применение. Ведь раб, по Аристотелю, – всего-то *«говорящее орудие».* И так считает универсальный античный гений, наделенный разительным свободомыслием (нашедшим себя в открытии его обладателем целеполагающей причинности – о чем выше было упомянуто). В отличие от Аристотеля отцы-основатели американской цивилизации свое

свободомыслие употребили на утверждение подлинной человечности в расширяющихся границах «американского образа жизни» как образца для всех. На этом настаивает современная американская демократия, да не всё ей пока удаётся. Конечно, свободомыслящие интеллектуалы времен американского Просвещения не виноваты в том, что так произошло. Однако историческую ответственность почему бы на них не переложить? …Подытоживая обсуждение американского свободомыслия, констатируем: оно несло настойчиво рекламируемую тенденцию буржуазно-индивидуалистической пролонгации и в этом отношении оказалось беспомощным перед натиском «города желтого дьявола» (М. Горький). Сегодня американское свободомыслие, всё далее уходящее от эпохи Просвещения, подлежит переосмыслению через приобщение его к проблеме разрешения глобально нарастающего динамонеравновеса. Овладевая секуляризованной тематикой, оно с позиций гуманизма стремится преодолеть ценности религиозного сознания. Данное положение говорит о том, что указанная форма свободомыслия прикрывает путь религии обращением к светским – общечеловеческим – ценностям. Таков, к примеру, «секулярный гуманизм» **П. Курца** (1925-2012).

Отечественное вольнодумство. Просветительское свободомыслие М.В. Ломоносова. Россия вступила на путь буржуазного развития в XVIII в., и с этим связано широко распространяющееся вольнодумство. Оно, однако, в форме еретических движений существовало еще в XIV-XV вв. (новгородско-псковская, новгородско-московская ереси), позже – в учениях **Феодосия Косого, Матвея Башкина** (XVI в.). Оно подкреплялось нарабатываемыми естественнонаучныи знаниями, нерелигиозным освещением политических событий в летописях, а также развивающимся антицерковным фольклором. Вольнодумство было присуще деятелям русской образованности **А. Кантемиру** (1708-1744), **В.Н. Татищеву** (1686-1750), **Д. Тверитинову** (166?-1741). …**М.В**. **Ломоносов** (1711-1765) – выдающийся выразитель светской культуры – был деистом. Однако деизм М.В. Ломоносова был направлен в сторону его материалистического истолкования. Это видно в идеях ученого по всем спектрам его естественнонаучного миропонимания. Развивая науку, он опирался на теорию двойственной истины, связанную с паритетом в отношениях между наукой и религией. Причем в его представлениях о мире, которые опирались на науку, «двойственность истины» незаметно оборачивалась истиной «монистического толка» в ее материалистической интерпретации. Выбрав науку, М.В. Ломоносов не допускал творения из ничего, не оказывал предпочтения чуду, тайне и авторитету. Библии ученый предпочитал «живую книгу Природы». Считал ненужным создание богословских отделений в Университете и Академии наук. Введение христианства, по Ломоносову, объяснялось различными житейскими причинами. Ученый критически оценивал церковь: был антиклерикалом. Обвиняя монашество в аморализме, призывал реформировать церковные положения, вредящие здоровью населения. Церковь не оставалась в долгу, преследуя М.В. Ломоносова за вольно-

думство. М.В. Ломоносов был ярким выразителем российского Просвещения, и его свободомыслие проявилось уже в смелом «побеге» из дома, где его ожидала обеспеченная жизнь помора. Поморы не знали крепостного права и, живя настоящим, неизбежно утверждались будущим. …Одаренный от природы М.В. Ломоносов внутренне был одержим свободомыслием как выражением своей исключительной сопричастности к овладеваемой им науке. И если введение христианства на Руси М.В. Ломоносов объяснял внерелигиозными причинами, значит его свободомыслие обусловливалось стремлением внедрить в сознание широких масс простые житейские истины, следуя которым можно было бы позже развернуть их научное обоснование. Открытие первого Российского Университета (1755) – свидетельство того, что М.В. Ломоносов дал возможность представителям разных сословий, включая бедняков, выйти на широкую дорогу научного поиска, и это имело величайшее значение для судеб нашего Отечества. Созданный на базе высшего – вузовского – образования институт отечественных специалистов выстроил мощь Родины. И этим мы во многом обязаны научному свободомыслию Ломоносова, направившего становление прогресса по линии формирования первоклассной науки и совершенствующейся техники. Благодаря им специалисты – всесторонне образованные люди – на своих плечах в течение двухсот с лишним лет созидали российскую цивилизацию Нового и Новейшего времени. Рассматривая под заданным углом зрения просветительское свободомыслие М.В. Ломоносова, мы склоняемся к мысли о том, что критика им религии и церкви – это нечто от просветительской составляющей «славного самородка» и отнюдь не пик свободомыслия гения цивилизации XVIII столетия. Свободомыслие окрылило духовность М.В. Ломоносова и сполна взвинтило ее нашими днями. Задыхаясь в спорах об образовательной программе высшей школы, нам бы повнимательнее отнестись к тому, как понимал ее М.В. Ломоносов. Великий мыслитель-гуманист и педагог видел в образовательном процессе приращение знаний в тесной привязке их к практическим нуждам общества. Такой подход выдвигал на передний план науку, которая решала судьбу вузовского образования как цельновыраженной структуры. Лидером его – образования – являлся специалист-профессионал, способный развивать как науку, так и производство. Сам М.В. Ломоносов всей своей жизнью выдерживал это правило, и образование в России необратимо совершенствовалось. За годы Советской власти свободомыслящие заветы М.В. Ломоносова были использованы на полную мощность, и Советский Союз превратился в одну из развитых стран мира с его высочайшим уровнем образования. Сказанное придает свободомыслию М.В. Ломоносова всемирно-историческое значение.

Революционное свободомыслие А.Н. Радищева. Другой выдающийся выразитель свободомыслия XVIII в. – **Александр Николаевич Радищев** (1749-1802) – считал, что излагать свои мысли, значит, помогать истине обрести себя. Сама же «вольность мыслей страшна правительствам». За книгу

«*Путешествие из Петербурга в Москву*» А.Н. Радищев был сослан в Сибирь. Своей книгой он протестовал против «зверского обычая порабощать себе подобного человека». Союзом церкви и государства, «суеверия политического и священного», по мнению А.Н. Радищева, крепнут бесчеловечные порядки. Философ обвинял духовенство в преследованиях инакомыслящих, в отказе народу получения должного уровня образования. «Священнослужители были изобретателями оков» человеческого разума, «они постригали ему крылья». По вопросам воспитания А.Н. Радищев настаивал на том, что детям надо прививать чувство самоуважения, развивать стремление «к разысканию истины». Деятельность А.Н. Радищева содействовала секуляризации культуры в России XIX в. Свободомыслие А.Н. Радищева имело жизненные и философские основания. Побывав в молодые годы за границей, он выступил противником и обличителем крепостнических порядков на родине. А.Н. Радищев связывал крепостничество с господством монархического строя. Помещики-крепостники – надежная опора трону, независимо от того, просвещенный ли монарх на троне или деспот. А.Н. Радищев на примере бедственного положения крестьян взывает к высшей справедливости. Последняя достижима путем непримиримого отношения к власть имущим. По сути А.Н. Радищев становится на позиции революционной идеологии. Не зря императрица **Екатерина II** (1729-1796) по прочтении «Путешествия…» воскликнула: «Бунтовщик хуже Пугачева!» А.Н. Радищев был сослан в Усть-Илимский острог, где размышляет о судьбе, смертности и бессмертии человека, опираясь на идеи французских и английских материалистов. Взглядам этих философов он противопоставляет идеи немецких идеалистов, но так и не приходит к конечным выводам. Свободомыслие выдающегося революционера носило политическую направленность и было тесно связано с достижением социального равенства в условиях, когда время для этого еще не пришло. Опережая свое время, А.Н. Радищев определил перспективу общественного движения в России, и оно действительно – вослед Радищеву – обрело общенациональное звучание. Можно сказать, что свободомыслие А.Н. Радищева прежде всего направлено на развертывание революционных перспектив, достижение которых падает уже на XX в. Но от этого пафос революционного свободомыслия А.Н. Радищева лишь крепнет, обретая новые возможности в глобализующемся мировом порядке. Вместе с тем свободомыслие А.Н. Радищева идейно его разоружает, поскольку этот порядок, стягивая человека, мешает ему вольнолюбиво осуществить эволюцию от смертности к бессмертию. Человек смертен, соглашается А.Н. Радищев, но в нем заложено бессмертие, подогреваемое деистическим развертыванием сущего. В целом свободомыслие А.Н. Радищева ярко заявило о себе в общественной жизни, и вместе с тем оно оставляет нас на распутье философских исканий одинокого гения. Эти искания оказались незавершенными, но вдумчивому читателю они многое дают – очищают наше сознание от поисков чего-то иллюзорного и мало достижимого в сфере сегодняшних общественных отношений. Это также свидетельствует о том, что в чем-то весьма значимом время А.Н. Ра-

дищева еще не наступило, и мы станем его – это время, – всем сердцем ожидая, обустраивать.

Свободомыслие декабристов, революционных демократов – пролог к социоидейным преобразованиям XX в. в России. В стране усиливается борьба с самодержавием и крепостничеством. Одними из первых здесь выступили ***декабристы***, среди которых было немало атеистов. Самый выдающийся деятель этого движения – **П.И. Пестель** (1793-1826), казненный вместе с другими осужденными. Свободомыслие Петра Ивановича Пестеля носило антикрепостнический, республиканский характер и может быть определено как философско-политическое. Кроме того, по выражению **А.И. Герцена** (1812-1870), П.И. Пестель был «социалистом до социализма». П.И. Пестель стал пионером социализма в условиях царской России, и это сыграло значимую роль в охвате революционным свободомыслием всех трех этапов отечественного освободительного движения. ***Революционные демократы*** подхватили дело декабристов, при этом они основательно критиковали религию, выясняя вопрос о ее причинах и роли в обществе. Свой атеизм они соединили с борьбой против самодержавия и крепостничества. Религия, по их мнению, закономерно возникнув, искаженно отражает жизнь. Александр Иванович Герцен, учитывая социальные факторы, писал о забитости крестьянина, ищущего выход в религии**. Н.Г. Чернышевский** (1828-1889) обусловливал религиозные настроения бедностью повседневных жизненных реалий**. Д.И. Писарев** (1840-1868) связывал становление религии с бытовыми трудностями, всевозможными превратностями, которые начинают господствовать над человеком «обыкновенно в эпоху бедствий и страданий, когда человеку нужно где-нибудь забыться, на чем отвести душу». Согласно **П.Л. Лаврову** (1823-1900), религия как выражение социального протеста, вместе с тем ослабляет угнетенных идеей произвола богов и авторитетом духовенства. Пётр Лаврович Лавров вскрыл противоположность христианского и социалистического идеалов. Однако мыслитель не рекомендовал использовать религию в революционной пропаганде. …Революционные просветители проявляли широкий интерес к истории свободомыслия. Согласно тому же Дмитрию Ивановичу Писареву, история духовной жизни Европы предстает постоянной борьбой свободной мысли против засилья религии, догматизма и авторитаризма. Он выражал надежду на развитие материализма в России и охарактеризовал черты вольнодумцев: «Велика и бескорыстна их любовь к истине, неутомимо их искание, непоколебима их железная воля». …Революционные демократы выразили линию отечественного свободомыслия, подхватив идеи А.Н. Радищева, декабристов. Их вольная мысль находила себя в том, что она непосредственно шла от сердца – к сердцу собеседника. От него веяло теплотой правды, искренности, убедительности. И хотя не сразу, но подход этот дал ощутимую отдачу десятилетия спустя – уже в XX в., когда эстафету российского освободительного движения подхватили социал-демократы, большевики. Заслуга революционных демократов перед ос-

вободительным движением состояла в том, что они подготовили – благодаря упомянутой выше духовной преемственности – широкие слои крестьянства к положительному восприятию Великой Октябрьской социалистической революции, содействовали тому, что народные массы соединили свою борьбу за землю с общенациональной идеей освобождения трудящихся из-под власти капитала. И творцы Великого Октября прекрасно понимали, что без прежних этапов освободительного движения революционный взрыв в России мог бы не состояться и процесс социалистических преобразований оставался бы проблематичным.

