

Ю.А. Кимелев

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ

**Систематический
очерк**

NB
NOTA BENE

**Москва
1998**

ББК 67
К 40

ИНСТИТУТ "ОТКРЫТОЕ ОБЩЕСТВО"

Учебная литература по гуманитарным и социальным дисциплинам для высшей школы и средних специальных учебных заведений готовится и издается при содействии Института "Открытое общество" (Фонд Сороса) в рамках программы "Высшее образование".

Взгляды и подходы автора не обязательно совпадают с позицией программы. В особо спорных случаях альтернативная точка зрения отражается в предисловиях и послесловиях.

Редакционный совет: В. И. Бахмин, Я. М. Бергер,
Е. Ю. Гениева, Г. Г. Дилигенский, В. Д. Шадриков

Рецензенты: д-р филос. наук, проф. С.С.Неретина;
д-р филос. наук, проф. Ю. А. Шрейдер

Кимелев Ю.А.

К 40 **Философия религии: Систематический очерк.** — М.: Издательский Дом "Nota Bene", 1998. — 424 с.

Книга содержит систематизацию философско-религиозного зрения, опирающуюся прежде всего на анализ современного состояния философии религии. Систематизация означает решение следующих теоретических задач: определение предметной сферы; определение специфики философско-религиозного знания через определение отношений между философией религии и теологией (богословием); установление основных форм философии религии; анализ базисной проблематики философии религии.

Книга может быть использована в системе высшего образования, в первую очередь в рамках преподавания философских и гуманитарных дисциплин.

ISBN 5-8188-0002-4

© Институт "Открытое общество", 1998
© Ю.А. Кимелев, 1998

ПРЕДИСЛОВИЕ

Данная книга представляет собой попытку систематизации философско-религиозного знания. Эта систематизация опирается прежде всего на анализ современного состояния философии религии.

Философия религии — это философия в ее отношениях с религией. Философия религии, о которой будет идти речь, есть европейская философия в ее отношениях с европейской религией. При всем многообразии своей исторической жизни европейская философия являет собой определенное единство как тип философско-теоретической деятельности. Поскольку философия религии является компонентом европейской философии в целом, то применительно к ней можно говорить о типологическом единстве при многообразии способов его реализации. Европейская философия религии включает, в частности, и те образования в русской философии, которые можно квалифицировать как философско-религиозные.

Систематический характер работы обуславливает позиции академического объективизма и нейтрализма, поскольку только такие позиции позволяют воздать должное очевидному факту плюралистичности философии религии. Эти же моменты делают возможным использование книги в учебных целях в системе высшего светского образования.

Данная монография, как по преимуществу систематическая, должна быть дополнена целым рядом других работ преимущественно исторического характера. В частности, существует острая потребность в крупных обобщающих работах, посвященных истории западной философии религии, а также истории русской религиозной философии. Подобные работы, к сожалению, отсутствуют как в отечественной, так и в зарубежной литературе. Автор в своей дальнейшей работе надеется в меру сил способствовать решению этой задачи.

ВВЕДЕНИЕ

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ КАК ОСОБЫЙ ВИД ФИЛОСОФСКОЙ ТЕОРИИ И КАК ОСОБАЯ ФИЛОСОФСКАЯ ДИСЦИПЛИНА

Как уже было отмечено в Предисловии, данная книга представляет собой попытку систематизации философско-религиозного знания. А эта систематизация опирается прежде всего на анализ современного состояния философии религии.

Подобная систематизация означает решение целого ряда теоретических задач, важнейшими из которых являются следующие: 1) определение предметной сферы; 2) определение специфики философско-религиозного знания — прежде всего через определение его места в общем философском знании; через определение отношений между философско-религиозным знанием, теологическим (богословским) знанием и знанием, которое разрабатывается различными науками в процессе изучения религии; 3) установление основных форм философии религии; 4) выявление и анализ базисной проблематики философии религии.

Напомним также, что философия религии, о которой будет идти речь, есть европейская философия в ее отношениях с европейской религией. История философии религии, особенно такой ее формы, как философская теология, фактически совпадает с историей европейской философии. Все многообразие предметностей, принципов, методов, мировоззренческих установок европейской философии так или иначе воспроизводилось в философии религии.

Исторические судьбы философии религии определяются историческими судьбами не только философии, но и религии. Античная религиозность была одним из важнейших факторов, обусловивших и появление, и характер античной философии. Специфика христианства, равно как и его исторические трансформации, оказывала значительное, а нередко и определяющее влияние на процесс развития европейской философии, философии религии прежде всего.

Европейская философия являет определенное единство как тип философско-теоретической деятельности. Поскольку философия религии является компонентом европейской философии в целом, то применительно к ней можно говорить о типологическом единстве при многообразии способов его реализации*.

Европейская философия религии соотносится главным образом с европейским христианством. Одной из важнейших особенностей христианства является оформление и функционирование теологии, или богословия, которая выполняет функцию теоретической саморефлексии, тематизирует, проясняет, а в определенном аспекте — и направляет жизнь христианского сообщества. Соответственно сказанное о философии религии можно дополнить таким образом, что философия религии — это философско-теоретическое образование, возникающее в сфере взаимоотношений европейской философии и теологии христианских конфессий.

