



ЕСТЕСТВЕННАЯ РЕЛИГИЯ

[лат. religio naturalis], совокупность религ. убеждений и практик, выделяемая на основании представления о том, что человек естественным образом (naturaliter), т. е. в силу самой человеческой природы, обладает знанием о существовании и свойствах Бога (*Абсолюта*) и способен внутренне переживать свою связь с Ним, выражая это переживание в своих моральных поступках. Конкретное содержание понятия «Е. р.» формируется в зависимости от различных представлений употребляющих его авторов о природе человека и возможности для него естественного *богопознания* и богопочитания, а также во взаимосвязи со складывающейся в результате опытов такого богопознания *естественной теологией*. Рассматриваемая как неотъемлемое свойство человеческой природы Е. р. неизменно соотносится (в качестве альтернативы или же дополнения) с богооткровенной религией, обладание к-рой всецело зависит от воздействия на человека божественного откровения – сверхъестественного, т. е. превышающего возможности человеческой природы.

Зачатки представлений о Е. р. как о вложенной в природу человека способности к истинному богопочитанию обнаруживаются в христ. литературе начиная с самых ранних периодов существования христианства, несмотря на отсутствие самого термина «Е. р.». Традиционно в качестве библейского основания идеи Е. р. приводятся места из *Римлянам Послания св. ап. Павла*, в к-рых апостол утверждает, что язычники не были лишены возможности истинного богопознания и добродетельного





служения Богу: «...когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон: они показывают, что дело закона у них написано в сердцах...» (Рим 2. 14–15), поэтому они не могут оправдывать себя неведением, если ведут дурную жизнь: «...что можно знать о Боге, явно для них, потому что Бог явил им. Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы, так что они безответны» (Рим 1. 19–20). Применительно к проблематике Е. р. слова ап. Павла показывают, что НЗ не обрывает связь с опытом и практикой дохрист. природных религий, но принимает их в новый, более широкий контекст полноты откровения Бога во Христе. По мысли апостола, в иудейской религ. традиции Бог явил себя не непосредственно, а опосредованно, через тварный мир. Однако эта опосредованность является корнем ключевой религ. проблемы — вместо того, чтобы почитать Творца через тварь, люди стали почитать тварь как Творца. Естественное знание о Боге, к-рое было доступно язычникам, не привело их к естественному и истинному богочитанию: «Они, познав Бога, не прославили его, как Бога, и не возблагодарили...» (οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν ἢ ὑψαρίστησαν — Рим 1. 21). Согласно рассуждению апостола, это привело к удручающим религ. (политеизм) и моральным (распушенность нравов) последствиям, так что естественное превратилось в противоестественное (ср.: Рим 1. 26–31); человеческая природа, предоставленная самой себе, оказалась неспособна собственными силами вернуться к Богу и жить в согласии с Его законом. Для устранения негативных последствий вошедшего в мир греха, согласно апостолу, уже недостаточно одной только человеческой природы с заложенными в ней Богом способностями, но требуется возрождение этой природы благодатью, присутствие которой возможно лишь внутри христианства как единственной истинной религии, дарованной людям в результате Боговоплощения.

Важный материал для реконструкции христ. понимания Е. р. дает также повествование кн. *Деяния святых апостолов* о посещении ап. Павлом афинского *ареопага*, во время к-рого апостол похвалил набожность афинян, поскольку ему удалось обнару-