Новизна ленинского свободомыслия – в духовно-практическом приобщении народных масс к «азам» строительства новой жизни. Глубоко это осознавал вождь Великого Октября **В.И. Ленин**. Раскрывая три этапа революционного движения в России, он прямо указывает на преемственность пролетарского этапа от революционно-народнического. Свободомыслие В.И. Ленина определилось внутрисемейными причинами на фоне того климата эпохи, который создавали последователи Н.А. Радищева – революционные демократы, – а также российские социал-демократы, ставшие марксистами. Воспитываясь в образованной семье, подросток Володя Ульянов – будущий В.И. Ленин – обладал высоким интеллектом, широкой импровизационной практикой и способностью понять, кем для него может быть старший брат – Саша. Но кто такой Александр Ильич Ульянов (1866-1887), Владимир Ульянов осознал только после казни брата. Зато при жизни старший брат явился младшему с «Капиталом» К. Маркса, и это определило судьбу В.И. Ленина навсегда. Как свидетельствуют современники, Ульянов-гимназист снял с шеи крест – порвал с религией. Сделал это под влиянием внешних обстоятельств, а не вследствие серьезных раздумий. Этот казалось бы мало примечательный факт следует запомнить, если иметь в виду, что провозглашенный Советской властью – в ходе Великой Октябрьской социалистической революции – атеизм как норма свободомыслящей духовности (и В.И. Ленин придерживался этой нормы) также являл собою религию – лишь в светском (т. е. посюстороннем, а не в трансцендентном) варианте. Вместе с тем неприязнь В.И. Ленина к христианству – религии и институту церкви – не подлежит сомнению. Что касается личности Христа, то её – этой личности – упоминание В.И. Лениным никакой неприязни у него не вызывает, хотя не совсем понятно, считает ли он достоверным существование устроителя вселенски значимого религиозного учения. Зато «боженьке» от вождя достается. Ленинскому свободомыслию «Бог» совершенно противопоказан. Он видит в «Боге» неумение широких масс определиться со своим социальным положением и считает «Бога» производным от классовых интересов власть имущих. Сказанное позволяет, пусть немного, проникнуть в свободомыслие В.И. Ленина и оценить его с позиций выдерживаемого вождем диалектического и исторического материализма. Рассматривая диалектику как выражение реальных противоречий, являющихся источником жизненности, В.И. Ленин по

совершенно понятным причинам не видел ничего такого, что пребывало бы за пределами учения «о единстве противоположностей. Этим, – подчеркивает он, – будет схвачено ядро диалектики, но это требует пояснений и развития» [1, с.203] . В.И. Ленин твердо стоит на позициях «линии Демокрита», согласно которой из ничего ничто не в силах возникнуть (Библия же, точнее ее комментаторы, настаивает на творении бытия «из ничего»). Наука оперирует «Книгой Природы», а не Священным Писанием. В.И. Ленин также заряжается энергией науки в своем отношении к религии. И с этим ничего нельзя поделать. Просто ленинская духовность подчинена ее рациональному обеспечению. У других – иные предпочтения. С этим нужно считаться и не обвинять оппонента в том, что он «какой-то не такой». …В.И. Ленин не приемлет религию ни рационально, ни психо-эмоционально. Однако, как выше было сказано, атеизм вполне уживается у В.И. Ленина и на рациональном, и на психологически-эмоциональном уровнях. Это осложняет наш подход к осмыслению религии в ленинском идейном наследии. Определяя эмоциональным настроем свою жизненную позицию, В.И. Ленин указанным контекстом очерчивал поиски истины. Так, самый значительный труд вождя по философии *«Материализм и эмпириокритицизм»* (1909) переполнен эмоциональными всплесками. И что же? Не являясь профессиональным философом, В.И. Ленин создаёт одно из самых монументальных творений диалектического материализма. Истина, как известно, проявляется в философии и закрепляется практикой. Придавая огромное значение человеческой чувственности в научной деятельности, В.И. Ленин специфицирует уровень человечески-непосредственного воспроизведения реальной действительности. Тем самым ленинская гносеология укрепляется в своем фундаменте, выражением которого является непосредственно дающая о себе знать простая человеческая чувственность. …Истина, как известно, – прерогатива философской духовности и закрепляется разноаспектно воспроизводимой практикой. Последняя осуществима за счет непосредственной соотнесенности человеческой чувственности – уровнем внешних ощущений – с предметами окружающей нас реальной действительности. В.И. Ленин придаёт большое значение практике из-за ее посреднической роли в отношениях между человеком и средой. В этом отношении – по Ленину – ***«практика выше (теоретического) познания***, обо она имеет не только достоинство всеобщности, но и непосредственной действительности» [2, с. 195]. Практика, следовательно, возвышается над теорией, т. к. ей – практике – присуща наглядность, отражательно связывающая субъекта деятельности с предметным окружением. Теория, опосредованно с ним соотносимая, попадает в зависимость от чувственно-отражательного настроя индивида и служит основанием гипотетического самовыражения – с выходом в мир фантазий. Последние – особенно в условиях НТР – порывают с научной гипотетичностью, обретая завидную самостоятельность. В уже упомянутой книге «Материализм и эмпириокритицизм» В.И. Ленин с глубоких диалектико-материалистических позиций вскрывает несостоятельность псевдонаучных, мировоззренчески некорректных по-

строений **Э. Маха** (1838-1916), **Р. Авенариуса** (1843-1896), их русских последователей **А. Богданова (Малиновского А.А.)** (1873-1928), **А.В. Луначарского** (1875-1933), **В. Базарова (Руднева А.А.)** (1874-1939)… Пристальным вниманием к чувственному раскрытию «непосредственной данности» В.И. Ленин демонстрирует свое видение в ней чего-то «диковинного». Он пишет: «Ум человеческий открыл много диковинного в природе и откроет еще больше, увеличивая тем самым власть над ней» [3, с. 298]. Ленинская гносеология укрепляется революционной – социальной и естественнонаучной – ситуацией, сложившейся рубежом XIX-XX вв. И она – эта теория познания – фундаментально привязана к непосредственно дающей о себе знать естественно воспроизводимой человеческой чувствительности. Её «диковинность», воспроизводящаяся, в частности, набором иллюзорно-отражательных компонентов, также не вызывает у В.И. Ленина сомнений. И нужно заметить: «диковинные штучки» продолжателя дела К. Маркса и Ф. Энгельса, приуроченные к столь причудливо представшей тематике, во всей полноте оказались связанными с усложняющимися проблемами свободомыслия. Трудность осмысления этих проблем выражалась в том, что смещающиеся представления о субъекте и объекте деятельности, гендерные установки, по-иному ставящие – особенно теперь – взаимоотношения полов, требовали подведения под «хаос неизведанного» какого-то нового знаменателя. Им для вождя мирового пролетариата становится классово воспринятая практика. В.И. Ленин свидетельствует: *«Практикой* своей доказывает человек объективную правильность своих идей, понятий, знаний, науки» [4, с. 173]. Практика и критерий истины, и носитель нового – ленинского – свободомыслия, покоящегося на тесной взаимосвязи рацио и вступающей в свои теперь уже естественные права мудрости. Нам этот свободомыслящий завет В.И. Ленина надлежит всемерно использовать. Ленинское свободомыслие – это не нападки на религию, но стремление определить ее место в историческом развитии человечества. И коли так ставится вопрос, надлежит вскрыть религиозный позитив, выразить его перспективы, если таковые осуществимы. Свободомыслие разоблачает суеверия как тормоз религиозного движения и, вместе с тем, научно очерчивает границы применимости религии – сгустка иллюзорно-компенсаторного (и в этом смысле фантастического) охвата (отражения) действительности. Поскольку чувственность эмоциональна, она выходит из-под контроля рацио и непосредственно пронизывается верой. Но В.И. Ленин не отказывается от веры, он лишь – опираясь на эмоции – тесно связывает ее с рацио. Эмоции здесь играют роль модального обеспечения совершенствующегося развертывания человеческой духовности, где разум несет ответственность в адаптации современного человечества к «правде сегодняшней жизни». Цементируя посредством эмоций разум и веру, В.И. Ленин не находит места для религии в конструируемой им картине мира. На рубеже XIX-XX вв. складывается – как уже было отмечено – неклассическая научная картина мира, суть которой – выразить реальную действительность не только с позиций имевшей до сих пор решающее значение устойчивости как одной из двух