Философия и теология в их различности являются важнейшими духовными и интеллектуальными потенциями европейской культуры и цивилизации. При все более сложном и многообразном пересечении и переплетении исторических форм философии и теологии они представляли как относительно, а то и полностью автономные по отношению друг к другу. Даже в начальный период христианской эпохи не утрачивалось полностью представление об их различии.

*Европейская философия религии как типологическое понятие включает, в частности, и те философские образования в русской философии, которые можно квалифицировать как философско-религиозные. В русской философии начиная с XVIII в. наличествуют в той или иной форме философские размышления относительно различных аспектов религиозного отношения, а также позитивно-конструктивные построения, которые в совокупности образуют философию религии европейского типа.

Когда мы говорим о христианской теологии, или теологии христианских конфессий, то имеем в виду католическую, протестантскую теологию и православное богословие. Во всех случаях речь идет об определенном, а именно европейско-христианском типе теоретической деятельности.

Все сказанное никоим образом не означает игнорирования фундаментальных конфессиональных различий, различий в аксиоматике базисного христианского выбора. И в тех случаях, когда это требуется логикой изложения, эти различия будут учитываться.

§ 1. О ПРЕДМЕТНОЙ СФЕРЕ ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ

Многообразие философско-религиозных образований, существовавших в истории, делает практически невозможным краткое определение или даже краткое описание понятия “философия религии”. Понятие “философия религии” может рассматриваться в широком и узком смысле.

1.1. Философия религии в широком смысле слова — это совокупность актуальных и потенциальных философских установок по отношению к религии, концептуализаций ее природы и функций, а также философских подтверждений существования Бога, философских рассуждений о его природе и отношении к миру и человеку.

Определенная позиция по отношению к религии в явной или неявной форме содержится во всяком философском построении. Философия всегда проявляла острый интерес к религии, проблемам ее значения и смысла, роли в индивидуальной жизни и в социальном бытии. Интерес философии к религии оформляется в разнообразных философско-религиозных установках и теоретических построениях.

Притязания философии религии определяются, по существу, глубинными претензиями самой философии. Европейская философия понимает себя как универсальное или как высшее познавательное условие. Всякая реальность и всякий вид познания и дея-

тельности должны в соответствии с фундаментальной культурной установкой относительно философии получить оправдание и санкцию со стороны философского разума. Такая установка, разумеется, подвержена историческим модификациям, и степень ее выраженности варьируется.

Соотнесенность с религией является важнейшей характеристикой философии. Это обусловлено поначалу генетической связью философии с религией, а затем их постоянным сосуществованием с момента появления философии как особой формы сознания и теоретической деятельности.

В силу указанных обстоятельств философия религии в широком смысле слова так или иначе воспроизводит весь спектр современных ей философских позиций. Поэтому, в частности, анализ состояния философии религии в тот или иной период — это не только анализ определенного аспекта или компонента философии, но и в известной мере анализ этой философии как целого в соответствующий период.

Общий характер того или иного философского построения определяет, признается ли самая возможность философии религии как особого, относительно самостоятельного типа философствования, а в случае если такая возможность признается, то этот общий характер философского построения определяет и характер философии религии, которая может быть создана на его основе. Отрицание возможности философии религии также, разумеется, является определенной философско-религиозной позицией. Отношение к религии служит одним из критериев, который определяет природу всякого философско-теоретического образования.

Философия религии в широком смысле слова, т. е. как эксплицитное или имплицитное отношение философии к религии, существует так же давно, как и сама философия.

На начальных этапах существования философия несет отпечаток своей генетической связи с религией, поскольку многие ее темы и вопросы прежде были предметом мифологических повествований, частью религиозной мудрости, компонентом культовой практики. Философия не могла не выполнять служебной функции по отношению к христианству, когда оно стало господствующим мировоззрением. Самопонимание философии Нового времени оформлялось в значительной мере посредством размежевания с теологи-

ческим идейным комплексом и способом рассуждения. И в настоящее время, как покажет данная работа, религия остается для философии не только объектом исследования, но и тем, чем определенная часть этой философии стремится стать. Речь идет о философской теологии.

1.2. Философия религии в узком смысле слова — это эксплицитное автономное философское рассуждение о Боге и о религии, особый тип философствования. Философия религии в узком смысле слова предстает в истории либо как специальная тема, зачастую главенствующая, специальный раздел крупных философских систем, либо как обособившаяся философская дисциплина. Разумеется, одно не исключает другого. Соответствующий компонент философской системы образует составную часть философии религии как самостоятельной философской дисциплины.

Философия религии может рассматриваться и как часть той или иной философской дисциплины. Так, например, ее можно считать частью философской эпистемологии (теории познания, гносеологии). Эта дисциплина изучает условия, процесс и результаты познания. Соответственно, исследование религиозного познания и религиозного знания, их специфики правомерно рассматривать как часть предметной области философской эпистемологии. Философия религии в этом смысле является относительно поздней, с исторической точки зрения, тематизацией того базисного философского интереса к религии, о котором шла речь выше.

Основные условия, делающие возможным отчетливое оформление философии религии как особого типа философствования (прежде всего в одном из двух его основных вариантов — как философского исследования религии) появляются в Новое время. К числу важнейших из этих условий следует отнести все более очевидное обособление религии от других сфер духовной, теоретической и практической деятельности человека, а также приобретение философией действительной самостоятельности.