жить среди их святилищ одно, посвященное «неведомому Богу». Существование такого жертвенника интерпретируется апостолом как указание на то, что, несмотря на обилие всевозможных «естественных» языческих культов, поиски Бога среди афинян не прекратились, более того, у них существует интуиция подлинной божественной реальности. Этого «неведомого», но искомого Бога ап. Павел отождествляет с Иисусом Христом, Которого он проповедует: «...Сего-то, Которого вы, не зная, чтите, я проповедую вам» (Деян 17. 23; ср.: *Ioan. Chrysost. In Act. 38. 1*: «Этот-то Бог, говорит Павел, и есть Иисус Христос, или лучше, Бог всех»). Тем самым признается, что у афинян могло быть истинное богочитание, однако лишь как неосознанное стремление к истинному Богу. Согласно мысли апостола, до и вне Своего откровения Бог встречается лишь как предвкушаемая реальность, ощущаемая в основных проявлениях жизни и в творении в целом (*Бюркле. 2001. С. 37*). Апостол утверждает, что поиск Бога есть естественное свойство людей, поскольку Бог сотворил человеческий род, «дабы они искали Бога, не ощутят ли Его и не найдут ли, хотя Он и недалеко от каждого из нас» (Деян 17. 27). По толкованию свт. Иоанна Златоуста, эти слова означают, что «Бог не только дал нам жизнь и дыхание и все, но... открыл путь к познанию Его, даровал то, через что мы можем найти и достигнуть Его» (*Ioan. Chrysost. In Act. 38. 3*), причем этот дар заложен в природе каждого человека. Т. о., апостол подтверждает существование у всякого человека естественной религ. способности, к-рая реализуется во множестве религ. культов. Однако все эти культы с появлением христианства должны быть заменены им; поскольку «то, что считалось до сих пор имеющим силу и необходимым, становится предварительным»; «в свете безусловности события Христа христианские религии отодвигаются в разряд обусловленного» (*Бюркле. 2001. С. 37, 47*). В этом смысле Е. р. может быть понята как непрестанное вопрошание о Боге, как желание найти Его и служить Ему, к-рое преломляется во всем многообразии религ. традиций и потому есть нечто «природное» для человека. Однако единственным верным ответом на это религ. вопрошание является хри-

стианство, в котором совершается сверхъестественное откровение божественной Истины.

Многие составляющие понятия «Е. р.» рассматривались в сочинениях *апологетов раннехристианских*, задачей к-рых было поставить евангельское свидетельство о Христе в некое осмысленное отношение к религ. воззрениям своего времени, войдя с ними в своеобразный критический диалог. В качестве основания для этого диалога мн. апологеты избирали представления о Боге, общие для христианства и др. религий и потому интерпретируемые как «естественные» религ. воззрения всякого человека. В этом смысле характерны рассуждения *Тертуллиана* (II–III в.) о том, что всякая человеческая душа есть «христианка по природе» (*anima naturaliter christiana — Tertull. Apol. adv. gent. 17*; ср.: *Idem. De test. anim. 2*), так что незнание язычниками о Боге не есть их природное свойство, но есть нежелание «познать Того, пребывать в неведении о Котором они не могут» (*Ibidem*). Тем самым Тертуллиан утверждает, что политеистическая религия в действительности есть лишь искажение первоначальной Е. р., понимаемой как переживаемая творением связь с Творцом. Это позволяет Тертуллиану в апологетическом сочинении «К Скапуле» заявить, что все язычники «естественным образом» (*naturaliter*) знают того единого Бога, Которого почитают христиане (*Tertull. Ad Scapul. 2. 1*). Согласно Тертуллиану, в языческой религиозности имеет место своеобразная диалектика знания и незнания: по природе язычники имеют знание об истинном Боге, поэтому в определенных ситуациях они могут неосознанно обращаться к Нему или поступать в соответствии с Его законом, однако это знание заслонено обилием языческих верований и суеверий, погруженность в к-рые не дает язычникам познать Бога как Бога.

Св. мч. *Иустин Философ* (II в.) в своих апологетических сочинениях также признавал, что истинное знание о Боге и богочитание были доступны отдельным людям и вне библейского Откровения благодаря их разумной природе, объясняя это в рамках учения о Христе как Божественном Логосе (λόγος). Согласно св. Иустину, Христос есть «Логос, Которому причастен весь человеческий род» (*Iust. Martyr. I Apol. 46*).