сторон движения (а оно является единственным способом существования известной нам Вселенной), но и набирающей научно-методологическую репрезентативность изменчивости. В разбираемом нами многомерном по смыслу «Материализме и эмпириокритицизме» В.И. Ленин блестяще обосновал значимость философски вскрываемой изменчивости в становлении новой научной картины мира (понятие «неклассическая научная картина мира» тогда еще не было принято). В.И. Ленин показывает, что при любом более совершенном проникновении человека в сферу реальной действительности – а здесь ею выступает микромир (вечно пульсирующий и лишенный покоя из-за превалирования энергии над веществом), – она сохраняется как вполне самодостаточная в своей материальной претворенности и свободна от каких бы то ни было внешних воздействий (будь это некая суперматерия или же провозглашаемый кем-то «идеально-религиозный подтекст»). При этом В.И. Ленин, не преувеличивая роли науки, предлагает философско-методологическое разъяснение складывающегося на рубеже веков духовного климата эпохи. Он пишет: «Существуют вещи независимо от нашего сознания, независимо от нашего ощущения, вне нас» [5, с.102]. Последовательно проводя диалектико-материалистическую линию в теории познания, В.И. Ленин делает упор на *незнание* как на начальный – чувственно воспроизводимый этап – сложного постижения окружающей реальной действительности. «В теории познания, как и во всех других областях науки, – отмечает В.И. Ленин, – следует рассуждать диалектически, т. е. не не предполагать готовым и неизменным наше познание, а разбирать, каким образом из *незнания* является *знание*, каким образом неполное, неточное знание становится более полным и более точным» [6, с. 102]. – Несомненно, что начинающийся с *незнания* познавательный процесс прежде всего – по Ленину – задействован ощущениями. Они, оперируя *незнанием* (т. е., говоря современным языком, информацией), в процессе работы коры головного мозга переводят его в собственно знание. Усиливающаяся за счет перевода *незнания* в знание гносеология вскрывает положение о неисчерпаемости материи вглубь; обосновывает высказанное античными мыслителями положение об отражательной природе теории познания как идеальной структуры, реализуемой нашей способностью обобщенно обрисовывать предметный мир – без обращения к «потусторонним» предпосылкам для объяснения живой жизни: последняя сама научает нас, как успешнее адаптироваться к ней; всесторонне анализирует отмеченное выше «Целое Вселенной», демонстрируя его открытость и вместе с тем системно-структурную завершенность (это значит, что «конечное» и «бесконечное» – теоретически насыщенные фикции, методологически содействующие раскрытию внутреннего мира человека путем сопоставительного обращения к внешней среде); предлагает новое – гносеологическое – определение материи как философской категории для обозначения объективной реальности, а заодно и саму категорию объективной реальности считает недостаточной для обобщенного воспроизведения «материи». Сказанное, доказательно проаргументированное В.И. Лениным, находит поддержку у многих наших совре-

менников, которые, опираясь на диалектико-материалистическое истолкование предметного мира как вполне самодостаточного, согласны с тем, что он не нуждается в «зарезервированных подпорках». Однако сегодня такие подпорки найдены – это «тёмная материя» и «тёмная энергия», объемлющие 95,4 % общей – «вселенской» – массы Вселенной (при этом масса нашей Вселенной занимает лишь 4,6 %). Опровергают ли эти проценты ленинскую материалистическую диалектику? Думается, они подтверждают положение великого стратега о неисчерпаемости материи. Однако будучи самокритичным, В.И. Ленин понимает, что каждого не убедишь. К примеру, полемизируя со сторонниками солипсистских воззрений (в упомянутом труде «Материализм и эмпириокритицизм» это представители берклианства – направления, созданного английским философом-агностиком **Д. Беркли** / 1685-1753 /), В.И. Ленин с эмоциональной убежденностью утверждает: «И никакими доказательствами, силлогизмами, определениями нельзя опровергнуть солипсиста, если он последовательно проводит свой взгляд» [7, с. 282]. Подобное заявление заслуживает самого пристального внимания. Если мы обратим его к нашей теме – речь пойдет о том, что свободомыслие успешно осуществимо только в диалоге. При его отсутствии спорящие не слышат друг друга, «измываясь» духовным тупиком. И В.И. Ленин демонстрирует блистательный пример преодоления непонимания: он до последнего – и это видно по отличающимся своей злободневностью страницам «Материализма и эмпириокритицизма» – удерживает собеседника (а им сегодня является читатель гениальной книги»): этого у «простого как правда» Ильича не отнять. Исходя из выстраданных убеждений, В.И. Ленин рассматривает человеческую духовность в качестве идеального – и в этом отношении единственного и неповторимого – источника связи с окружающей действительностью. Производя указанную связь, источник сей, прочно усиленный «компьютерным фактором», старается ничего не пропустить и в этом отношении творит чудеса («чудо» здесь связано с достижением «предела возможного», но не с религиозной его интерпретацией; например победа советского народа в Великой Отечественной войне 1941-1945 гг. – вселенское чудо, земные истоки которого не вызывают сомнений). Главное, на наш взгляд, чудо состоит в том, что осуществлен прорыв в природу изменчивости. Удается установить, что ею оперирует информация, суть которой, однако, остается далеко не ясной. Возможно, с охватом «темной энергии» информация вскроется. И можно сделать предположение о том, что изменчивость – это выражение привязки нашей Вселенной к «потустороннему» миру (или к трансцендентной реальности). Конечно, никакой он не потусторонний, но присутствует в нас и рядом с нами. Просто пока он не подлежит выявлению, что делает его неуловимым. Но вот же информацию мы довольно удачно схватываем, даже если она из «другого мира». И коль скоро кто-то настаивает на том, что «другой мир» – это и есть «всевидящее Божество», не стоит об этом спорить, раз не получается диалога. Настанет час, и диалог состоится. Пока же проникнемся уважением к тем несогласным с нами, которые убеждены в том, что «Бог был, есть и будет».

Для религиозного человека это так и только так. Ярко заметил классик: «Блажен, кто верует, тепло ему на свете» **(А.С. Грибоедов** / 1795-1829 /). Не следует лезть в чужую душу, но и свою – не отдавать «на прокат». …У вас есть единомышленники – защищайте их от нападок. Мы объективируем взгляды В.И. Ленина и научно их взвешиваем. Ленинское свободомыслие прежде всего связано с атеизмом, но оно не сводимо к нему ввиду того, что В.И. Ленин оперирует движением как претворённым единством изменчивости и устойчивости. Атеизм же оказывается догматизировано («Нет места в мире, где бы пребывало Верховное Существо») привязанным к устойчивости, и ему нет надобности «видеть изменчивую даль». В.И. Ленин, методологически обеспечивающий неклассическую научную картину мира, где, как мы упоминали, изменчивость сполна заявляет о себе, рассматривал атеизм как начальный этап высвобождения сознания широких народных масс из-под влияния религии. Свободомыслие В.И. Ленина стремилось утвердить положение о мире как саморазвивающейся структуре, когда становится очевидной ненужность привлечения «сил со стороны» – того же «перводвигателя». Свободомыслие В.И. Ленина продолжает оказывать содержательное воздействие на нашу современность. Это выражается в том, что виртуализирующаяся реальность постоянно пребывает в личностно сорганизованном пространстве, которое находится «здесь»: во мне. Оно устойчиво ввиду определенности занимаемого мною места. Субъектно абсолютизируемая устойчивость придаёт «виртуалу» статус повышенной репрезентативности, что приравнивает его – «виртуала» – к «религиозному секрету» (это связано с тем, что эмоциональный настрой «виртуала» усиливает его иллюзорную компенсаторность). Опираясь на ленинское положение о том, что «сознание человека не только отражает объективный мир, но и творит его» [8, с. 194], мы понимаем: назначение виртуальной реальности – содействовать раскрытию единства внутреннего мира индивида в его соотнесенности с содержанием реальной действительности. Рассматривая идеализм как «пустоцвет, растущий на живом дереве <…> человеческого познания» [9, с. 322], В.И. Ленин не отрицал его объективированной значимости: согласно В.И. Ленину, «умный идеализм ближе к умному материализму, чем глупый материализм» [10, с. 248]. И, будучи «гносеологическим пустоцветом», идеализм выполняет, пусть иллюзорную, но всё же компенсаторную функцию. Её же «осваивает» религия, и здесь она мало чем отличается от идеализма, «гносеологически» смыкаясь с ним. Вместе с тем природа религии сводится не к индивидуально рефлексирующему, но к обыденно-массовому сознанию, и в нем коренится онтология религиозной духовности. Вскрывая социальные корни религии, В.И. Ленин показывает равноправность ее с другими видами духовности. Религия как социодуховное явление уводила сознание широких масс в «потустороннюю даль»: отрывала его от земных нужд. Этим пользовались власть имущие, народ же прозябал в самоотчуждении, нищете. Подходя с классовых позиций к религии, В.И. Ленин вовсе не абсолютизировал ее причастность к одним и тем же социальным ценностям. Достаточно вспомнить патриотиче-

скую позицию Русской православной церкви в годы Великой Отечественной войны. Но это событие выходит за рамки жизни основателя Советского государства. …В.И. Ленин, по словам его соратника **Г.М. Кржижановского** (1872-1959), считал, что обычно полноценная жизнь свертывается за «пятидесятилетним виражом». Далее жить не стоит. Очевидно, он имел в виду своего отца **Илью Николаевича Ульянова** (1832-1886), выдающегося педагога и государственного деятеля, неожиданно скончавшегося в «пятьдесят с небольшим». Так же случилось с В.И. Лениным, умиравшим тяжело и даже просившим яду. В яде ему отказали. Мучительные боли сводили на нет волю к жизни этого мужественного человека. Тем не менее в свободные от страданий мгновения «дедушка Ленин» учился произносить слова по слогам, взгляд же при этом имел «надмирный» (достаточно подробно об этом свидетельствуют его последние фото): в нем безумие сочетается со стремлением освободить мир от личного присутствия. Этим присутствием В.И. Ленин также не хотел отягощать близких, дорогих ему людей; ни в коей мере не желал быть обузой для созданной им партии. Беспощадный – Рахметовский – аскетизм В.И. Ленина (образ этого персонажа – Рахметова – из гениального романа Н.Г. Чернышевского «Что делать?» всегда оставался «настольным» для строителя нового мира) роднит его со святыми подвижниками. Разница лишь в том, что В.И. Ленин уповает на самого себя, не желая посвящать кого бы то ни было в безмерно-личностные переживания. «Остаточное» (от выражения «остаточный подход») отношение В.И. Ленина к себе делает его малозаметным – ненавязчивым – для окружающих (это убедительно вскрыто воспоминаниями **М. Горького** / 1868-1936 / о В.И. Ленине). Далее. Мир человека таит в себе, кажется, то, что неподвластно познанию. Но если это так, то он, по выражению Владимира Ильича, воплощает, как было отмечено выше, что-то диковинное. В итоге же оно оказывается подвластным уму человеческому. Это признание существования «неизвестного чего-то» (элементарные частицы!) всё равно приведет к его раскрытию. Если же этого не случится (но В.И. Ленин убежден, что все-таки оно произойдет), значит человеческий разум имеет дело с фикцией как моделью сущего, а не с самим сущим. По-видимому, так следует расценивать ленинскую критику «Божественной Первосущности», являющейся фикцией еще не до конца познанной объективной реальности. …В.И. Ленин в «Божественной Первосущности» видит метафору, в раскрытии диковинной разнопорядковости предметного мира. Для выполнения этой задачи сменится множество поколений, и далеко не всё у них выйдет. Природа любит скрываться, отмечали древние, и В.И. Ленин с этой познавательной ситуацией вполне согласен. Вместе с тем используя «фиктивность» как орудие «хитроумного разума», можно на уровне метафорического подхода к исследуемой сущности постичь ее, о чем напоминает современная герменевтика. …С разных сторон «обходя» Бога, В.И. Ленин низводит его до уровня атрибута человеческой активности. А это уже совсем не атеизм, за который ратует в одной из последних работ В.И. Ленин. Оставаясь верным атеизму, В.И. Ленин легко покидал его, если появлялась заманчивая