Религия, под которой в данной книге, ориентированной на систематизацию философии религии европейского типа, понимается христианство, была в определенной степени обособлена от других сфер жизни и в средневековье, но только некоторые особенности

эпохи Нового времени позволили в полной мере осознать ее своеобразие, сделали возможным ее обособление как специфической “данности опыта”, отличной от данности в опыте других сфер жизнедеятельности. Это предполагает, в числе прочего, дистанцирование от религии, благоприятствующее складыванию объективно-познавательного отношения к ней.

Складыванию такого отношения способствовало и освобождение философии Нового времени от власти внешних авторитетов. В философии начинает преобладать такое самопонимание, согласно которому философия есть совершенно самостоятельное исследование, представляющее собой высший вид познания. В соответствии с подобным самопониманием ни одна сфера бытия или деятельности человека не может и не должна оставаться вне философского исследования. Все должно быть философски познано и осмыслено, более того, должно получить философскую легитимизацию. Религия не могла быть исключением. Философия должна была выступать и как философия религии; при этом философия религии претендовала не только на познание религии, но и на ее легитимизацию.

1.3. Автор исходит из того, что, несмотря на все озадачивающее многообразие, которое является философия религии на всем протяжении своего существования, она обладает объективно устанавливаемой предметной сферой, постоянно воспроизводящимися формами осуществления, довольно устойчивыми отличиями от других областей философского знания, от теологии христианских конфессий, от религиоведческих дисциплин. Все это — объективные характеристики особого типа философствования, демонстрирующего многообразие исторических форм реализации.

По нашему убеждению, главенствующей и сквозной проблематикой философии религии во всех ее формах и разновидностях является религиозное знание. Философия может или исследовать религиозное знание в том или иной ключе, или сама продуцировать такое знание. В любом случае она имеет дело со знанием, и в этом специфика философского обращения с религией.

Если говорить кратко, то европейская философия религии так или иначе соотносится с теизмом, т. е. исследует, критикует,

оправдывает или конструктивно разрабатывает основные положения теизма. Теистические положения, избираемые в качестве объекта анализа или конструктивной разработки, представляются как эксплицированный результат многовековой работы теологической и философской мысли, как квинтэссенция религиозной мудрости Европы. Ядром указанных положений являются те, которые тематизируют представления о Боге. Бог постигается как бесконечная, вечная, несотворенная, совершенная личностная реальность. Он сотворил все, что существует вне его, трансцендентен по отношению ко всему сущему, но сохраняет действительное присутствие в мире.

В то же время в некоторых разновидностях философии религии могут предприниматься попытки разработать не-теистические представления о характере божественной реальности.

1.4. Анализ философии религии должен включать и характеристики ее отношений с другими областями философии, с теологией христианских конфессий, а также с комплексом религиоведческих дисциплин.

Традиционно философия религии определяла свои отношения с другими областями философского знания. Это было обусловлено главным образом тем, что она чаще всего представляла как часть или как аспект системных построений того или иного философа. Понятно, что философия религии Б. Спинозы, И. Канта, Г. В. Ф. Гегеля, Э. фон Гартмана, Р. Лотце, Г. Когена, П. Наторпа и др. характеризовалась посредством соотношения с другими компонентами философских систем этих мыслителей. В современной философии религии не подвергаются эксплицированной рефлексии ее отношения с другими областями философского познания. Отсутствие указанной рефлексии объясняется, на наш взгляд, некоторыми особенностями современной философской ситуации. Сейчас трудно говорить о том, что философия образует какое-то системное единство, которое задавало бы характер связи между составляющими компонентами. Затруднительно указать и фундаментальную проблематику, соотношение с которой устанавливало бы опосредованные связи между различными отдельными философскими дисциплинами.

Более подробный анализ предметной сферы философии религии, а также ее отношений с теологией христианских конфессий целесообразно увязать с рассмотрением основных форм философии религии. Разумеется, этот анализ будет носить лишь предварительный характер, как это определяется задачами Введения.

§ 2. ОСНОВНЫЕ ФОРМЫ ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ

В своем историческом существовании философия религии являет некоторые устойчивые формы. Как нам представляется, философия религии всегда выступает либо как философское религиоведение, либо как философская теология. В конкретных философско-религиозных построениях эти две основные формы могут образовывать какое-то сочетание, но и в этом случае практически всегда по целеполаганию преобладает одна из них.

2.1. Философия религии как философское религиоведение.

Все многообразные попытки теологического, философского и научно-религиоведческого определения религии можно так или иначе свести к указанию на то, что она представляет собой отношение человека к божественной реальности, — понимается ли она как Бог или каким-либо другим образом.

Философское религиоведение — это совокупность философских рассуждений, предметом которых является “религиозное отношение” человека или “религиозное сознание” человека. Таково, в нашем понимании, минимальное определение предметной сферы философии религии в ее религиоведческой функции.

Специфика философии религии как религиоведения состоит в том, что она ограничивается исследованием и осмыслением религии и не занимается описанием или концептуализацией какой-то сверхъестественной реальности. Иными словами, философское религиоведение не обращается непосредственно ни к исследованию, ни к конструированию объекта религии.