Эта естественная причастность всякого человека Божественному Логосу выражается прежде всего в его религ. и моральной жизни в соответствии с Логосом, в процессе к-рой человеческий разум-логос, опираясь на свое богоподобие, возвышается к своему Божественному Первообразу-Логосу. Т. о., доступная всякому человеку Е. р. до пришествия Христа состояла во внутреннем переживании человеком своей связи с единым Божественным Началом, к-рое могло выражаться в различных внешних религ. формах. Эта концепция позволяет св. Иустину говорить о существовании «христиан до Христа»: «Те, которые жили согласно с Логосом, суть христиане, хотя бы и считались за безбожников» (Ibidem). Сходные идеи можно обнаружить и у блж. *Августина*, еп. Гиппонского (354–430), писавшего: «Та самая вещь, которая называется ныне христианской религией, была уже у древних, более того, она была от самого начала человеческого рода» (*Aug. Retractat. I 13. 3*). Св. Иустин специально подчеркивает врожденность (т. е. естественность) истинного знания о Боге, доступного некоторым дохрист. мыслителям, к-рые «могли видеть истинно сущее (τὰ ὄντα) посредством присущего им врожденного семени Логоса» (διὰ τῆς ἐνούσσης ἐμφύτου τοῦ λόγου σποράς — *Idem. II Apol. 13*). Вместе с тем св. Иустин указывает на то, что такая Е. р. по необходимости является несовершенной, поскольку приобретаемое естественным образом знание о Боге «смутно» и «неотчетливо» (ἀμυδρόν); до пришествия Христа преподаётся лишь «семя и некоторое подобие» (σπέρμα τινὸς καὶ μίμημα), а не сама вещь, достигаемая лишь в благодати (Ibidem). Из суждений св. Иустина закономерно следует принципиальный для понимания места и значения Е. р. в патристической мысли вывод: множественность естественного религ. опыта и форм его выражения представляет собой раздробленный, а потому неизбежно несовершенный и зачастую неверный отблеск недоступной «естественному» человеку всецелой истины, впервые явившейся во Христе и доступной лишь через Него.

В последующей патристической мысли проблемы естественного богопознания и Е. р. в целом решались в намеченном ранними авторами русле: знание о Боге вложено

в природу каждого человека, однако реализация возможности богопознания и религ. служения Богу происходит благодаря подаваемой через Христа благодатной божественной помощи. Характерным примером является высказывание прп. *Иоанна Дамаскина* (VIII в.): «Бог не оставил нас в совершенном неведении, ибо знание того, что Бог существует, Им естественным образом всеяно во всех» (φυσικῶς ἐγκατέσπασται πᾶσι — *Ioan. Damasc. De fide orth. I 1*). Т. о., существует как бы 2 религ. откровения: 1-е содержится в самой природе человека как создания Божия, 2-е подается через Христа, даруя человеку полноту истинной религии. Тем самым и природа, и благодать возводятся к божественному действию. Такое понимание позволяет прп. Иоанну согласовать учение о Е. р. с важнейшим для христианства тезисом: «Никто никогда не познал Бога, если кому не открыл Он Сам» (Ibidem; ср.: *Ин 1. 18*).

Значимой стадией дальнейшего осмысления понятийного содержания Е. р. является формулируемое в средневековой *схоластике* учение о свойственном человеку «естественном свете разума» (*lumen naturalis rationis*), благодаря к-рому человек способен познавать в т. ч. и некоторые религиозные истины. *Фома Аквинский* (XIII в.) развивал представление о «естественном разуме» в «Сумме против язычников» (*Summa contra gentes*), к-рая во многом представляет собой реакцию на ставившиеся все более известными на лат. Западе религ. идеи *ислама*. Согласно *Фоме*, существует 2 рода богословских истин. Истины, относящиеся к 1-му роду, «превосходят всякую способность человеческого разума» (*Thom. Aquin. Sum. contr. gent. I 3. 2*). В качестве примера такой истины Фома приводит учение о Св. *Троице*. Напротив, истины 2-го рода «могут быть достигнуты естественным разумом (*ratio naturalis*)» (Ibidem). Фома специально заостряет внимание на том, что истины 2-го рода являются рациональными и потому доступны даже внешним по отношению к христианству «философам», к-рые «направляются естественным светом разума» (Ibidem). Такие истины — факт существования Бога, Его единство и нек-рые др. свойства. Что еще более важно, Фома заявлял, что доступные «естественному разуму» религ. истины не