возможность испытать на прочность удобную метафору. Так, «поздний» В.И. Ленин произносит словосочетание «культурная революция» [11, с. 376]. Оно (соотносясь с метафоричностью), вошло в широкий обиход, сыграв ни с чем не сравнимую роль в построении нового мира. …Критикуя религию, В.И. Ленин использовал эту критику для раскрытия могущества человеческой духовности. Последняя вбирает в себя и религию, и В.И. Ленин это понимает. Однако включение религии в сферу человеческой духовности дезавуирует ее религиозный срез. Рассматривая свободомыслие В.И. Ленина, мы видим, что оно прежде всего направлено на обоснование внутреннего мира интенсивно социализующейся личности (представляющей рабочих и крестьян – творцами новой жизни). Пронизанное социальными интенциями, оно уже не является свободомыслием в собственном смысле этого слова, но обретает статус «верховного правителя» в раскрытии роли необычных явлений – действенного «детерминанта из будущего» по отношению к событиям, случающимся в настоящем временном интервале. Рассматриваемая ситуация привела В.И. Ленина к признанию актуальности учения Аристотеля о причинно заостренном целеполагании. В фокусе этого аспекта ленинского наследия становится возможным, как уже было сказано, осмыслить «виртуал» с привлечением тех иллюзорно-компенсаторных реалий, которыми так богата история религии. Актуализуемая таким способом религия приобретает конструктивно-методологическое звучание. И всё это – контекстом ленинского идейного наследия, несущего ни с чем не сравнимую актуальность в ходе реализации современных технологий. Обретая инновационную направленность, они позволяют четко различать смысл жизни и постоянно усиливающийся производственный прогресс. Используя ленинское наследие, мы рассматриваем инновации как выражение смыслообусловливаемого движения совершенствующегося социума. Это положение позволяет нам с уверенностью смотреть в уже не столь отдаленное будущее, преисполненное необходимости преодоления серьезных трудностей, свершения массового героизма. И еще. Наследие В.И. Ленина не следует отделять от его личности: оно выражает её функциональную составляющую. В то же время Ленин-человек неизмеримо выше всего им свершенного. И эта линия ленинского самовыражения открывает человечеству новые яркие перспективы, могущие помочь ему не только сохраниться на Земле, но и освоить «внеземной беспорядочный порядок». С ним мы прежде всего связываем созидание ноосферы, точечное воспроизведение которой набирает силу.

Научно сорганизованное и общественно значимое свободомыслие В.И. Ленина содействует такому структурированию духовности, соответствуя которому различные ее компоненты, включая религиозность, оказываются направленными на развертывание очевидных перспектив, когда бы все они, смягчая наличествующую в сознании каждого из нас иллюзорно-компенсаторную – на её чувственно-отражательном уровне – атрибутику, теснее связывали человеческую жизнь с земными реалиями. Тогда (если рассуждать метафорически-образно, но отнюдь не религиозно) Небо и Земля,

став Единым Целым, приоткроют людям божественные приоритеты, а «Божественной Первосущности» – совершенную человечность.

И – как справедливо утверждал классик – «Ленин жил, Ленин жив, Ленин будет жить» (В.В. Маяковский).

Ф. Ницше как адепт либерально-антихристианского свободомыслия. (Придерживаясь корректного изложения темы, главка о В.И. Ленине предшествует настоящему тексту.) На рубеже XIX-XX вв. в капиталистических странах укрепляется свободомыслие, усиливаются атеистические настроения. Еще в 1880 г. создается Всемирный союз свободомыслящих (ВСС), существующий и в наши дни, он ратовал за развитие светской культуры, эмансипации общества и личности от религии, за торжество разума во всех сферах жизни. Часть интеллигенции проявляла индифферентизм и скептицизм по отношению к религии. Значительная часть свободомыслящих считала своим учителем **Ф. Ницше** (1844-1900), отвергавшего христианскую мораль и презиравшего христианство за то, что это религия слабых, выступавшего с позиций религиозного нигилизма. Ф. Ницше – апологет свободной воли – утверждал «сверхчеловеческие» ценности, которые будут наработаны с приходом «белокурой бестии» – новой расы людей: расы «сверхчеловеков». Поскольку «сверхчеловек», согласно его творцу, прежние ценности отбросил ввиду их «рабской несостоятельности», коснулось это и свободомыслия в его стремлении выправить сложившуюся человеческую духовность, обосновать значимость земного бытия. И если не фантазировать по поводу «морали сверхлюдей», Ф. Ницше способен предложить индивидуализм взамен общечеловеческих ценностей. Востребованный нацизмом Ф. Ницше, однако, не сводим к идеологии третьего рейха. Наш интерес к Ф. Ницше обусловлен его стремлением понять «человеческое как слишком человеческое». Проблема здесь видится в том, как человеческое в каждом из нас, преодолевая это человеческое, порывает с ним и занимает позицию «сверхчеловечности». Выходит, что мы только тем и заняты, что неистово вытравливаем из себя какую ни на есть человечность (по Ницше это – господство в нас рабской морали) с тем, чтобы заменить ее чем-то более совершенным – «сверхчеловечным» (скорее «сверхчеловеческим»). Однако мы всякий раз оказываемся в прежнем – только что утраченном – «человеческом состоянии». Ни о каком выходе на «сверхчеловека» речи быть не может. Осилить «сверхчеловеческое» Ф. Ницше не в состоянии. Ведь отправляющийся к праотцам безумец списывал «белокурую бестию» с самого себя. И страшные головные боли мешали Ф. Ницше разложить по полочкам свой «внутренний задел». И если находить у Ф. Ницше элементы свободомыслия, они регистрируют переход «человеческого как слишком человеческого» в «сверхчеловечность». Да, книга «Так говорил Заратустра» будто бы это подтверждает. Но Заратустра не есть сверхчеловек. Прикрываясь «горизонтом Заратустры», Ф. Ницше не в силах определиться в мире земных ценностей. Отсутствие же доказательности творец «Великого никогда» прикрывает ни с чем не сравнимой эстетической за-

разительностью, которую «застолбляет» высокохудожественное творчество гениального нигилиста. …Двадцатый век сосредоточился на массовой индивидуализации социума, «подтвержденной» двумя глобальными военными пожарищами и десятками миллионов насильственно покинувших мир сей – в надежде найти что-то лучшее «там» (но «там» – слабый повод для утешения тех, кто пребывает «здесь и сейчас»). Социоиндивидуализированное самоотчуждение приобрело глобальную насыщенность: и вот он – неподдельный интерес к теперь уже блуждающему «по звездам» (а это и есть «по ту сторону добра и зла») «бездомному творцу одиночества». И те, кто согласен с Ф. Ницше, что «Бог умер» («Бог умер» рассеянный любитель славянства – мы это отметили – заимствует из «Бесов» Ф.М. Достоевского при их тщательном конспектировании; и еще: музицирующий романтик наделяет стихи А.С. Пушкина «романсным озарением» и гордится своими польскими предками), «прививают» творцу «немецкого превосходства» черты человекобожеской активности. Заменяя своим адептам Бога, «громокипящий местоблюститель эдемских садов» тоже начинает верить: со своим беспрецедентным талантом и всесокрушающей волей почему бы ему не занять пустующее место на «троне Вселенной». Ведь он всей своей жизнью страстно желал возвысить людей (по крайней мере ту грядущую расу «сверхчеловеков», которая сменит пятую – вырождающуюся – расу людей) до собственного уровня. И наконец миг настал… Каково рассуждать за Ф. Ницше слогом этого чародея? Мы уделяем значительное место «свободомыслию» «непримиримого антихристианина» (хотя, как мы пытались показать, никакое это не свободомыслие: немецкий пророк отказывается от наделения его «человеческим оформлением», и его «свободомыслие» – фиговый листок отчаянного нигилизма; выше мы упомянули: нигилизм – это еще не свободомыслие) ввиду той огромной деструктивности, которой заряжено это беспрецедентное по талантливости воспроизведения художественное творчество. Когда-то Одиссей замазывал себе и своим спутникам уши воском, чтобы не слышать обманно-чарующего пения сирен. Не настало ли время подобным способом реагировать на «индивидуализированное обаяние» Ф. Ницше и его «страстно-бесчеловечное творчество»? Попутно отметим: феномен Ф. Ницше, ослабляя веру в Бога, вместе с тем заостряет наше внимание на тех составляющих «Божественной Первосущности», которые в эпоху НТР незамедлительно заставляют говорить о себе. В этом отношении позиция Ф. Ницше обретает вяжущую нас актуальность. Великий творец идейно бесчеловечного своим жизненным опытом демонстрирует, как личной жертвенностью можно помочь людям возвыситься над их «невеселым повседневом» и обрести исключительно выразимое предназначение. Здесь уже что-то от христианства. Борясь с ним, Ф. Ницше, вместе с тем, по-своему – во многом экстравагантно – следовал заветам Богочеловека (точнее сказать – «богочеловечного человекобога»). Это придает «обкатанному неповторимой современностью социуму» тоску по «утраченному раю» и стремление вновь приблизиться к нему.

Свободомыслие Б. Рассела – в пользу страны победившего социализма. Популярным в XX в. оказалось свободомыслие английского философа **Б. Рассела** (1872-1970), опровергавшего доказательства бытия Бога. По мнению «непомерного долгожителя» религия противоречит разуму, науке и морали, она не принесла никакого позитивного вклада в цивилизацию. Б. Рассел был весьма авторитетным деятелем Международного гуманистического и этического союза (МГиЭС), основанного в 1952 г. В 1920 г. проездом в Китай Рассел посетил Советскую Россию, беседовал с В.И. Лениным. Свои впечатления о переменах в стране он описал в книге «Практика и теория большевизма». Рассел положительно оценивал наши события и, в отличие от **Г.Д. Уэллса** (1866-1946), назвавшего В.И. Ленина «кремлевским мечтателем» (обе встречи английских коллег с вождем мировой революции произошли в голодном двадцатом году), счел большевистскую практику конструктивной. Очевидно, свободомыслящему атеисту импонировал «безбожный коммунизм» большевиков. Попутно отметим, что своей положительной оценкой Великого Октября Б. Рассел вселил симпатии к Советскому Союзу ряду властителей дум евродемократии, таких как **Д.Б. Шоу** (1856-1950), **Р. Роллан** (1866-1944), **С. Цвейг** (1881-1942), **Л**. **Фейхтвангер** (1884-1958)… Эти симпатии поддержал выдающийся американский писатель **Т. Драйзер** (1871-1945), мексиканский художник **Х.Д. Сикейрос** (1897-1974). И – многие другие. Думается, в этом заключен фокус свободомыслия основателя аналитической философии, сыгравшей особую роль в очищении языка науки от всевозможных «идолов».