В философском религиоведении основным объектом интереса является религия как отношение человека к реальности, воспринимаемой как божественная, религия как человеческое деяние и куль-

турное явление. В философском религиоведении божественная реальность, “объект религии” выступает как вторичная тема.

В нашем представлении специфика философии религии в ее религиоведческой форме должна заключаться в приоритетном внимании к религиозному отношению и религиозному сознанию, взятому в его познавательном аспекте. А религиозное отношение в своей целостности есть и познавательное отношение. Ведь каждый момент и аспект этого отношения, т. е. отношения к Богу, к божественной реальности есть прежде всего определенное знание об этой реальности, а также связанное с этим знанием знание человека о мире и о самом себе.

Понимание философии религии как религиоведения предполагает четкое осознание отличия философии от религии. Это отличие заключается, прежде всего в исследовательской дистанции, реализуемой как опредмечивание. Даже те философские исследования религиозного отношения, что нацелены на решение сугубо оправдательных, т. е., по существу, апологетических задач, соблюдают эту дистанцию, прежде всего в методологическом плане.

Это вовсе не означает, что философия религии как философское религиоведение ставит под сомнение существование Бога или содержание Библии. Философское религиоведение как бы “отвлекается” от этого. Отношение к Богу, к божественной реальности есть реальное отношение для верующих, но философия религии дистанцируется от этого отношения в том смысле, что считает себя вправе не только описать, эксплицировать его, но и подвергнуть проверке. В результате тот или иной момент, аспект религиозного отношения может получить оправдание или вопрос остается открытым.

А в чем заключается оправдание или что означает, что вопрос остался открытым? В соответствии с нашим подходом это означает прежде всего, что получает оправдание или остается под вопросом инкорпорированное в религиозное отношение, присущее религиозному сознанию *знание*, прежде всего, разумеется, верование в существование Бога.

Такова фундаментальная установка философии религии как философского религиоведения в систематическом плане. Если взглянуть на это в историческом плане, то можно утверждать, что эта установка получила известное преобладание в современной философии религии.

Конечно, практически на всем протяжении своего существования философия религии выступала и как критика религии. Речь идет о критике, отрицающей правомерность существования религии. Ввиду отличия философской критики религии такого плана от того, что мы назвали фундаментальной установкой философии религии как философского религиоведения, философская критика образует особый предмет рассмотрения.

* * *

Как явствует из сказанного выше, мы не придерживаемся традиционного воззрения на философии религии как постижение некоей “сущности” религии. Экспликация, исследование и осмысление религиозного отношения в многообразии его проявлений – вот цель устремлений философии религии как философского религиоведения. Своей цели философское религиоведение может достичь посредством сосредоточения внимания на когнитивном потенциале, или когнитивном “измерении” религиозного отношения.

Философское изучение религии призвано исходить из того, что его предмет – религиозное отношение человека – не может быть в принципе постигнут до конца, не может стать, говоря сугобо философским языком, полностью интеллигибельным. В конечном счете это обусловлено тем, что религиозное отношение не является целиком и полностью рационально-прозрачным отношением.

Философское религиоведение в нашем понимании не полагает себя в качестве абсолютной инстанции по отношению к религии, соответственно не полагает свои подходы, понятия и теории в качестве абсолютных.

Само употребление термина “философское религиоведение” призвано показать, что данная форма философии религии ориентирована прежде всего на понимание феномена религии. Задачу философского религиоведения можно еще определить и как философское осмысление феномена религии.

2.2. Философия религии как философская теология

По нашей классификации вторая основная форма философии религии – философская теология. В историческом плане именно

эта форма имела явное преобладание. До эпохи Просвещения философия религии выступала в основном как философская теология, что, разумеется, не исключало наличие в ней религиоведческих компонентов.

Философская теология – это философия религии, выполняющая разнообразные экспликативные и конструктивные функции по отношению к религии.

Рассмотрение философской теологии означает прежде всего уяснение “религиозных потенций” европейской философии. В этом плане философская теология отличается от целого ряда позиций как в теологии, так и в философии, утверждающих принципиальную некомпетентность философии в религиозных делах.

2.2.1. Философскую теологию можно понимать в широком и в узком, или строгом смысле.

2.2.1.1. В принципе обозначение “философская теология” может соотноситься со всем спектром позитивных отношений между философией и религией, между философией и теологией в истории европейской мысли. До недавнего времени всякий философ, особенно тот, кто претендовал на создание более или менее систематизированной концепции, считал необходимым каким-то образом выразить свое отношение к религии, соответственно христианской теологии. Если это было позитивным отношением в той или иной его модальности, то теоретическое выражение такого отношения можно считать принадлежащим к *философской теологии в широком смысле слова*.

В свою очередь всякое выраженное позитивное отношение к философии со стороны теологов, и тем более всякое развернутое использование философии в теологии, также можно квалифицировать как философскую теологию в широком смысле слова.

Если подходить к философской теологии таким образом, то рассмотрение философской теологии, по существу, совпало бы с написанием в определенном ключе истории христианской теологии, с одной стороны, и истории европейской философии – с другой. Предметом нашего анализа не становится философская теология в широком смысле, т. е. в смысле всей проблематики позитивных отношений между философией и теологией в европейской мысли. Мы ограничимся рассмотрением (в Части IV)

участия философии в разработке теолого-догматического учения о Боге, что можно считать сердцевинной философской теологии в широком смысле.