являются «положениями веры» (*articula fidei*), но суть лишь нечто предварительное (*praeeambula*), так что «вера предполагает естественное познание», к-рое должно предшествовать вере (*Thom. Aquin. Sum. th. I 2. 2*). Если в патристике содержание Е. р. считалось искаженным отражением подлинных теологических истин (т. е. находилось внутри теологии), то в рамках учения *Фомы* это содержание постепенно лишается своего теологического и религ. статуса, отходя в область философии. Т. о., в средневековой схоластике Е. р. все больше сводится к спекулятивному содержанию и рационализируется, в результате чего понятия «Е. р.» и «естественная теология» по сути сливаются. При этом выделяется особая область богословских истин, постигать к-рые человек может без специальной помощи благодати. Вместе с тем неизменной остается принципиальная установка: человек рассматривается как творение Божие, имеющее природную связь с Творцом. По словам *Бонавентуры* (XIII в.), следующего в этом влиятельной *августинианской* традиции, религ. истина о существовании единого Бога «является врожденной для разумной души (*menti rationali*), в том смысле, в каком она является образом, благодаря чему в нее всеяны естественные (*naturalis*) стремление, знание и память о Том, по Чьему образу она сотворена» (*Bonav. De myst. Trinit. 1. 1*), однако в силу греховной поврежденности человек нуждается в помощи благодати, вне действия благодати полноценная религ. связь (как теоретическая, так и практическая) человека с Богом невозможна.

Зарождающееся в эпоху *Ренессанса* переосмысление природы человека на секулярных основаниях обусловило коренное отличие между теми представлениями о Е. р., к-рые обнаруживаются в христ. богословии, и интерпретацией Е. р. в рамках рационализма Нового времени. В первом случае христианство признается абсолютной религ. истиной, тогда как др. религии, «естественные» для человека в силу его изначальной принадлежности к ним (в результате рождения и воспитания среди их носителей), а также элементы знания о Боге, доступные для всякого человека из анализа окружающего мира, — лишь частями религ. истины, ее отголосками и смутными отблесками. Т. о., истинность





всяких религ. воззрений и практик, включая «естественные», зависит от степени их близости к христ. учению о Боге, мире и человеке. Напротив, у многих настроенных негативно и враждебно по отношению к христианству мыслителей Нового времени истинность христианства как религии сознательно релятивизировалась, а стремление к христианству как к религ. идеалу подменялось искусственными попытками реконструировать или построить некую общечеловеческую «религию разума», в к-рую специально отобранные отдельные истины христианства оказались бы включенными на равных правах с истинами др. религий.

Систематическое развитие и осмысление понятие «Е. р.» получает в религ. философии и теологии Европы начиная с эпохи Просвещения, когда оно было введено как общепотребительный термин сторонниками *деизма*. В рамках деизма под Е. р. понимались имеющиеся у человека представления о Боге и религ. практики, необходимость и истинность к-рых могут быть обоснованы исключительно силами природного (естественного) человеческого разума (*ratio naturalis*). Такая Е. р. признавалась доступной для каждого человека, независимо от его принадлежности к той или иной традиц. религии, поскольку она в неявном виде содержит в себе все рациональные элементы любой положительной религии. Деист Ч. Блант (1654–1693) в сборнике статей реальных и вымышленных авторов, выпущенном в свет под общим названием «Правила Разума» (*Blount Ch. The Oracles of Reason. L., 1693*), от имени своего корреспондента определял Е. р. как «веру в вечное разумное Сущее (Being), сопряженную с обязанностью, которую мы ощущаем по отношению к Нему» (*Ibid. P. 197*). Согласно Бланту, такая Е. р. приобретает человеком «с помощью разума, без посредства откровения или положительного закона», и ее основоположения могут быть выражены в небольшом числе коротких тезисов, к-рые Блант приводит (всего их 7): во-первых, необходимо верить, что существует один бесконечный и вечный Бог, Создатель всего, Промыслом Которого управляется весь мир; далее, необходимо почитать его как Творца и Правителя мира, выражая это почитание в молитве и хвале; наконец, необходимо