Свободомыслие в психоаналитическом миропонимании З. Фрейда. На Западе обрел широкую моду основатель психоанализа **З. Фрейд** (1856-1939), считавший религию «общечеловеческим навязчивым неврозом», «иллюзией», подобной «бредовой идее». Он считал, что религия прошла мимо счастья человека, нравственно его опустошила. Он усмотрел в религии усмирение асоциальных явлений, умаление страха, утешение, удовлетворение человеческой любознательности. Это делало критику З. Фрейдом религии непоследовательной. Свободомыслие З. Фрейда сконцентрировано на признании бессознательного (Id) в сфере человеческой духовности как ее ядра. Бессознательное выражает естественную человеческую свободу, не скованную социальными запретами. Через Ego («Я») запреты дают о себе знать, и индивид утрачивает отводимую ему природой естественность. Он колеблется между нею и социоцивилизационными установками (Суперэго), делающими из него «общественное животное». Человек, однако, от этого ничего не выигрывает. Свободомыслие З. Фрейда направлено на оправдание человеческой телесности преимущественно в ее «либидонозном лабиринте». Другими словами, это свободомыслие встает на защиту «естественного», внеисторичного человека. Оно утопично, несмотря на ряд метких замечаний в адрес религии. Как выразитель свободомыслия З. Фрейд выступает апологетом «нового человека», который видится ему преисполненным, образно говоря, животного

достоинства. Сегодня, когда естественность человека движется под уклон, психоанализ австрийского ученого позволяет разглядеть различные срезы индивидуализированного самоотчуждения – с целью преодоления завалов негативной диалектики.

Современное свободомыслие на Западе в лице его отдельных выразителей. С натуралистических позиций – при опоре на естествознание – вскрывал несостоятельность религии в представлениях о бессмертии души, о морали, о свободе воли американский атеист, друг Советского Союза **К. Ламонт** (1902-1995). Многие мыслители в буржуазном мире отстаивали марксистский атеизм, например **Ж. Дюкло** (1896-1975), **У. Фостер** (1881-1961), **А. Донини, В. Холличер**. С недавних пор приобрел известность *«секулярный гуманизм»,* авторитетный представитель которого – **П. Куртц** (1925-2012) (США). Высоко оценивая критический разум, глубоко укорененный, по его мнению, в человеческой природе и способствующий сохранению человечества в процессе эволюции, Куртц выступает за свободное исследование духовной деятельности, включая религию. При этом он обосновывает значимость светских гуманистических положений. Гуманизм Куртца опирается на человеческое мужество, рациональный расклад человеческого самовыражения с его дружбой, альтруистической насыщенностью.

Зигзаги свободомыслия в социалистическом обществе как отражение противоречий в ходе его строительства. Характерные особенности имело свободомыслие в *социалистическом обществе*. Стихийное свободомыслие, охватившее слои рабочего класса и крестьянства в условиях социальных перемен, тесно переплеталось с разработкой теории религии и атеизма, а также атеистического воспитания. Решение этих проблем базировалось на принципах марксизма, развитого В.И. Лениным применительно к отечественным условиям. Советская власть рассматривала освобождение населения России в острой борьбе с «религиозным угнетением масс». Речь шла о преодолении религиозных традиций. Альтернативой религии служило материалистическое мировоззрение, наука во всем ее многообразии, «знание всех тех богатств, которые выработало человечество» (В.И.Ленин). В.И. Ленин в работах «*Социализм и религия*», «*Об отношении рабочей партии к религии*» выдвинул марксистские установки, опираясь на которые, следовало преодолевать религию. Среди этих установок основная была – не выдвигать борьбу с религией на первое место, но последовательно устранять ее социальные корни в ходе сознательной борьбы против господства капитала. Далее – прививать массам научное мировоззрение, не допуская различий между трудящимися в правах в зависимости от их религиозных верований. Провозглашенная Советской властью свобода совести служила основой воспитательной работы среди масс. Антирелигиозное движение начальных лет Советской власти неразрывно было связано с политикой нового государства. Атеизм шел руслом идей строительства социализма. Антирелигиозная борьба

рассматривалась одним из аспектов построения социализма. При этом ставилась задача воспитания человека труда как подлинно нового человека в условиях социалистического строительства. Но развитие свободомыслия в советское время – процесс весьма неоднозначный. Он находил себя в антиклерикализме, вульгарном и стихийном атеизме с элементами нигилизма, а также в теоретическом атеизме, антирелигиозной пропаганде, широкой просветительской деятельности. Атеистическая политика проводилась разными по образованности учеными и партийцами. Помимо выше упомянутого Луначарского видными «антирелигиозниками» были **И.И. Скворцов-Степанов** (1870-1928), **В.Д. Бонч-Бруевич** (1873-1955), **А.Т. Лукачевский** (1893-1943). В 1925 г. основан Союз безбожников (с 1929 г. – Союз воинствующих безбожников – СВБ). Многочисленные атеистические издания давали представление о «безбожнике». Прежде всего безбожник – многознающий выразитель нового. Он – властно задействованный строительством социализма – овладевает знаниями и борется против «старого мира». Были в этом деле разные издержки, связанные с уничтожением памятников культуры и оскорблением чувств верующих, а также имели место жестокость и нетерпимость. Но было – повторимся – много значимого. И главное здесь – активное участие «безбожников» в культурной революции. В связи с ней создавалась шкала нравственных ценностей, основой которых выступал труд. Препятствием становлению новой жизни представлялась религия. Но партийные документы тех лет не несут агрессивно-антирелигиозного характера. Предвоенными годами проблематика атеизма затухает, зато усиливается его антиклерикальный аспект. С началом Второй мировой войны происходит поворот к религии. Атеизм с новой силой заявил о себе только после XX съезда партии (1956 г.). Развернулась атеистическая пропаганда и в странах тогдашнего социалистического содружества.

Распад СССР и «свободомыслящая неразбериха». «В связи с распадом СССР, возрождением буржуазных отношений со всеми их негативными последствиями, в бывших его регионах социальная потребность в атеизме существенно снизилась. К тому же были закрыты все культурно-просветительские учреждения, пропагандировавшие светские, атеистические, ценности. Резко уменьшилось число атеистических работ, многократно возросла деятельность религиозных организаций. С середины 90-х гг. XX в. возрождается традиция свободомыслия, главным образом, в его либеральном варианте, связанным с неприязненным отношением к марксистскому атеизму. В России в 1994 г. создано Российское гуманистическое общество, ведущее просветительскую деятельность в духе западного секулярного гуманизма. Общество издает обширную литературу по проблемам политики, науки, морали и религии, в том числе «Здравый смысл. Журнал скептиков, оптимистов и гуманистов»; проводит собрания и конференции свободомыслящих. В этих мероприятиях участвуют и марксистские атеисты, число которых относительно невелико. В РФ существует также несколько атеистических (глав-

ным образом молодежных) групп, издаются журналы «Новый безбожник», «Просвещение», «Скепсис». Каковы же перспективы свободомыслия в мире? Существует ряд факторов, препятствующих его распространению в странах, испытывающих острый социальный кризис. Это непреодолимая сила религиозной традиции; ощущение социальной и личной бесперспективности в условиях катастрофического состояния общества, усиление притягательности мистических сект и учений для ранее неверующих людей; государственная политика, направленная на разрушение традиций атеизма и на форсированное возрождение религии. Однако в странах относительно благополучных свободомыслие вряд ли утратит свои позиции»[14.- 348]. Мы привели заключительную часть главы о свободомыслии из уже названного учебного пособия по религиоведению. Попытаемся критически оценить свободомыслие как в социалистическом обществе, так и в наши дни, когда народный строй оказался беззастенчиво оттесненным капиталом.

Перспективы отечественного свободомыслия. Великий Октябрь, как мы помним, открыл широкую перспективу свободомыслию, представленному рукотворной деятельностью большевиков во главе с В.И. Лениным. Это было свободомыслие, не запятнанное буржуазным духовным воздействием; и суть его сводилась к воспитанию нового человека на социоколлективистских трудовых основаниях. Что представляет собою – с позиций свободомыслия – этот новый человек? «Кодекс строителя коммунизма» рисует его портрет. Суть нового человека заключается в том, что, обрабатывая коренные традиции поколениями сложившегося общежития, он на них строит свое служение людям, осуществляет социальную защищенность человека труда. Никакой особой новизны в «советском простом человеке» не было; в то же время его новизна состоялась, и она – разительная. Как известно, советское общество наследовало тысячелетние общинные нормы поведения, характерные для русского народа, смешанного с населением «евразийской ойкумены». Общинный коллективизм – основа нашей жизнедеятельности, и отдельно взятый индивид – порою сам того не осознавая – несет в себе «багаж коллективизма». Это видно по тому, что каждый из нас хотел бы поделиться переживаниями со своим ближним. Такое, конечно, присуще людям разных национальностей, но только у россиян, преимущественно у русских, это выливается в пресловутое «Ты меня уважаешь?» За что же мы уважаем друг друга? Только за то, что души наши («душа» – метафора богатств внутреннего мира человека) не отделены одна от другой, но сплочены коллективистски насыщенной тысячелетней историей. Каждая душа – по умолчанию (а лучше сказать: по социо-антропному насыщению) – отструктурировалась с другими душами (под влиянием коллективистской слаженности), и вместе они сорганизовались общими жизненными переживаниями. Это важное обстоятельство интенсифицирует многоаспектно развернутый коллективизм. Как этот коллективизм реагирует на индивидуальные проявления тех личностей, которые его формируют? Вряд ли такой вопрос покажется уместным примени-