2.2.1.2. Базисным принципом *философской теологии* в узком или *строгом смысле* является стремление создать учение о Боге сугубо философскими средствами. В контексте европейской культуры это означает прежде всего, что учение о Боге должно создаваться в отвлечении от или даже просто безотносительно к факту и содержанию божественного откровения, данного в библейском тексте. Безотносительность предполагает в первую очередь начальные условия философско-теологического рассуждения, а также способы развертывания этого рассуждения. Конкретно это означает, что исходным моментом философского рассуждения должны становиться сугубо “естественные” данности человеческого существования. А само рассуждение, определяющее философско-теологическое построение, должно соответствовать критериям и стандартам развертывания философской аргументации, обоснования и систематизации.

2.2.2. Тот вид философско-религиозного теоретизирования, о котором пойдет речь, — “философская теология” — помимо этого имеет целый ряд других обозначений, прежде всего “естественная теология”, “религиозная философия”, “религиозная метафизика”, “христианская философия”, “христианская метафизика”, “рациональная теология”.

Мы отдаем предпочтение обозначению “философская теология” в силу следующих причин. Прежде всего термин “философская теология” наиболее отчетливо показывает, что речь идет о попытках каким-то образом использовать элементы именно философского рассуждения в религиозных целях. Этот термин сразу же подчеркивает, что основная, принципиальная задача данного типа философии заключается в философском богопознании.

Традиционно в соответствующих целях использовался термин “естественная теология”*. Основная причина предпочтения термина “философская теология” термину “естественная теология” заключается в том, что первый термин может применяться

*О естественной теологии см. Гл. шестая.

как к конфессиональным, так и к внеконфессиональным философско-религиозным построениям. Термин “естественная теология” обычно использовался для обозначения философско-аполетических и философско-конструктивных усилий, сопряженных с конфессиональной теологией. Таким образом, “естественная теология” может рассматриваться как разновидность “философской теологии”.

Кроме того, термин “философская теология” позволяет отметить то обстоятельство, что рассматривается современная форма данного типа философствования. “Естественная теология” в Новое время нередко сопрягалась с рассуждениями о “естественной религии”. Термин “философская теология” в общем свободен от такой коннотации.

Долгое время споры вокруг философской теологии носили форму дискуссий относительно принципиальной возможности, природы и функций “христианской философии” и “христианской метафизики”. Особую остроту такие дискуссии приобрели в первой половине нашего столетия, в пору расцвета неосхоластики. Вообще многообразная судьба понятия “христианская философия” отражает напряжения в отношениях с философией в рамках христианских конфессий.

Термин “христианская философия” указывает на философию, выражаемую имплицитно или эксплицитно христианством. Это философия, которая пребывает в согласии с содержанием “христианской вести”, а также философия, используемая в рамках христианско-идейного комплекса. Понятие “христианская философия” также уже понятия “философская теология”.

Философская теология может обозначаться и как “метафизика” или “христианская метафизика”. Обозначение “философская теология” представляется предпочтительным в силу того, что проблематика абсолюта, вообще религиозная проблематика образует лишь часть, пусть и важнейшую, по мнению многих, интересов метафизики.

Термин “религиозная философия” довольно расплывчат, он не выражает основной задачи рассматриваемого типа философствования — экспликации или создания философского учения о Боге. Кроме того, этот термин в настоящее время очень редко употребляется в философской и теологической литературе.

Термин “рациональная теология” не представляется удачным. В известном смысле он может применяться к рассматриваемому виду философствования, поскольку практически все разновидности философской теологии претендуют на приобретение знания только посредством разума, противопоставляя себя в этом плане собственно теологии, опирающейся также на традицию и опыт. Но попытки использовать разум в религиозном рассуждении еще не означают, что речь идет как раз о философском разуме, который является сущностью определяемого феномена.

Итак, основной причиной предпочтения понятия “философская теология” является его больший объем по отношению к другим понятиям. В то же время мы будем использовать в некоторых случаях и эти другие понятия, когда возникает необходимость во внесении в наше рассуждение определенных смысловых нюансов.

§ 3. О структуре книги

3.1. Первые две части книги посвящены двум выделенным нами основным формам философии религии — философскому религиозоведению и философской теологии.

Каждая из этих частей начинается с вводной главы, призванной дать общую характеристику соответствующей формы философии религии, ее предметной сферы, внутренней дифференциации проблематики. Такая дифференциация задает разделение по главам.

Таким же образом структурирована и Часть III, посвященная философско-религиозной антропологии, которая является, в нашей интерпретации, разновидностью философской теологии.

И Часть IV открывается главой, содержащей попытку ответа на вопрос о том, что представляет собой христианская теология как особый вид теоретической деятельности. Другие главы этой части продолжают характеристику теологии в совершенно определенной перспективе, а именно — каким образом философия может использоваться в теологическом комплексе христианских конфессий.

3.2. Структура книги задумана также таким образом, чтобы целый ряд тем получили сквозное и по мере возможности многостороннее освещение. Можно говорить даже об определенном тематическом каркасе книги.

Главенствующей и по существу объединяющей темой является *религиозное знание*, под которым понимается, в первую очередь, знание о Боге.