выражать свое повиновение Творцу, следуя указаниям разума в области моральной жизни, необходимо верить в бессмертие души и посмертное воздаяние за добрые и злые поступки, причем последние необходимо искупать раскаянием и исправлением жизни (*Ibid. P. 197–198*). Согласно представлениям деистов, эти основоположения являются общими для всех религий и могут быть без труда обнаружены в любой из них, а потому признание их является необходимым и достаточным условием для достижения вечного блаженства, тогда как все специальные концепции отдельных положительных религий рассматриваются ими как уклонение от естественной простоты. При этом некоторые деисты (У. Волластон) полагали, что Е. р. может и должна быть дополнена принципами богооткровенной религии, тогда как другие (М. Тиндал, Дж. Толанд) считали Е. р. единственной необходимой для человека и интерпретировали христианство как необязательное обрамление для принципов Е. р.

Среди деистов выделились 2 основных направления, по-разному объяснявших природное происхождение Е. р. По мнению одних, в числе которых был основатель деизма Э. Черберу (1583–1648), необходимый человеку набор религ. истин изначально содержится в его разуме, поэтому может быть выявлен априорно, на основании логики. При этом большинство деистов признавали, что эти религ. идеи заложены в разум человека Богом при создании человека, однако находились и отрицавшие это и сводившие всю религиозность к автономному внутреннему моральному чувству. По мнению других деистов, принципы Е. р. являются не априорными, но апостериорными, т. е. проистекают из «размышления над порядком в физическом и моральном мире», которые приводят человека к мысли о том, что существуют «божественный Дух и Воля, которые правят Вселенной и с которыми человек вступает в моральные взаимоотношения» (см.: *Martineau J. A Study of Religion. Oxf.; N. Y., 1888. P. 1*). Мн. деисты пытались также «реконструировать» изначальную Е. р., к-рую будто бы получил Адам от Бога при творении и к-рую могли бы воспринять все люди без исключения, в т. ч. и «языческие философы» (*Wolla-*

ston W. The Religion of Nature Delivered. L., 1725. P. 211). Предпринимались и попытки разыскать Е. р. среди религий различных бесписьменных народов Азии и Африки. В действительности любая Е. р. у деистов сводилась к более или менее развернутому изложению космологического и телеологического *доказательств бытия Божия*, а также апелляции к моральному чувству людей, все более превращаясь в моральную систему, в рамках к-рой Бог требовался лишь как абстрактный регулятивный принцип.

В совр. научной лит-ре Е. р. часто прямо отождествляется с деизмом, что, однако, неправомерно сужает область применения понятия «Е. р.», сводя его исключительно к конкретному историческому направлению религ. мысли. Желая избежать такого сужения смысловой области термина «Е. р.», многие исследователи предлагают, напротив, рассматривать деизм как частный случай Е. р., не исчерпывающий собой всего объема этого понятия.

В близком к деистическому значении термин «Е. р.» широко употреблялся деятелями франц. Просвещения, напр. Ж. Ж. Руссо (1712–1778) и Д. Дидро (1713–1784). Последний посвятил проблематике Е. р. специальный трактат «О достаточности естественной религии» (*De la suffisance de la religion naturelle*, опубл. в 1770), в к-ром попытался доказать, что все положительные религии берут свое начало от человека и суть не более, чем «человеческие слова», тогда как Е. р. происходит непосредственно от Бога. Ее целью является познание «существенных вещей» и научение исполнению «важных обязанностей человека», очевидных из общего порядка природы (*Diderot D. De la suffisance de la religion naturelle // Idem. Oeuvres complètes: En 20 t. / Ed. J. Assézat et M. Tournoux. P., 1875. T. 1. P. 261*). Дидро отрицал разделяемое мн. христ. авторами мнение об осуждении язычников, живших до пришествия Христа, и писал, что «естественная религия была столь же достаточной для спасения тех, кто жил по ее закону, сколь закон Моисеев [достаточен] для иудеев и христианский закон для христиан» (*Ibid. P. 262–263*). По мысли Дидро, все, что имеет начало, с необходимостью должно иметь конец; и иудаизм, и христианство некогда начались и потому неизбежно закон-