тельно к общинному коллективизму в границах российской цивилизации (правда, сейчас этот коллективизм всё более подвергается атакам со стороны социокриминала). В нем отдельно взятый человек вовсе не стремится быть изгоем, и у него нет намерений разрывать общинные связи. Это хорошо, но – повторимся – вечно длиться не может. Ведь если, как мы сказали, индивид выступает компонентом системно-структурного целого, он обязан обладать социальной активностью – быть творчески озадаченным посредником в реализации системно организованных связей. Носителем их является государство, и оно отвечает за выведение «на орбиту личностной обустроенности» каждого отдельно взятого индивида. Когда мы говорим о государстве, мы непременно включаем его в ту или иную общественную формацию. Великая Октябрьская социалистическая революция не просто приоткрыла очередную составляющую цивилизационного обустройства общества. Нет, она «предоставила» новый, преодолевающий цивилизацию мир. Сохраняя коллективно отлаженные традиции, он развивает их в направлении достижения общенародного блага. Этим отличалось положение дел в Советском государстве, опекавшем общество и отдельного его выразителя. И уже социально оправданная индивидуализация занимала здесь ведущее положение. В этом была видна *социалистическая новизна* того *нового* человека, благодаря которому мир качественно преобразовывался. Со становлением нового человека подлинной человечностью – надо быть уверенным в этом – развернется новый мир, а это – одна шестая земной суши. Свободомыслие, с помощью которого мы стремимся увязать сказанное здесь с перспективами нарастающей общечеловечности, предстаёт в качестве коммунистического. Это свободомыслие специфично в том отношении, что оно отстраняет от себя его незрелые и грубые формы, такие как не единожды упоминаемые богоборчество, религиозный нигилизм… Как мы помним, *свободомыслие в отношении религии* – это, собственно, пусть и важная, но одна из его сторон. Оперируя разными духовными параметрами, коммунистическое свободомыслие в наши дни приобщает религию – и мы это заметили на примере связи религии и «виртуала» – к новым жизненно складывающимся реалиям. Религия вводится в широкий философский контекст, и используемая ныне терминологическая конструкция «свободомыслие в отношении религии» постепенно «стушевывается». И В.И. Ленин, ратовавший за внедрение «французского атеизма» в отечественную духовную среду, прежде всего стремился придать свободомыслию жизненно-философскую направленность. При этом В.И. Ленин не скрывал значимости собственно атеистической пропаганды. Но она у него не была самодовлеющей. В.И. Ленин уважал интимные чаяния широких масс и за перегибы «пролетарской атеизации» персональной ответственности не несет. В то же время социальный институт церкви, как выше было сказано, вызывал у В.И. Ленина классовую неприязнь за его манипулирование массовым сознанием во вред жизненным интересам трудящихся. Остановимся еще на одном важном аспекте свободомыслия, приуроченном к раскрытию места так называемого богостроительства в послеоктябрьский период. Выше об этом

уже шла речь. Попытаемся ее продолжить. Теоретиком богостроительства (начало XX в.), как уже упоминалось, стал А.В. Луначарский, подключивший соратников по революционному движению **В. Базарова** (1874-1939), М. Горького, **П.С. Юшкевича** (1873-1945) и др. Богостроители «сконструировали» религию для рабочих: они обожествили труд. Конечно, труд заслуживает самой высокой оценки, но его обожествление мало содействует разрешению собственно производственных задач, даже если они прикрыты именем К. Маркса. Однако в России если не всё, то, тем не менее, многое возможно. В 30-е гг. XX в. богостроительство вдруг возродилось в связи со становлением культа личности Сталина. Собственно, ни «богостроительство», ни «культ личности» не были в ходу. Однако роль И.В. Сталина достигала апогея, что отмечал, к примеру, побывавший в СССР немецкий писатель Л. Фейхтвангер. Личность руководителя ВКП(б) вызывала неподдельный трудовой подъем, поскольку люди видели, как, несмотря на издержки, И.В. Сталин умело ведет советский народ к новой жизни. Суровую проверку содеянному устроила Великая Отечественная война (1941-1945), и народ под руководством партии выдержал тяжелейшие испытания. Не дрогнул И.В. Сталин, хотя моментов для отчаяния было великое множество. 27 миллионов погибших – такова цена Великой Победы. И вот не стало Отца Народа, и мы растеряли завоевания социализма. Наше свободомыслие конструктивно раскрыло феномен культа личности на фоне усиливающегося атеизма как светской формы религии: в нее культ личности оказался довольно удобно вписанным. Недоработкой в сфере свободомыслия – и это наша застарелая беда – явилось то, что не уделялось должного внимания раскрытию массовой психологии, психологии личности. Наш народ доверчив, и свободная мысль должна определить границы, за которыми начинают действовать самоанализ и критика существующего. С распадом СССР общество опустилось до уровня количественно уменьшающегося народонаселения: «жизненной забавой» предстал самогеноцид. На этом грустном фоне вызывает удивление и одновременно уважение складывающееся укрепление семейных уз в сословии священнослужителей: там процветает крепкая, многодетная семейственность. Сама по себе религия не спасет нас от вымирания, но люди, которые ее проповедуют, в силах обезопасить отечественный социум от наступающего глобально-гибельного динамонеравновеса. Этот поучительный факт – и для свободомыслия он весьма «чистосердечен» – ярко утверждает: необходимо рассматривать духовное и предметное в человеке в тесном единстве, и тогда картина реальности всплывет «объемно улаженной». «Отчаливая» к новым берегам, свободомыслие меняет свои очертания. Действительно, свободомыслие в антагонистическом обществе предстает раздвоенным. Это связано с тем, что оно выступает либо, к примеру, с позиций буржуазного либерализма, если власть имущие прислушиваются к пульсу жизни (но все равно лишь капитал определяет характер отмечаемого свободомыслия, и оно не возвышается над буржуазными ценностями), либо с пролетарских классовых позиций. И тогда разбираемое свободомыслие чаще всего связано с критикой религии и не

может подняться до подлинных высот. А ведь свободомыслие – философское исследование складывающейся открытости мира, где человеку отведено главное место, – менее всего оказывается направленным на спецификацию религии (религия сама выразит свои возможности и определится в сфере духовных ценностей). Так и должно быть в условиях преодоленного отчуждения, когда капитал уступает место свободному труду. Свободомыслие, следовательно, оперирует системно отлаженной, цельновоспроизводимой человеческой духовностью. Цельность ее опредмечена взаимодействием индивида с постоянно усиливающейся открытостью мира. Указанное взаимодействие со стороны индивида всегда трудообеспечено. Если же труд уступает место капиталу, то, занимая уже неосновную жизненную позицию, он (и в целом творческая деятельность трудящегося, включающая труд как свою физическую составляющую) не способен защитить человека от произвола «желтого дьявола» (М. Горький). Выступая (ненужным) посредником в отношениях между человеком и миром, капитал искажает их с позиций иллюзорной внекомпенсаторности. Сравнивая капитал с религией, отмечаем: религия (как иллюзорный компенсатор) хоть что-то дает человеку (она «наделяет» его верой в потустороннюю жизнь), капитал перечеркивает наши жизненные устремления фактом герметизации отношений «человек – мир». Прежними временами свободомыслие прилагало значительные усилия для их разгерметизации. Из этого мало что выходило, зато свободомыслие набирало «интеллектуальные бонусы». Ныне пришла иная пора. Капитал оценен сообществом как мощно действующий наркотик. Это видно по долгу США в 14 триллионов долларов (2011 г.), и мир «скукоживается» очередным «непробиваемым» дефолтом. Зато выстраивается конструктивная позиция свободомыслия. Только теперь оно способно творчески реализовать свой потенциал. Речь может идти о том, что, сопоставляя факт открытости системы «человек – мир» с осуществляющейся в условиях динамонеравновеса ее герметизацией, мы рисуем сценарий будущего. Согласно ему, мир не станет повторять однажды преодоленные этапы пути. Актуальность этого положения заключается в том, что неповторимость человека и неповторимость Вселенной, выявляющие их амбивалентную соотносимость, не гарантируют нам будущего. Если мир (и мы вместе с ним) не станет повторяться, он лишится устойчивости: прекратит самодостаточное существование. Перед свободомыслием стоит задача, решая которую он конкретизирует характер связи между устойчивостью и изменчивостью как сторонами движения. Это позволяет развести позитивную и негативную формы диалектики, увидеть внутренние связи между ними, указать пути преодоления глобального динамонеравновеса. Здесь свободомыслие должно собраться с силами и теоретически подтвердить веками складывавшийся тезис о включенности негативной диалектики в позитивную диалектику (т. е. диалектику как таковую). В условиях НТР негативная диалектика, пользуясь глобально выраженным «производственным попустительством», вышла, как джинн из бутылки, из недр диалектики как таковой и надстроилась над нею, отыскав для этого удобную нишу. Этой ни-

шей стала созданная человеком глобально выраженная среда. Двойственность диалектики – опаснейший прецедент по крайней мере для жителей планеты Земля. Это свидетельствует о ее нарастающей динамонеравновесности за счет усиления дистрофизации «земных угодий и глубинных недр». Усиливая работу в этом направлении, свободомыслие способно подключить к ней неизведанные уголки духовности, и здесь ему должен помочь сложившийся комплекс гуманитарных наук в границах «постнеклассики». Именно она интенсифицирует инновационный подход в раскрытии возможностей свободомыслия. Заменяя «объективную реальность» термином-категорией «постнеклассика», мы открываем для себя более просторный проход в окружающую действительность. И нам нет нужды опасаться за судьбу свободомыслия: оно набирает силу в любом общественном устройстве. Это делает свободомыслие гибким, подвижным, беспрецедентно актуальным для нашего времени. Стимул ему придало советское свободомыслие. И можно с определенной уверенностью говорить о том, что оно в нашей стране активно движется материалистическим философско-методологическим «промером», а не путем его либерального истолкования. Либеральный подход к свободомыслию носит индивидуализированный характер, а то и напрямую смыкается с индивидуалистическим его (т. е. свободомыслия) истолкованием. Свободомыслие же, опираясь на здравый смысл, движется, преодолевая терминологическую и понятийную «изгородь», к высотам «категориального исполнения». Здравый смысл – с позиций обыденного сознания – закладывает терминологическое обеспечение научного миропонимания. И уже при опоре на науку формируется обобщенно-философское раскрытие предметного мира, выверяемое свободомыслием – утонченным средством постижения истины. Анализируя свободомыслие советского времени, невольно отмечаешь: оно соединяло народную мудрость (включая ее двоеверие, атеистические склонности, богоборчество) со зрелой научностью и классово настроенной партийностью (в условиях послевоенного времени и разразившейся холодной войны, упирающейся в «идеологический зазор» с его неизбежными политическими передержками как с той, так и с другой классово «отредактированной» стороны). И главное – оно было пронизано народностью, коммунистической идейностью, опираясь на которые интенсифицировалось индивидуально сорганизовываемое свободомыслие. Его стратегия поиска с ее теоретической выверенностью была результатом высокоинтеллектуальной личностно направленной деятельности. Практический аспект свободомыслия находил себя в советском патриотизме – любви к Малой Родине и Родине Большой. Связь теоретического и практического срезов свободомыслия делала его по-настоящему народопризнанным. Сейчас нечто подобное мы наблюдаем в Китае с его мощными темпами социалистического строительства. И хотя свободомыслие как культуро-цивилизационное явление могло возникнуть и получить мощное развитие в условиях демократического образа жизни (Древняя Греция), оно – за счет глобализующегося евроцентризма – наполнилось «всесветной заряженностью». Опираясь – и мы уже имели возмож-

ность это показать – на складывающиеся новые реалии, такие как «виртуал», «глобалистика», «динамонеравновес», «инфомассив», «Интернет», свободомыслие развивающимися традициями (традиции, как известно, подвержены вполне конструктивной эволюции) вполне нетрадиционно использует давно сложившиеся ценности – «религию», «искусство», «язык», «веру». Соотнося их между собою, свободомыслие, оставаясь продуктом личностного совершенствования, находит существенную поддержку в широких слоях населения. Поскольку отдельно взятого человека нельзя оградить от стремления свободно выражать свои мысли (закон личностно-духовного обустройства) и коллективу не заказано свертывать общественно слаженное развитие (закон расширения роли народных масс в исторически воспроизводимой сфере общественных отношений), – всё это служит основанием для дальнейшего развития свободомыслия, его практической приложимости. Говоря о перспективах свободомыслия в нашей стране, отмечаем: оно всё более заинтересовывает преодолевающую самогеноцид («затверждаемый» наркотиками, СПИДом, СМИ) молодежь. Тем более если она тянется к знаниям, образовательно себя настраивает и устремлена к самостоятельному утверждению своего места в столь неуравновешенном, утрачивающем определенность мире. Привитие свободомыслия молодежи – важная задача по формированию ее в условиях, когда она обретает статус основной производительной силы общества, преподнося уроки инноватики. Другими словами, утрачивая молодое поколение, мы как нация сходим на нет. Дружно обратившись к ее защите, спасёмся в «глобальных катаклизмах». И классово стянутое свободомыслие – убеждены мы – оптимизирует процесс выживания отечественного социума.