В Части I, посвященной философскому религиозоведению, религиозное знание должно предстать во всем многообразии его проявлений в религиозном отношении, т. е. отношении человека к Богу.

В остальных частях книги анализируются различные способы теоретической разработки религиозного знания. В Части II, рассматривающей философскую теологию как автономное философское богопознание, это знание предстает как продуцируемое только философскими средствами. Часть III посвящена религиозно-антропологическому знанию, разрабатываемому в основном с помощью философии. Наконец, в Части IV, где дается общая характеристика теологии христианских конфессий, религиозное знание как теоретическое знание предстает в своей, если можно так выразиться, чистоте и полноте.

Рассмотрение проблематики религиозного знания в контексте европейской философии религии предполагает и обращение к теме “вера и знание”.

Эта тема является, по существу, основной в Части I, где анализируется религиозное отношение в его различных аспектах. Ведь само религиозное отношение в европейской культуре чаще всего характеризуется словом “вера”. В Части II и Части III рассматривается и вопрос о том, возможно ли религиозное знание, точнее — возможно ли продуцирование религиозного знания философскими средствами вне соотнесенности с верой, как ее понимают христианские церкви. Часть IV посвящена христианской теологии, т. е. теоретическому религиозному знанию, разрабатываемому на основе и в горизонте веры.

Еще одной сквозной темой книги является отношение между религией и наукой, между религиозным и научным знанием. Так, в Части I сопоставление этих видов знания осуществляется в эпистемологическом ключе, а именно с целью установить их сопоставительный эпистемологический статус.

В Части II научное знание предстает как такое “естественное” знание, которое может быть в принципе использовано для решения базисных задач философской теологии как автономного философского богопознания.

Такой подход находит продолжение в Части III. Кроме того, философско-религиозная антропология как разновидность философской антропологии характеризуется и через соотнесение с научным антропологическим знанием.

Наконец, в Части IV при рассмотрении проблематики обоснования теоретического статуса теологии непосредственно анализируется отношение теологического и научного знания, каким это отношение представало в истории.

Здесь мы указали лишь на наиболее крупные темы, точнее, тематические комплексы, которые образуют проблемный каркас книги.

ЧАСТЬ I

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ КАК ФИЛОСОФСКОЕ РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

ГЛАВА ПЕРВАЯ

ОБЩИЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ ФИЛОСОФСКОГО РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

Первая часть нашей работы посвящена философии религии в ее религиоведческой форме. Напомним то, что было сказано об этой форме философии религии во Введении, а также дополним сказанное еще рядом замечаний. Все это вместе призвано служить общей характеристикой философии религии как религиоведения.

§ 1. Предметная область философского религиоведения

Все многообразные попытки теологического, философского и научно-религиоведческого определения религии можно так или иначе свести к указанию на то, что она представляет собой отношение человека к божественной реальности, понимается ли эта реальность как Бог или каким-либо другим способом.

Философское религиоведение — это совокупность философских рассуждений, предметом которых является “религиозное отношение” человека или “религиозное сознание” человека. Таково, в нашем понимании, минимальное определение предметной сферы философии религии в ее религиоведческой функции.

Философская теология также может включать — и, как правило, включает — какое-то рассуждение о религии как отношении к божеству. Принципиальное различие между этими основными формами философии религии заключается в том, что философское религиоведение может осуществляться с различных, в том числе и с критических и даже нигилистических по отношению к

религии, позиций, в то время как философская теология во всех своих разновидностях однозначно ориентирована на решение религиозно-конструктивных задач.

Другое важное различие состоит в преимущественном внимании соответственно к собственно религиозному отношению или к объекту религии, т. е. к божественной реальности.

Специфика философии религии как религиоведения состоит в том, что она ограничивается исследованием религии и не занимается описанием или концептуализацией сверхъестественной реальности или сверхъестественного измерения единой действительности. Иными словами, философское религиоведение не обращается непосредственно ни к исследованию, ни к конструированию объекта религии.

В философском религиоведении основным объектом интереса является религия как отношение человека к реальности, воспринимаемой как божественная, религия как человеческое деяние и культурное явление. В философском религиоведении божественная реальность, “объект религии” выступает как вторичная тема.

1.1. Характеристика философского религиоведения предполагает отличие ее не только от другой основной формы философии религии, а именно философской теологии, но и от осмысления религиозного отношения в теологии христианских конфессий, а также от изучения религии в рамках комплекса религиоведческих дисциплин.

Целесообразность такого различения обусловлена в первую очередь тем, что предметная сфера философского религиоведения может становиться и предметной сферой в рамках теологии, а также частных религиоведческих дисциплин. При этом между философско-религиоведческим, теологическим и дисциплинарно-религиоведческим исследованием религиозного отношения как предметной сферы существуют определенные весьма существенные различия. Это прежде всего методологические различия, т. е. различия в подходе к исследуемому предмету. Далее, не всякая проблематика может в равной мере становиться объектом исследования в философском религиоведении, теологическом изучении религии и в дисциплинарном религиоведении. Подобная неравномерность обусловлена в конечном счете самой природой соответствующих подходов к изучению и осмыслению религии, их исследовательским потенциалом.

