

5.6.5. Историография, источниковедение, методы исторического исследования

СВЕРХЪЕСТЕСТВЕННАЯ УСТАНОВКА
И ЕСТЕСТВЕННАЯ ПРИРОДА ЧЕЛОВЕКА

Р.А. Счастливцев

Аннотация. В статье рассматривается происхождение и взаимодействие двух фундаментальных установок человеческого сознания: естественной и сверхъестественной. Обе они изначально существовали в рамках обыденного сознания как две его неотъемлемые составляющие. Естественная установка, на первый взгляд, наследуется человеческой природой из животного мира в рамках практической формы освоения окружающей среды с признанием очевидности существования материальных предметов и их свойств. Однако, приобретая способность к абстрактному мышлению, человек получил возможность определять и характеризовать принципы, лежащие в основе мировоззрения. Последнее означало, что человек может выходить за пределы своей насущной предметности, естественной природы, т.е. за пределы естественной установки, представляя мир в целом. Человек оказывался в сверхприродном, сверхъестественном состоянии, что непосредственно следовало из его естественной сущности. Таким образом, сверхъестественная установка человеческого сознания является непосредственным продолжением его естественной установки.

Ключевые слова: сверхъестественная установка, естественная установка, религия, наука, обыденное сознание, мировоззрение

Для цитирования: Счастливцев Р.А. Сверхъестественная установка и естественная природа человека // Преподаватель XXI век. 2025. № 4. Часть 2. С. 263–270. DOI: 10.31862/2073-9613-2025-4-263-270

263

SUPERNATURAL ATTITUDE AND HUMAN NATURE

R.A. Schastliltsev

Abstract. The article examines the origin and interaction of two fundamental attitudes of human consciousness: natural and supernatural. Both of them originally existed within the framework of everyday consciousness as two of its integral components. At first glance, the natural attitude is inherited by human nature from the animal world within the framework of a practical form of environmental development with the recognition of the evidence of the existence of material objects and their

© Счастливцев Р.А., 2025



Контент доступен по лицензии Creative Commons Attribution 4.0 International License
The content is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

properties. However, having acquired the ability to think abstractly, a person gained the opportunity and the need to formulate a worldview. The latter meant that a person could go beyond their essential objectivity, their nature, that is, beyond the limits of their natural attitude, imagining the world as a whole. Thus, a person found themselves in a supra-natural, supernatural state, which directly followed from their natural essence, that is, the supernatural attitude of human consciousness is a direct continuation of their natural attitude.

Keywords: *supernatural attitude, natural attitude, religion, science, everyday consciousness, worldview*

Cite as: Schastlivtsev R.A. Supernatural Attitude and Human Nature. *Prepodavatel XXI vek. Russian Journal of Education.* 2025, No. 4, part 2, pp. 263–270. DOI: 10.31862/2073-9613-2025-4-263-270

Мы привыкли, что наука основывается на аргументах, фактах, обоснованиях, тогда как религиозная вера иррациональна и бездоказательна. Однако за более чем двухтысячелетнюю историю богословия было сформулировано множество доказательств бытия Божия, но нет ни одного доказательства существования научного мировоззрения. Разумеется, доказательств и обоснований отдельных положений конкретных наук великое множество, поскольку без этого ни одно открытие не может считаться научным. Но обоснование положения, лежащего в основе научного мировоззрения, до сих пор остается проблематичным. Оно по умолчанию считается очевидным. Так ли это?

Речь идет о так называемой естественной установке, на которой основывается не только наука, но и материализм и реализм. Впервые о естественной установке заговорил Эдмунд Гуссерль в работе «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии», опубликованной в 1913 г. [1, с. 74].

К естественной установке сознания мыслители обращались задолго до Э. Гуссерля, но они, как правило, критиковали ее как форму обыденного сознания. В этом проявился естественный процесс развития разума. Этот процесс можно охарактеризовать как редукцию к основаниям (проблематизацию, концептуализацию, абстрагирование), вариантом которой является феноменологическая редукция в философии Э. Гуссерля.