Свободомыслие как выражение духовного тренинга в решении ответственной задачи, связанной с ноосферным строительством. Свободомыслие в буржуазном обществе охватывает период за последние столетия со времён Великой французской буржуазной революции и до наших дней. Это самая насыщенная часть человеческой истории, по внутренним параметрам ставшей всемирной. Сегодня в неё включены 7 миллиардов жителей Земли. Какими «скрепами» оперирует она в целях сдерживания человечества в его системно воспроизводимом единстве? На этот вопрос трудно ответить однозначно. Можно лишь попытаться обозначить роль свободомыслия в сложнейших духовных процессах современности. Прежде всего свободомыслие структурирует в некое системное единство различные направления человеческой духовности. Они классифицируются с позиций своей общечеловеческой репрезентативности. Такой расклад срезов нашей духовности позволяет свободомыслию всякий раз обращаться к тем из них, которые открывают феномену свободомыслия возможность вести широко развёрнутую штучную работу. И *свободомыслие в отношении религии* конструктивно использует её содержание. …Следует иметь ввиду, что религия здесь приобщена свободомыслием к тому, что объединяет людей, а именно к тем толерантным ценностям, классовый характер которых, выраженный многими рево-

люциями, виден сегодня со всей определённостью. В главе показаны великие представители свободомыслия Л. Фейербах, К. Маркс, Ф. Энгельс, В.И. Ленин, которые придали ему – свободомыслию – динамичную направленность в ее классово-общечеловеческом измерении. Конкретно это говорит о том, что свободомыслие объединяет разнородные гуманитарно насыщенные ценности, включая ценности религиозного самовыражения, и, оперируя ими, открывает перспективы новой человеческой духовности. Её содержание подготавливает социум к уже начавшемуся возведению здания ноосферной формы движения материи.

Краткое резюме: ***Свободомыслие в отношении религии*** **– путь к достижению плодотворного компромисса в связях между разнородно-гуманистическими срезами человеческой духовности**. Настоящее учебное (и в определенной мере философско-методологическое) пособие фокусом его 4-й – последней – главы посвящено раскрытию свободомыслия в условиях, когда человеческая мысль окрыляется глобальным взлётом динамично сорганизовывающегося общежития, всё более заявляющего о себе ноосферным присутствием. Совершенствующийся под влиянием критики капитала (как способа манипуляции человеческим трудом) статус свободомыслия заставляет уточнить его философское обеспечение, благодаря чему курс *«История свободомыслия»* (а он, как мы видим, преимущественно характеризует *свободомыслие в отношении религии*) особое внимание уделяет анализу взаимосвязи разума и (внерелигиозной) веры. С научных позиций такой подход позволяет увидеть связь религии (в её иллюзорно-компенсаторном преломлении) с глубинными – а ими как раз и являются разум и вера – компонентами общечеловечно воспроизводимой духовности. Свободомыслие в отношении религии по-своему объясняет её приобщение к интересам трудового народонаселения. Оказывается, что в широком раскладе свободомыслие (и здесь уже речь идет о нем безотносительно к тому, чтó выражает содержание религиозной составляющей человеческого менталитета) содействует тому, чтобы религиозная духовность играла всё более конструктивную роль в объединении человечества на принципах гуманизма, его совершенствования в условиях массовой индивидуализации социума.

Сноски

1. Ленин В.И. Философские тетради. Т. 29 / В.И. Ленин // Полное собрание сочинений. Издание пятое. – М.: Гос. изд-во полит. лит., 1963. – 782 с.
2. Ленин В.И. Философские тетради. Т. 29 / В.И. Ленин // Полное собрание сочинений. Издание пятое. – М.: Гос. изд-во полит. лит., 1963. – 782 с
3. Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм. Т. 18 / В.И. Ленин // Полное собрание сочинений. Издание пятое. – М.: Гос. изд-во полит лит., 1961. – 525 с.
4. Ленин В.И. Философские тетради. Т. 29 / В.И. Ленин // Полное собрание сочинений. Издание пятое. – М.: Гос. изд-во полит. лит., 1963. – 782 с.

5. Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм. Т. 18 / В.И. Ленин // Полное собрание сочинений. Издание пятое. – М.: Гос. изд-во полит лит., 1961. – 525 с.

6. Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм. Т. 18 / В.И. Ленин // Полное собрание сочинений. Издание пятое. – М.: Гос. изд-во полит. лит., 1961. – 525 с.

7. Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм. Т. 18 / В.И. Ленин // Полное собрание сочинений. Издание пятое. – М.: Гос. изд-во полит. лит., 1961. – 525 с.

8. Ленин В.И. Философские тетради. Т. 29 / В.И. Ленин // Полное собрание сочинений. Пятое издание. – М.: Гос. изд-во полит. лит., 1963. – 782 с.

9. 2. Ленин В.И. Философские тетради. Т. 29 / В.И. Ленин // Полное собрание сочинений. Пятое издание. – М.: Гос. изд-во полит. лит., 1963. – 782 с.

10. Ленин В.И. Философские тетради. Т. 29 / В.И. Ленин // Полное собрание сочинений. Пятое издание. – М.: Гос. изд-во полит. лит., 1963. – 782 с.

11. Ленин В.И. О кооперации. Т. 45 / В.И. Ленин // Полное собрание сочинений. Пятое издание. – М.: Гос. изд-во полит. лит., 1970. – 729 с.

12. Маркс К. Тезисы о Фейербахе. Т. 42 / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – 2-е изд. – М.: Госполитиздат, 1974. – 535 с.

13. Религиоведение: учеб. пособие / М.Я. Ленсу, Я.С. Яскевич, В.В. Кудрявцев [и др.]; под ред. М.Я. Ленсу [и др.]. 3-е изд., стер. – Минск: Новое знание, 2008. – 421 с.

Вопросы для самоконтроля по четвертой главе курса *«История свободомыслия» – «Свободомыслие в буржуазном обществе»*

1. Чем обусловлен теоретический размах буржуазного свободомыслия?

2. В чем суть пантеистической направленности свободомыслия Б. Спинозы?

3. Французское Просвещение XVIII в.: какая направленность его свободомыслия?

4. В чем выражена новизна свободомыслия Л. Фейербаха?

5. В чем характерные особенности свободомыслия К. Маркса и Ф. Энгельса?

6. М.В. Ломоносов как просветитель: в чем проявился новаторский характер его свободомыслия?

7. Свободомыслие А.Н. Радищева – в чем его исторически выраженная новизна?

8. На кого сориентировано свободомыслие Ф. Ницше?

9. В чем видится вклад З. Фрейда в свободомыслие?

19. Каков характер современной секуляризации?

11. Каков вклад В.И. Ленина в свободомыслие нашего времени?

12. В чем состоит «свободомыслящая неразбериха» после распада СССР?

13. Каковы перспективы отечественного свободомыслия?

14. В чем выражен результат в понимании свободомыслия в отношении религии?

Литература

1. Красников А.Н. Методологические проблемы религиоведения: Учебное пособие / А.Н. Красников. – М.: Академический Проект, 2007. – 239 с.

2. Ленин В.И. Философские тетради. Т. 29 / В.И. Ленин // Полное собрание сочинений. Издание пятое. – М.: Гос. изд-во полит. лит., 1963. – 782 с.

3. Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм. Т. 18 / В.И. Ленин // Полное собрание сочинений. Издание пятое. – М.: Гос. изд-во полит лит., 1961. – 525 с.

4. Лобазова О.Ф. Религиоведение: Учебник / О.Ф. Лобазова; под общ. ред. академика РАН, проф. В.И. Жукова. – 6-е изд., испр. и доп. – М.: Издательско-торговая кооперация «Дашков и К», 2010.- 488 с.

5. Маркс К. Тезисы о Фейербахе. Т. 42 / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – 2-е изд. – М.: Госполитиздат, 1974. – 535 с.

6. Матецкая А.В. Религиоведение (краткий курс) / А.В. Матецкая, С.И. Самыгин. – Ростов н/Д : Феникс, 2008. – 216 с.

7. Религии мира: Энциклопедический словарь / Сост. и общ. ред. А.А. Грицанов, Г.В. Синило. – Мн.: Книжный Дом, 2012.- 960 с.

8. Религиоведение / Под ред. М.М. Шахнович. – СПб.: Питер, 2009. – 432 с.

9. Философский словарь / Под ред. И.Т. Фролова. – М.: Республика; Современник, 2009. – 846 с.

10. Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир – эпоха Просвещения / Редкол.: И.Т. Фролов и др.; сост. П.С. Гуревич. – М.: Политиздат, 1991.- 463 с.

11. Элбакян Е.С. Религиоведение: словарь / Е.С. Элбакян. – М.: Академический Проект, 2007. – 637 с.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Мы изложили – в соответствии с вузовской программой по религиоведению – содержание курса «История свободомыслия» и, согласно «Заключению» как завершающему разделу настоящего курса, сделаем вытекающие отсюда выводы:

1. Свободомыслие есть состояние повышенной духовной активности, выражающее намерение субъекта (будь то индивид или коллектив) утвердиться земными реалиями и осуществить гармоническую соотнесенность с ними. Включенное в философию свободомыслие воспроизводит предельно обобщенное, целенаправленное осмысление «Целого Вселенной», фокусом которого становится постижение сущего как предельно фиксируемого детерминанта предметного мира. Воспроизводя четко прочерчиваемую правду жизни, свободомыслие в современных жизненных реалиях приобретает классово насыщенный подтекст. Капитал как способ манипуляции человеческим трудом ставит свободомыслие в оппозицию к его – капитала – отчуждающей силе, делая свободомыслие идейным защитником «униженных и оскорбленных» (Ф.М. Достоевский).