§ 2. ФИЛОСОФСКОЕ РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ И ТЕОЛОГИЯ

Когда мы проводим различие между философией религии как философским религиоведением и теологией, то имеем в виду прежде всего различие в подходах к той тематике, которая образует, на наш взгляд, ядро предметной сферы философского религиоведения — религиозного отношения.

Отношение между философией религии в ее основных формах и теологией христианских конфессий образует сквозную тематику всей нашей работы. Поэтому в тех случаях, когда та или иная рассматриваемая нами предметная тема философского религиоведения является и предметной темой теологии, мы будем указывать, по необходимости кратко, базисные отличия в подходах и результатах.

Сейчас нам достаточно указать на самое важное и общее различие между ними. Теология при обращении ко всякой проблематике, во-первых, исходит из бесспорности бытия Бога, а во-вторых, всегда так или иначе ориентируется на содержание библейского текста. Соответственно и религиозное отношение, когда оно становится предметом рассмотрения в теологии, воспринимается как отношение к Богу, чье реальное существование есть несомненная и бесспорная данность. А содержание Библии, где речь идет об отношении человека к Богу, полагается в качестве нормативного. Такое отношение можно описывать и стремиться понять, но сама правомерность этого отношения во всех его аспектах также не подлежит сомнению.

Понимание философии религии как религиоведения предполагает четкое осознание отличия философии от религии. Это отличие заключается прежде всего в исследовательской дистанции, реализуемой как опредмечивание. Даже те философские исследования религиозного отношения, что нацелены на решение сугубо оправдательных задач, соблюдают эту дистанцию, прежде всего в методологическом плане.

Это вовсе не означает, что философия религии как философское религиоведение ставит под сомнение существование Бога или содержание библейского текста. Философское религиоведение как бы “отвлекается” от этого. Отношение к Богу, к божественной реальности есть реальное отношение для верующих, но философия религии дистанцируется от этого отношения в том смысле, что

считает себя вправе не только описать, эксплицировать его, но и подвергнуть проверке. В результате тот или иной момент, аспект религиозного отношения может получить оправдание или вопрос остается открытым.

А в соответствии с нашим подходом это означает прежде всего, что получает оправдание или остается под вопросом инкорпорированное в религиозное отношение, присущее религиозному сознанию знание, прежде всего, разумеется, верование в бытие Бога.

§ 3. ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И НАУЧНОЕ РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Философия религии — это “философия чего-то”, “региональная философия”. В этом отношении философии религии присущи характеристики всех разновидностей такого “конкретно-предметного” “регионального” типа философствования.

Важнейшей особенностью региональных философий является то обстоятельство, что их предметная область совпадает с предметной областью какой-то науки или группы наук. Это предполагает соотнесение и определение характера отношений региональной философии с соответствующей областью научного познания. Философия религии должна поэтому каким-то образом эксплицировать свои отношения с религиоведческим комплексом. Предлагаемая нами характеристика научного религиоведения ограничивается рамками, которые задает задача соотнесения его с философией религии.

3.1. Современное религиоведение представляет собой многодисциплинарный исследовательский комплекс. Религия интенсивно изучается в очень многих странах мира.

Исследователи религии преследуют различные цели, они занимают различные философско-мировоззренческие позиции, связаны с различными культурными или религиозными традициями. Все это обуславливает многообразие не только целей, но и исследовательских установок.

Одни религиоведческие дисциплины занимаются самой религией, а другие — внешним контекстом религии. Из числа первых

следует выделить прежде всего историю религии и феноменологию религии.

В современном религиоведении они предстают как две основные дисциплины, точнее говоря, как два основных подхода к изучению самой религии. По преобладающему среди религиоведов мнению, сочетание этих подходов и должно составлять сердцевину современной науки о религии. Если придерживаться членения религиоведения на историческую и систематическую части, то можно сказать, что история религий представляет историческую часть, а феноменология религии образует сердцевину систематической части.

3.1.1. Религиоведение в значительной его части можно отождествить с *историей религий*. Известно, что не только существует такая дисциплина, как “история религий”, но и весь религиоведческий комплекс иногда обозначается так*.

В самом общем виде можно сказать, что история религии понимается как исследовательский подход, призванный описать и постичь становление религии как в имманентных историко-религиозных связях, так и в общем социально-историческом и историко-культурном контексте. Предметную область истории религий образуют отдельные религии.

В современном религиоведении в понимании дисциплины “история религий” наметились две основные позиции. В соответствии с первой речь идет о простом собирании фактов, анализе описательных данных, а также об изучении источников, в первую очередь древних религиозных текстов. Приверженцы второй позиции считают, что история религии должна обладать более широким теоретическим подходом, где будут использоваться данные сравнения религий и систематические классификации, будут разрабатываться типологии и делаться обобщения. Обе указанные позиции не только представлены в методологической дискуссии, но и широко реализуются в исследовательской работе.

Даже краткая характеристика основных позиций в понимании истории религий свидетельствует о том, что современное религио-

*Крупнейшее организационное объединение религиоведов носит название “Международная ассоциация истории религий” (IAHR).