Критику естественной установки и непосредственно связанную с ней редукцию можно обнаружить у первых древнегреческих мыслителей. Фалес Милетский, его ученики и последователи редуцировали многообразие мира к так называемому первоначалу (архе), первоэлементу (стихии), что является наиболее распространенной формой первичной философской редукции не только в греческой, но и во всей древней философии, например в Китае и в Индии. Проблема первоначала задает тон всей рационалистической редукции в философии и науке, поскольку методологически четко фиксирует глубинный смысл абстрактного мышления вообще, сводя последующее многообразие к исходному единству и изменение к неизменному. При этом стихии (элементы) при всей своей кажущейся материальности могут рассматриваться как субстантивированные принципы, что позволяет использовать данный подход как в «чистой» науке (понятие элемента в химии), так и в более широком контексте интеллектуальной деятельности (философии, литературе, искусстве).

В древнегреческой философии редукционный принцип первоначально довольно быстро был распространен на сферу идеального. Пифагор редуцировал материальный мир к числам, создав первый в истории философский фундамент математики и продемонстрировав тем самым редукционистский характер этой науки. Парменид провел наиболее радикальную редукцию всего сущего к бытию, которое он понимал предельно абстрактно: как вечное, бесконечное, единое, умопостигаемое и шарообразное начало. Радикализм этой концепции заключался в том, что истинное, реальное, умопостигаемое бытие противопоставлялось иллюзорному (несуществующему) чувственному миру.

Платон только на первый взгляд идет за Пифагором и Парменидом. Его эйдосы идеальны как высшие совершенства, не отрицающие, а венчающие и организующие мир вещей. Здесь уже проглядывают контуры будущей феноменологической редукции, ближе всего к которой из древних мыслителей подошел Аристотель. Он понимал, что радикальная редукция ведет к отрицанию самого объекта исследования, а следовательно, и само исследование теряет смысл. Поэтому формы (идеи) у него, в отличие от Платона, неотделимы от вещей. В категориях Аристотеля не различимы мышление и бытие. При таком подходе сама редукция в значительной степени ставится под вопрос.

Конечно, было бы неправильным говорить о существовавшем в античности строгом разделении материального и идеального. И числа Пифагора, и умопостигаемое бытие Парменида, и даже идеи Платона, «общепризнанного» родоначальника идеализма, скорее всего имеет смысл трактовать как гипостазированные принципы. Даже атомы Демокрита, материалистического антагониста (по Марксу) «идеалиста» Платона, имеют идеальный оттенок, поскольку, в соответствии с его точкой зрения, душа тоже состоит из атомов. Хотя атомная концепция (наряду с теорией элементов) — наиболее эвристичный подход в науке за всю ее историю.

Непосредственным предшественником Гуссерля, по его собственному признанию, можно считать Рене Декарта. В то же время Гуссерль критикует учение Декарта, противопоставляя себя ему и другим более древним мыслителям. Основная претензия со стороны Гуссерля заключается в тотальном некритическом принятии естественной установки. Как и Гуссерль, Декарт пытался концептуализировать субъекта. Несомненно, некоторые аналоги абсолютного сомнения высказывались и до него, что неудивительно, поскольку это вариант все того же редукционистского подхода. Сомневаясь во всем (прежде всего в бытии Бога, мира и себя), Декарт дает первый в новое время пример редукции естественной установки. Следующий шаг предельно близок феноменологии: во всем можно сомневаться, кроме самого сомнения, которое есть акт сознания, моего сознания, неотделимого от моего я. Я мыслю, следовательно, я существую. Я есть существование, то есть субстанция. И в этом месте Декарт расходится с Гуссерлем (точнее, Гуссерль с Декартом), возвращаясь к естественной установке, признавая субстанциальность сознания и мира.