чатся. Согласно Дидро, «нет ни одной религии на земле, время начала которой неизвестно, за исключением естественной религии», поэтому именно эта религия будет существовать вечно (Ibid. P. 268). Все же положительные религии суть погрязшие в суевериях «секты» подлинной Е. р. (Ibid. P. 271). Сходные мысли развивал и Руссо; напр., во входящем в роман «Эмиль, или О воспитании» «Исповедании веры савойского vicaria» он, в частности, говорит о том, что «Высочайшие представления о Божестве происходят исключительно из нашего разума (par la raison seule)», и утверждает, что если бы человек слушал то, что Бог говорит ему через его разум, «на земле существовала бы только одна религия», отождествляемая Руссо с Е. р. (*Rousseau J. J. Emile, ou De l'éducation*. Amst., 1764. Т. 3. P. 87–88). Собственно религиозно-теологическое содержание в этих интерпретациях Е. р. сводится к минимуму, в результате чего у многих франц. мыслителей Нового времени, напр. П. Гольбаха (1723–1789), элементы Е. р. постепенно трансформируются уже в откровенно атеистические воззрения.

Деистические представления о Е. р. подвергались серьезной критике как со стороны традиционалистски настроенных христ. мыслителей, так и со стороны занимавших более радикальную позицию по отношению к религии атеистов и материалистов. 1-я позиция была ярко представлена Дж. Лилендом (1691–1766), к-рый, признавая, что при творении прародителям было дано Богом «знание о религии в ее основных и фундаментальных принципах», отрицал способность природного человеческого разума реконструировать эти принципы без Божественной помощи (*Leland J. The Advantages and Necessity of the Christian Revelation*. L., 1764. Vol. 1. P. 4, 70). Наиболее видным представителем 2-й позиции был Д. Юм (1711–1776), подвергший в сочинениях «Диалоги о естественной религии» (*Dialogues Concerning Natural Religion*, опублик. посмертно в 1799) и «Естественная история религии» (*The Natural History of Religion*, 1757) основное содержание Е. р. критике с позиций скептицизма и эмпиризма. Согласно Юму, предлагаемое в Е. р. доказательство бытия Божия, исходящее из упорядоченности мира, не имеет под собой никаких эмпирических

оснований и потому не может быть принято разумом как убедительное. Постулирование разумного Творца Юм рассматривал как неоправданную антропоморфизацию Бога, утверждая, что существование порядка в мире можно куда более удачно объяснить материальными причинами, приняв секуляризованный ньютоновский механицизм. Юм отвергал также и деистическое представление об изначальной Е. р. как монотеизме, попытавшись доказать, что религия берет начало в политеистическом почитании природных сил, к-рое коренится в чувстве страха, неуверенности и надежде. Сам Юм определял Е. р. как нечто «противоположное тому, что обычно называется религией», и указывал, что она состоит «лишь в моральной практике и понимающем согласии с положением о существовании Бога» (*Hume D. Letter to William Mure // The Letters of David Hume*. Oxf., 1969. Vol. 1. P. 50) и исключительно в этих границах может приниматься как философски значимое построение. При этом Юм (среди исследователей остается дискуссионным вопрос, притворно или искренне) утверждал, что скептицизм в действительности призван очистить разум от суеверий и привести его к чистому восприятию откровенной религии: «Быть философом-скептиком является для ученого первым и самым существенным шагом к тому, чтобы стать здоровым верующим христианином», поскольку «человек, в должной мере сознающий несовершенство человеческого разума», вынужден будет обратиться «к истине откровения» (Юм. 1996. С. 482).