2. Свободомыслие непременно обусловлено нравственной причащенностью его носителя. Мыслить свободно можно только в условиях внутриличностной свободы, обретаемой путем преодоления в себе отрицательных эмоций, обычно настраивающих рациональную составляющую человеческой духовности на оперирование содержанием зла. Цивилизация как постоянно возобновляемый прогресс строится по линии противостояния человечески воспроизводимых добра и зла (на этом, собственно, настаивает «бескомпромиссный» прогресс), и свободомыслие стремится к тому, чтобы всемерно удерживать зло в объективируемых необходимостью (задаваемой в свою очередь сложившимися нормами общежития) границах как оборотной стороны свободы. Благодаря подобным образом складывающейся ситуации человеческая духовность, держа взаперти отрицательные эмоции, – отсеивает в свои глубинные тайники (сфера Id, по Фрейду) внеморальную репрезентацию рацио. Свободомыслие взращивается ведущей ролью рационально обустроенного добра. Это обеспечивает свободомыслие полнотой знаний об исследуемом предмете при обобщенно выраженном применении их. Само же применение свидетельствует о том, что свободомыслие, «взвешивая» науки о человеке, усилиями «постнеклассики» указывает место иллюзорно-компенсаторным компонентам духовности, включая религию, в объемно осуществляющемся строительстве как точечно, так и широко развертывающейся ноосферы.

3. Поскольку свободомыслие достижимо в условиях морально совершенствующегося рацио, носителями его выступают – и об этом свидетельствует история – преимущественно выразители передовых общественных групп, настроений, даже если в чем-то их духовно-практическая деятельность является утопичной.

4. Свободомыслие обретает статус интеллектуально-этического императива эпохи (особенно в условиях НТР), когда – в условиях массовой индивидуализации социума – происходит вредное для выживания человечества разностороннее разбегание духовности. В этой связи свободомыслие объединяет разные срезы человеческой духовности и тем самым содействует объемно-гуманитпрному – синтетическому – раскрытию реальной действительности – с учетом в этом процессе разных срезов иллюзорно-компенсаторной деятельности.

5. *Свободомыслие в отношении религии* – под влиянием изменившихся условий – обретает новые очертания. Освобождаясь от прежних вульгарных способов проявления, оно оценивает религию как важную сферу духовности, позволяющую на современном этапе сблизить рацио и веру. Благодаря этому свободомыслие объемно-постиженчески овладевает предметом исследования.

6. В ходе духовного обеспечения строительства ноосферы свободомыслие привлекает религию содействовать становлению нового мифа, обладающего, однако, современной репрезентативностью – способностью выражать единство рацио и веры в постижении раскрываемого среза реальной действительности. Складывающийся миф становится важным средством раскрытия перспектив свободомыслия.

7. *Свободомыслие в отношении религии* свидетельствует о том, что функциональное применение религии усиливает его (т. е. свободомыслия) возможности по синтетическому выражению человеческой духовности. А это – важный шаг в становлении цельной личности. При этом следует повторить, что в рассматриваемом контексте функциональное применение религии укрепляет онтологические основания свободомыслия. В целом же функциональное применение религиозной духовности не ставит свободомыслие в какую бы то ни было зависимость от нее.

8. В условиях складывающегося глобального динамонеравновеса свободомыслие, объединяя на научно-философской, следовательно диалектико-материалистической, основе современное человечество, готовит его к преодолению негативной диалектики диалектикой позитивной с целью создания единого фронта по ликвидации указанного опасного состояния.

9. Исторически переживая спады и подъемы, свободомыслие активизируется, когда расширяется поле иллюзорно-компенсаторной деятельности, за которое до недавнего времени религия несла ответственность. Ныне эта деятельность также становится принадлежностью «виртуала», и важным здесь является подключение поколениями наработанных религиозных ценностей с целью выявления широчайших перспектив этой, всё более крепнущей реальности, в становлении ноосферы.

10. Курс *«История свободомыслия»* направлен на то, чтобы вызвать у слушателя творческий подход к современной как жизненной, так и научной проблематике. Стремительно меняющаяся жизнь настоятельно требует становления массовой индивидуализации социума и овладения невероятной са-

мостоятельностью в процессе выбора жизненной позиции каждым из нас. По-настоящему такое становится возможным благодаря следованию свободомыслию (опирающемуся на научно выверенный философский подход), настраивающему своих адептов на то, чтобы они, принимая индивидуальные решения, соотносили их с реалиями общественной жизни, когда она, как это имеет место сегодня, пребывает в пограничной ситуации.

11. Перспективы свободомыслия связаны с достижениями складывающейся постнеклассической научной картины мира – «постнеклассики», обращающей особое внимание на гуманитарное познание как стимул совершенствования творческого потенциала личности. Связь свободомыслия с «постнеклассикой» позволит ему детальнее специфицировать конкретные (включая религиозную) аспекты духовности, а затем определить ее новое место в становлении ноосферной формы движения материи.

12. Будучи предельно диалогичной сферой духовности, свободомыслие организует общение между социумом и окружающей его средой, чтобы выяснить характер открытости между ними, ее специфику. Тем самым окружающий мир, обеспечивающий появляющегося на свет ребенка веществом, энергией и информацией, предстает в качестве равного социуму собеседника. Это очеловечивание природы (ее своеобразная антропоморфизация) – благодаря свободомыслию – выводит нас за пределы глобального динамонеравновеса. Сказанное подтверждает правильность того, что «слово – это дело», и в реализации этого афоризма ведущее положение несомненно принадлежит свободомыслию.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ильин В.В., Кармин А.С., Носович Н.В. Религиоведение / В.В. Ильин, А.С. Кармин, Н.В. Носович. – СПб.: Питер, 2008. – 240 с.

2. Красников А.Н. Методологические проблемы религиоведения: Учебное пособие / А.Н. Красников. – М.: Академический Проект, 2007. – 239 с.

3. Ленин В.И. Философские тетради. Т. 29 / В.И. Ленин // Полное собрание сочинений. Издание пятое. – М.: Гос. изд-во полит. лит., 1963. – 782 с.

4. Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм. Т. 18 / В.И. Ленин // Полное собрание сочинений. Издание пятое. – М.: Гос. изд-во полит лит., 1961. – 525 с.

5. Лобазова О.Ф. Религиоведение: Учебник / О.Ф. Лобазова; под общ. ред. академика РАН, проф. В.И. Жукова. – 6-е изд., испр. и доп. – М.: Издательско-торговая корпорация «Дашков и К», 2010. – 488 с.

6. Маркс К. Тезисы о Фейербахе. Т. 42 / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – 2-е изд. – М.: Госполитиздат, 1974. – 535 с.

7. Матецкая А.В. Религиоведение (краткий курс) / А.В. Матецкая, С.И. Самыгин. – Ростов н/Д: Феникс, 2008. – 216 с.

8. Митрохин Л.Н. Религия и политика в российской исторической перспективе // Религия и политика в посткоммунистической России; отв. ред. Митрохин Л.Н.. – 1994. – 252 с.

9. Мчедлов М.Л. Роль религии в идейно-политической самоидентификации // Российская идентичность в условиях трансформации. Опыт социологического анализа. – М., 2005. – 301 с.

10. Новая философская энциклопедия: В 4 т. / Ин-т философии РАН, Нац. общ.-науч. фонд; Научно-ред. совет: предс. В.С. Степин, заместители предс. А.А. Гусейнов, Г.Ю. Семигин, уч. секр. А.П. Огурцов.- М.: Мысль, 2010. – Т. IV. – 736 с.

11. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // Церковь и время: Научно-богословский и церковно-общественный журнал. – 2000. – №4 (13). – С. 7-122.

12. Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире / А.С. Панарин. – М.: Алгоритм, 2002. – 491 с.

13. Патриарх Московский и Всея Руси Кирилл. Русский мир: пути укрепления и развития / Церковь и время. -. 2009. – №4 (49). – С. 5-17.

14. Религии мира: Энциклопедический словарь / Сост. и общ. ред. А.А. Грицанов, Г.В. Синило. – Мн.: Книжный Дом, 2012. – 960 с.

15. Религиоведение / Под ред. М.М. Шахнович. – СПб.: Питер, 2009. – 432 с.

16. Религиоведение: учеб. пособие / М.Я. Ленсу, Я.С. Яскевич, В.В. Кудрявцев [и др.]; под ред. М.Я. Ленсу [и др.]. 3-е изд., стер. – Минск: Новое знание, 2008. – 421 с.

17. Религия и Закон. Сборник правовых актов. – М.: Юриспруденция, 2002. – 236 с.

18. Русская Православная Церковь и коммунистическое государство: 1917-1941. – М.: Библейско-богословский институт св. ап. Андрея, 1996. – 328 с.

19. Тематическая Библия с комментариями / Пер. с англ. А.А. Коломийца, Н.С. Лещинской, Г.В. Савицкой. Под общ. ред. В.С. Немцева // А.А. Коломийц и др. – Мн.: Библейская Лига в РБ, 1996. – 1776 с., ил.

20. Философский словарь: Основан Г. Шмидтом. – 22-е, новое, переработ. изд. под ред Г. Шишкоффа / Пер. с нем. / Общ. ред. В.А. Малинина. – М.: Республика, 2003. – 575 с.

21. Шкаровский М.В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве: Государственно-церковные отношения в СССР в 1934-1964 гг. – М.: Издательство Крутицкого Патриаршего подворья, 1999. – 399 с.

22. Шмеман А., прот. Церковь и мир в православном сознании // Православие. Pro et Contra. – СПб, 2001. – С. 499-514.

23. Элбакян Е.С. Религиоведение: словарь / Е.С. Элбакян. – М.: Академический Проект, 2007. – 637 с.

24. Энгельс Ф. Анти-Дюринг. Переворот в науке, произведённый господином Евгением Дюрингом. Т. 20 / К. Маркс , Ф. Энгельс // Соч. – 2-е изд. – М.: Госполитиздат, 1961. – 827 с.

25. Яблоков И.Н. Религиоведение: учеб. пособие / И.Н. Яблоков. – 3-е изд., испр. и доп. – М.: Гардарики, 2008. – 319 с.

Научно-учебное издание

Коноплёв Николай Сергеевич

История свободомыслия
Учебное пособие
Для студентов специальности 47.03.03.62 «Религиоведение»

Издательство «Оттиск».
Лицензия ЛР № 066064 от 10.08.1998
Подписано в печать 05.12.2016 г.
Формат 60х90
Гарнитура Тип Таймс.

Отпечатано в типографии «Оттиск».
Печать трафаретная. Бумага офсетная.
Усл. печ. л. 7,3. Уч.-изд. л. 8,7.
Тираж 100 экз. Заказ № 273.
664025, ул. Пятой Армии, 26.
Тел./факс: (3952) 34-32-34, 241-242.
E-mail:ottisk@irnail.ru