Однако между учениями Декарта и Гуссерля стоят взгляды Эммануила Канта, знаменитый коперниканский поворот которого уже содержит в себе критику естественной установки. Кант отказывается от картезианской субстантивации как субъекта, так и объекта познания. Он становится зачинателем конструктивизма в теории познания — учения, согласно которому субъект познания создает, конструирует объект, используя свои познавательные способности. Среди последних главенствующее место занимают априорные формы, позволяющие субъекту различным образом концептуализировать

предметный мир. Вопрос о естественной установке, т.е. о бытии предметов объективного реального мира, важный для всей предшествующей интеллектуальной традиции, у Канта выливается в понятие вещи-в-себе, о которой ничего сказать нельзя, кроме того, что она вроде бы есть. Воздействие на нашу чувственность оказывает также совершенно неопределенный поток аффектации. Это всё, что Кант может сказать о реальности самой по себе. На трех уровнях субъект с помощью априорных форм конструирует знания о мире. На начальном уровне — уровне чувственности — с помощью пространства и времени возникают математические объекты, на следующем уровне — уровне рассудка — объекты физики. Третий уровень — уровень метафизики (философии), представленный разумом, оказывается самым проблематичным. Декартовская проблема доказательства бытия Бога, мира и субъекта решается Кантом отрицательно. Данные метафизические объекты, по его мнению, не могут конструироваться разумом вследствие принципиальной оторванности последнего от чувственности. У Канта мы наблюдаем и аналог будущей феноменологической редукции: редуцируется предметный мир, становящийся конструкциями сознания субъекта.

Философский и научный редукционизм отличаются друг от друга именно в отношении естественной установки сознания. Философия служит своего рода связующим звеном между религией, обыденным сознанием, наукой и искусством. Так же, как и наука, философия использует редукционистскую методологию, в основе которой лежит «усмотрение сущности» исследуемого явления. Однако в отличие от науки последняя не столь радикально объективистски подходит к предмету исследования. Она не противопоставляет себя ему, как субъект объекту, а выстраивает диалог с ним. Поэтому возможна философия религии, языка, науки, искусства и т.д. Наука же, пытаясь очистить объект исследования от всего субъективного, сталкивается с непреодолимыми сложностями в сфере духовности, где субъективность имманентно присуща соответствующему явлению. Такой подход порождает известное отношение науки к религиозно-мифологической сфере культуры, полностью отрицающий ее, трактующий как набор заблуждений, предрассудков, как следствие непросвещенности масс. В этом случае наука видит в них исключительно эстетическую ценность, рассматривая как произведения фольклора, литературы и искусства. Например, показательно в связи с этим отношение науки (искусствоведения) к иконам как к произведениям изобразительного искусства, имеющим исключительно эстетическое значение. Их место в музее, где они могут быть сохранены должным образом. Религиозные аргументы, согласно которым икона не является изображением, а понимается как своего рода священный посредник между миром, верующим и Богом, отрицаются (редуцируются) наукой как религиозное заблуждение.

Изначально естественная установка — фундамент обыденного мировоззрения. При чем это мировоззрение настолько сильно с ним срослось, что само стало основанием последующих, более сложных форм духовной культуры, таких как философия и наука, которые унаследовали от обыденного сознания естественную установку. На первый взгляд, обыденное мировоззрение устроено довольно просто. Его фактически даже мировоззрением нельзя назвать. Этому препятствует глубинно-практический характер данной формы опыта — практического жизненного опыта, сформировавшегося в качестве оптимального способа выживания в мире. Мировоззрению соответствует минимально абстрактное представление о мире в целом. В повседневном опыте элементы подобных представлений содержатся в так называемой народной мудрости (фолькло-

ре): в песнях, сказках, пословицах и поговорках. В них, правда, речь идет о некоторых одобряемых обществом этических моделях поведения.

Если заглянуть более глубоко, то мы увидим неотрефлексированный мировоззренческий слой, в котором и располагается естественная установка. Ее сопровождает еще один мировоззренческий компонент — сверхъестественная установка. Эти две противоположные установки прекрасно уживаются в рамках обыденного сознания благодаря крайне низкой степени теоретичности.