Позиция Юма была воспринята и развита в нем. философии И. Кантом (1724–1804), к-рый еще более усилил акцент на моральном значении Е. р., по сути сведя ее к основанию для совокупности рационально постигаемых моральных нормативов. Согласно Канту, Е. р. должна считаться такой религией, «в которой я сначала должен знать, что нечто есть долг, прежде чем я могу признать это за божественную заповедь» (*Кант И. Религия в пределах только разума // Он же. Трактаты*. СПб., 1996. С. 381). Вместе с тем, Кант разделял и деистическое понимание Е. р. как исключительно рационального явления: в Е. р. каждый «способен убедиться с помощью своего собственного разума» (Там же. С. 382).

В целом Е. р. трактуется Кантом как «мораль, соединенная с понятием о том, что может способствовать достижению ее конечной цели», т. е. «с понятием о Боге как моральном Творце мира» (Там же. С. 383). В этой связи Кант считал Е. р. наиболее свершенной формой религиозного отношения к Богу и называл ее в своих лекциях по философской теологии «субстратом всей религии и наиболее твердым основанием всех моральных принципов» (Цит. по: *Kant I. Lectures on Philosophical Theology / Engl. transl. by A. W. Wood and G. M. Clark*. Ithaca (N. Y.), 1978. P. 26).

Представления Юма и Канта о Е. р. были подвергнуты критике Ф. Шлейермахером (1768–1834), который в «Речах о религии» (*Über die Religion*, 1799) указывал на то, что не следует искать или конструировать Е. р. как новое отражение идеальной бесконечной религии в конечном, поскольку существующие положительные религии, и прежде всего христианство, есть единственные исторически адекватные формы религиозности. Шлейермахер характеризовал Е. р. как «неопределенную, скудную и жалкую идею... которая сама по себе не способна существовать» (Idem: Hamburg, 2004. S. 138).

В целом в европейской лит-ре XIX–XX вв. интерес к проблематике Е. р. неуклонно уменьшался: ее основное содержание оказывается перемещенным в область теоретической естественной теологии (позже — также философской теологии), тогда как критические настроения по отношению к традиционному христианству и постулирование верховенства автономной морали постепенно окончательно теряют необходимость в связи с Богом как обуславливающим их принципом и принимают антропоцентрический и атеистический характер. Употребительным понятие Е. р. остается лишь внутри религиозоведения и философии религии, где этот термин применяется для описания фундаментальной религиозной способности человека (см., напр.: *Müller F. M. Natural Religion*. L., 1889), которая интерпретируется в самых общих терминах, напр. как способность перехода от эмпирического конечного к обуславливающему его бесконечному началу (Ср.: Ibid. P. 123, 188) или же как «вопрос человеческой экзистенции» (*Tillich*. 1935. P. 170).





Учитывая неоднозначность употребления термина «Е. р.» в различные исторические периоды и у различных авторов, исследователи XX в. пытались найти общее понятие, которое оказалось бы достаточно широким, чтобы учесть все возможные коннотации термина. Так, П. Тиллих (1886–1965) определял Е. р. как «религию, которая свойственна человеку в силу самой его природы» (*Tillich*. 1935. P. 159). В качестве таковой она противостоит «богооткровенной религии, которую человек приобретает от сверхъестественной реальности», без всякого участия любых его способностей, в т. ч. познавательных, поскольку «в случае богооткровенной религии человеческая природа является исключительно воспринимательной, но вовсе не производящей». Напротив, в случае Е. р. «лишь человеческая природа является производящей». Поскольку человеческая природа характеризуется прежде всего способностью к мышлению, Тиллих предлагает рассматривать Е. р. как «религию, которая развивается соразмерно развитию человеческого разума». В соответствии с этим возможны различные уровни развития Е. р. — от наиболее низкого, где она сводится к неотрефлексированному переживанию трансцендентного, до наиболее высокого, на котором у человека появляется самосознание и рефлексия, причем чистое сознание освобождается от «всех остатков воображения, чувства, переживания и простой убежденности» (*Ibidem*). На высшем уровне развития Е. р. становится целиком рациональной религией, внутри к-рой формируется целиком рациональное учение о Боге, т. е. естественная теология. Т. о., хотя в совр. научной лит-ре понятие «Е. р.» часто употребляется как синоним понятия «естественная теология», более правильным было бы рассматривать естественную теологию как завершающую стадию развертывания Е. р., на к-рой содержание последней теоретически осмысливается и систематизируется. Различие между Е. р. и естественной теологией акцентировал Х. Х. Фармер в работе «Откровение и религия»; по его мнению, Е. р. следует понимать как «спонтанную религиозную реакцию и убежденность человеческого ума», как «расположенность к некой теистической вере», тогда как естественная теология есть более позднее рациональное осмысление непосред-