Вообще повседневное мировоззрение можно рассматривать как своего рода «плавильный котел» духовной культуры. Там рождаются, сосуществуют и впоследствии приобретают более сложные структуры практически все известные типы коллективной субъективности: мифология, религия, мораль, искусство, философия, наука. Обретая свою специфическую форму, они продолжают нести в себе следы исходной, родовой принадлежности. Вот почему в науке мы можем найти следы религии, а в религии — следы науки.

Как действуют и взаимодействуют естественная и сверхъестественная установки на разных уровнях духовной культуры?

Как и любое культурное явление, эти две установки представляют собой социальные институты, т.е. устойчивые, повторяющиеся во времени функциональные общественные потребности. Они имеют довольно древние корни. Зачатки естественной установки можно обнаружить еще в поведении животных, выстраивающемся на основе естественных свойств окружающих предметов и среды в целом.

Считается, что сверхъестественная установка является реализацией «естественного» первобытного мифологического антропоморфизма, т.е. первичного нерелексивного субъективизма. Однако, как нам кажется, естественная установка тоже в значительной степени антропоморфна. А мифологическое мировоззрение опирается как раз на естественную установку.

Религиозное сознание рассматривает присутствие Бога в мире как его (мира) фундаментальное естественное состояние. Так, еще в первобытном мифологическом анимизме мир в целом и все существующие в нем объекты и явления представлялись естественно одушевленными. В этом и состоял основной объяснительный принцип первобытного и древнего сознания. Фактически перед нами первое в истории применение естественной установки для объяснения мира в целом, поскольку последний не делился на естественную и сверхъестественную составляющие. Разнообразные видимые и невидимые существа, населяющие мифологический мир в представлениях различных народов, вполне естественно вписывались в их систему жизни, прежде всего повседневной.

Причем на ранних этапах их нельзя даже было назвать духами. Леший, например, не дух, а «реальное» существо, охраняющее лес, наделенное для этого особыми способностями. Понятие или представление о сверхъестественном происходит в том числе от таких способностей, которые в основном не встречаются у людей. Мифологическое мировоззрение не просто одушевляет мир, но и наполняет его «промежуточными» существами-посредниками, заполняющие своего рода «гносеологические пустоты», обеспечивая единство мира, что является основным принципом любого типа мировоззрения. Если что-то происходит, то это кто-то делает — вот основной антропоморфический принцип мифологического объяснения. Мифологическое сознание не терпит «пустоты» и любое явление, любой «случайный стук» порождает издающий этот звук соответствующее

существо. Герои или полубоги представляют собой яркий пример такого связующего звена между богами и людьми. Здесь присутствует и распределение сверхъестественных способностей: от нулевых — у простых людей до максимальных — у богов.

Почему люди в прошлом, да зачастую и в настоящем верили и верят в существование «невидимых» существ, начиная с духов первобытного анимизма и заканчивая единым Богом развитого монотеизма (иудаизм, христианство, ислам)? Этим вопросом задаются исследователи с античных времен до наших дней. Например, Паскаль Буайе в книге «Объясняя религию. Природа религиозного мышления» [2] пишет о том, что «аргумент невидимости» выглядит несколько странным, поскольку в науке признается существование невидимых сил: гравитации, электричества, магнетизма. В то же время религиозное сознание может чувственно фиксировать действие божества.

Сверхъестественная установка рождается из того же обыденного сознания, что и наука, только из другой, «теоретической» его части. Основу последнего составляет естественная установка, в свою очередь базирующаяся на наглядно-чувственной практике и здравом смысле. Как только обыденное сознание поднимается над сугубо практической ориентацией, оно теряет свое основание. Осознавая, что практического опыта естественной установки не хватает для объяснения мира, обыденное сознание выходит за его пределы, обращаясь к опыту сверхъестественному.

Проблема сверхъестественного возникла в античной философской мысли [3]. С этого времени до наших дней научно-философская традиция исследования сверхъестественного основывается на идеалах просвещения. Содержательно эта традиция приводит, с одной стороны, к атеизму, например у Ричарда Докинза [4], согласно которому сверхъестественное, точнее сверхъестественные существа, представляет собой вымысел непросвещенного сознания. Недостаток знаний, бессилие и страх перед непонятными силами природы, которые кажутся разумно необъяснимыми, заставляют человека представлять «несуществующих существ», производящих эти явления по принципу: если что-то происходит, то это кто-то делает.

С другой стороны, научно-философская традиция порождает «естественную теологию», например у Дэвида Юма [5] или Эммануила Канта [6], в рамках которой религия рассматривается как «естественная» способность человека, восходящая к нравственности. Особое место в понимании религии и сверхъестественного занимает философия Георга Гегеля. Для него религиозная (сверхъестественная) установка представляет собой высшую форму проявления абсолютного духа, во многом тождественную философии [7].

Заметим, что «сверхъестественность» изначально присуща человеческой природе. Именно сверхживотная, сверхприродная, «сверхъестественная» сущность человека заставляет его придавать ей объективные, «независимые» от него формы. Эта «сверхъестественность» человеческого существа проявляется и в самой сверхактивной деятельности человека, и в его абстрактном сверхмышлении, и в сверхчувственности, сверхэмоциональности, сверхагрессии и сверхлюбви. Человек поднимается над своей природной сущностью, естеством и оказывается сверхъестественным существом, дистанцируясь, абстрагируясь не только от мира, но и от себя самого. Но в этой сверхъестественности и состоит естественная установка, позволяющая человеческому сознанию конструировать «независимые» от нее, естественные и сверхъестественные объекты. Сверхъестественная установка функционирует, таким образом, в рамках широко понятой естественной установки.

Образованный, разумно мыслящий человек, обязательный сторонник естественной установки (реалист, материалист, атеист) не подозревает, что сверхъестественное необходимо порождается его рациональным абстрактным мышлением.

Абстрактное мышление порождает устойчивые понятия и образы. Последние сразу же становятся материалом для воображения. Естественная установка работает на интуитивном уровне, прежде всего на уровне восприятия уже дается объект. С очевидностью естественной установки связана сложность ее обоснования.

До сих пор остается дискуссионным вопрос о природе и происхождении сверхъестественного. Натуралистический научный рационализм трактует его как рудимент, «остаток» деятельности разума, всё, что осталось в тени (случайно или временно), когда свет разума пронизывал мир, превращая его в истину. Следовательно, естественная установка при этом подходе отождествляется с разумом. В то же время она порождается здравым смыслом. В итоге разум через естественную установку смыкается со здравым смыслом, что во многом неприемлемо для разума, который принципиально противопоставляет себя последнему.

Сверхъестественная и естественная установки, таким образом, переходят друг в друга. В рамках обыденного сознания они сосуществуют достаточно органично. Религиозное сознание представляет собой крайнюю степень реализации сверхъестественной установки. Причем внутри ее тоже есть градации: теизм, пантеизм, деизм, итсизм, агностицизм.

Теизм предполагает полное принятие божественного: Бог является высшим всемогущим совершенным существом, он создал мир и им управляет. Важное значение имеет личная связь верующего с Богом. Первый убежден, что Бог управляет его жизнью и с ним происходит непосредственное или опосредованное общение. Существование Бога для верующего очевидно, однако он регулярно находит разнообразные подтверждения этого. Последние одновременно служат в качестве форм общения с Богом. Теизм восходит к древнейшим формам мифологического мышления, в которых еще трудно найти полноценное понятие сверхъестественного. Отсюда и происходит представление о Боге как существе. Первичные подобные существа еще не обладали полноценными сверхъестественными свойствами. Они обладали некоторыми магическими способностями, позволяющими «управлять» соответствующей локацией: лесом, водой, горами. Представление о магическом как ранний вариант сверхъестественного рождается из изначально присутствующего в психике человека «смешении» идеального и материального.

Пантеизм также одна из древнейших форм представления сверхъестественного, но в ней усиливается влияние естественной установки, проявляющееся в слиянии божественного начала с миром. На ранних этапах развития человеческой культуры пантеизм доминировал, так как представлял (и представляет) естественную тенденцию антропоморфного одушевления мира. Сверхъестественное при этом подходе не персонифицировано, а «растворено» в природе, т.е. представляет собой ее существенное свойство.