ственного опыта Е. р. (*Farmer H. H. Revelation and Religion*. L., 1954. P. 8–9, 13).

Правосл. богословие признает тот факт, что знание о Творце вложено в природу человека при его создании, и потому потенциально каждый человек естественным образом способен к истинному богопознанию и богочитанию. Однако, принимая во внимание поврежденность человеческой природы в результате грехопадения, христианство учит о недостаточности доступного всякому человеку естественного знания о Боге для праведной жизни в соответствии с божественными заповедями и спасения в буд. жизни. В силу этого Е. р., понимаемая как природное чувство божественного, с необходимостью должна дополняться и исправляться богооткровенной религией, лишь внутри к-рой может быть исцелено повреждение человеческой природы, в результате чего теоретическое знание человека о Боге будет соединено с практическим следованием Его воле.

Лит.: *Tillich P. Natural and Revealed Religion // Christendom*. 1935. Vol. 1. P. 159–170; *Smith J. E. The Permanent Truth in the Idea of Natural Religion // HarvTR*. 1961. Vol. 54. N 1. P. 1–19; *O'Higgins J. Hume and the Deists: A Contrast in Religious Approaches // JThSt*. 1971. Vol. 22. P. 479–501; *idem. Archbishop Tillotson and the Religion of Nature // Ibid.* 1973. Vol. 24. P. 123–142; *Kant I. Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie // GS. B.*, 1972. Bd. 28. Hälfte 2. Tl. 2; *Betts S. J. Early Deism in France*. Hague, 1984; *Russell P. Skepticism and Natural Religion in Hume's Treatise // J. of the History of Ideas*. 1988. Vol. 49. P. 247–265; *Byrne P. Natural Religion and the Nature of Religion*. L.; N. Y., 1989; *Lagrée J. La raison ardente: religion naturelle et raison au XVIIe siècle*. P., 1991; *Schröder W. Religion bzw. Theologie, natürliche bzw. vernünftige // Historisches Wörterbuch der Philosophie / Hrsg.: J. Ritter, K. Gründer*. Basel, 1992. Bd. 8. S. 714–727; *Pailin D. A. Natürliche Religion: Theologie und Religionsphilosophie vom 17. Jh. bis zur Gegenwart // TRE*. 1994. Bd. 24. S. 80–85; *Wißmann H. Natürliche Religion: Theologie und Religionsphilosophie der Antike // Ibid.* S. 78–80; *Юм Д. Диалоги о естественной религии / Пер. с англ.: С. И. Церетели // Соч. М.*, 1996. Т. 2. С. 379–482; *Badía Cabrera M. A. Hume's Reflection on Religion*. Dordrecht, 2001; *Бюркле Х. Человек в поисках Бога: Проблема нехрист. религий: Пер. с нем.* М., 2001; *Marrone S. P. The Light of Thy Countenance: Science and Knowledge of God in the 13th Century*. Leiden, 2001; *Bradley M. C. Hume's Chief Objection to Natural Theology // Religious Studies*. 2007. Vol. 43. P. 249–270.

Д. В. Смирнов