В деизме, агностицизме, итсизме (признание существования неопределенного божественного начала в мире) сверхъестественная установка стремится к нулю.

Нулевая религиозность представлена апатеизмом, когда человек просто не задается вопросом о сверхъестественном.

Религиозностью с отрицательным знаком можно назвать атеизм.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1: Общее введение в чистую феноменологию / пер. с нем. А.В. Михайлова. М.: Дом интеллектуал. кн.; CEU Press, 1999. 332 с.
2. Буайе П. Объясняя религию. Природа религиозного мышления / пер. с фр. М. Десятовой. М.: Альпина нон-фикшн, 2017. 494 с.
3. Цицерон Марк Туллий. О природе богов. Тускуланские беседы. Речи / пер с лат. С. Блажеевского, М. Гаспарова, В. Горенштейна. СПб.: Азбука, 2022. 990 с.
4. Докинз Р. Бог как иллюзия / пер. с англ. Н. Смелкова. СПб.: Азбука, 2013. 509 с.
5. Юм Д. Диалоги о естественной религии / пер. с англ. С. Роговина. М.: УРСС, 2008. 193 с.
6. Кант И. Религия в пределах только разума / пер. с нем. Н.М. Соколова. 2-е изд. М.: URSS, 2011. 231 с.
7. Гегель Г.В.Ф. Философия религии: в 2 т. Т. 1 / пер. с нем. М.И. Левиной. М.: Мысль, 1975. 532 с.

REFERENCES

1. Gusserl E. *Idei k chistoj fenomenologii i fenomenologicheskoy filosofii. Kn. 1: Obshchee vvedenie v chistuyu fenomenologiju* [Ideas Towards a Pure Phenomenology and Phenomenological Philosophy. Book 1: General Introduction to Pure Phenomenology], trans. from German by A.V. Mikhajlov. Moscow, Dom Intellekturnoj Knigi; CEU Press, 1999, 332 p. (in Russ.)
2. Buaje P. *Objasnaja religiju. Priroda religioznogo myshlenija* [Explaining Religion. The Nature of Religious Thought], transl. from French by M. Desyatova. Moscow, Alpina non-fikshn, 2017, 494 p. (in Russ.)
3. Ciceron M.T. *O prirode bogov. Tuskulanskie besedy. Rechi* [On the Nature of the Gods. Tusculan Discourses. Speeches], transl. from Latin by S. Blazheevskij, M. Gasparov, V. Gorenshtejn. St. Petersburg, Azbuka, 2022. 990 p. (in Russ.)
4. Dokinz R. *Bog kak illjuzija* [God as an Illusion], transl. from English by N. Smelkov. St. Petersburg, Azbuka, 2013, 509 p. (in Russ.)
5. Jum D. *Dialogi o estestvennoj religii* [Dialogues on Natural Religion], transl. from English by S. Rogovin. Moscow, URSS, 2008, 193 p. (in Russ.)
6. Kant I. *Religija v predelah tolko razuma* [Religion within the Limits of Reason Alone], transl. from German by N.M. Sokolov. Moscow, URSS, 2011, 231 p. (in Russ.)
7. Gegel G.V.F. *Filosofija religii*, v 2 t., t. 1 [Philosophy of Religion, in 2 vols., vol. 1], transl. from German by M.I. Levina. Moscow, Mysl, 1975, 532 p. (in Russ.)

Счастливцев Роман Алексеевич, кандидат философских наук, доцент, кафедра философии, Институт социально-гуманитарного образования, Московский педагогический государственный университет, ra.schastlivtsev@mpgu.su, r.schast1@gmail.com

Roman A. Schastlivtsev, PhD in Philosophy, Assistant Professor, Philosophy Department, Institute of Social and Humanitarian Education, Moscow Pedagogical State University, ra.schastlivtsev@mpgu.su, r.schast1@gmail.com

Статья поступила в редакцию 28.03.2025. Принята к публикации 25.09.2025
The paper was submitted 28.03.2025. Accepted for publication 25.09.2025