ведение отказалось от эволюционного подхода в исследовании религии, прежде всего истории религии. Этот подход приобрел особое значение в философии религии и религиоведении в XIX веке. Теории эволюции, как было широко признано, могли послужить адекватным средством объяснения не только в биологической сфере, но и в социально-исторической и духовной жизни человека. Эволюционный подход в изучении религии создавал, как считали, условия для исторического и систематического упорядочивания многообразного религиозно-исторического материала. Этот подход наделял философское и частнонаучное религиоведение солидным научным статусом в силу методической однотипности религиоведения с другими научными дисциплинами.

3.1.2. *Феноменология религии* никогда не являла какого-то содержательного или методологического единства. Не представляется возможным поэтому говорить о феноменологии религии как о системном образовании. Ее нельзя назвать теоретической школой в строгом смысле слова. Тем не менее можно выявить некоторые общие моменты, которые воспроизводятся так или иначе во всех построениях, относимых к феноменологии религии.

В соответствии с программной установкой феноменологический подход в религиоведении ориентирован на объективные, мировоззренчески-нейтральные результаты, достигаемые посредством свободного от ценностной нагруженности, невовлеченного исследования. Феноменология религии подчеркивает свою независимость от теологических интересов, от философии религии, а также от других религиоведческих подходов, в том числе от истории религий.

Все разновидности феноменологии религии имеют дело с отдельными религиозными феноменами. По выражению современного религиоведа Х. Кольпе, это “конституирующие религию феномены”. Они берутся вне их исторических связей, изучаемых, как считается, историей религий. Феноменология религии не занимается проблемами генезиса и воспроизводства религии, не использует какие-либо эволюционистские или антиэволюционистские теории применительно к религии.

Базисная установка феноменологии религии заключается в использовании феноменологического “эпохэ”, т. е. в воздержании от экзистенциальных, истинностных и ценностных суждений. Феноменология религии должна фиксировать и осмысливать многообраз-

ные виды отношения человека к божеству, а не рассказывать, как это делает сама религия, о деяниях божества или отрицать его существование.

Другой, наряду с использованием феноменологического “эпохе”, важнейшей характеристикой феноменологии религии является применение “эйдетического видения”, которое заключается преимущественно в интуитивном созерцании сущностей, лежащих в основе религиозных феноменов.

Эйдетическое видение, предполагающее в качестве необходимых условий использование эмпатии, т. е. вчувствования, интуиции, а также наличие собственного религиозного опыта, неизбежно ведет к определенному, порой очень значительному, субъективизму в исследовательской практике. Обвинение в субъективизме, по существу перечеркивающим объективность, которая, как утверждает феноменологами, достигается с помощью “эпохе”, стало главным обвинением со стороны критиков феноменологии религии.

Можно, в известной мере огрубляя, провести различие между описательной феноменологией, укорененной в эмпирическом исследовании данных, и интерпретативной феноменологией, стремящейся выявить какой-то более глубокий смысл религиозных явлений.

Основная задача описательной феноменологии состоит в классификации и типологизации религиозных феноменов. Она группирует родственные феномены из самых различных культур и эпох. Такие группы феноменов получают обозначения – “молитва”, “жертвоприношение”, “миф” и т. п. Эта задача преобладала в ранней, доклассической феноменологии религии. Под классической феноменологией религии обычно понимают концепции, созданные в первой половине нашего столетия наиболее выдающимися представителями феноменологии религии, такими, как М. Шелер, Р. Отто, Г. ван дер Леу.

3.1.3. Существует и ряд других способов изучения такой сложной реальности, как религия. Они находят отражение в соответствующих академических дисциплинах, предметом которых является религия. Несмотря на некоторые совпадения, они различаются по используемым методам и целям.

В *психологии религии* изучается воздействие религиозных верований и практики на процессы интеграции личности.

Социология религии изучает, каким образом религиозные верования и практика той или иной группы функционируют в обществе и какое место они занимают в социальной структуре.

Антропология религии фокусирует свое внимание на роли религии в культуре, ее смыслозадающей функции по отношению ко всей социальной жизни.

При *сравнительном изучении религии* религиоведы стремятся выявить сходные темы и характеристики, общие для многих или для всех религий.

3.2. Уже много лет раздаются настойчивые призывы к выработке единой общепризнанной методологии религиоведческих исследований. Возросло количество публикаций, специально посвященных проблемам методологии, эти проблемы не раз становились предметом дискуссии на различных международных конференциях. Тем не менее искомая методология так и не разработана до сих пор. Основным результатом проведенных дискуссий можно считать обострение методологического самосознания в религиоведении.

Поиск единой общепризнанной исследовательской программы продолжается. Правда, в последнее время все чаще высказываются мнения о том, что сама установка на разработку такой программы неверна, что это неправомерное и запоздалое подражание естественным наукам, которые сами давно отказались от поиска универсальных методологий.

Продолжаются споры о том, является ли религиоведение единой дисциплиной или это комплекс дисциплин, каким-то образом связанных друг с другом. По-прежнему ведутся дискуссии относительно природы религиоведческих исследований – что это: наука, художественно-интуитивное постижение, своеобразное сочетание того и другого и еще чего-то. Спорят, как и раньше, о том, какими специфическими способностями должен обладать религиовед. Требуется ли от него особое “религиозное чувство”, должен ли он обладать собственным “религиозным опытом”. В общем, активно обсуждается вопрос о субъективных условиях понимания религиозных феноменов.

Наконец, разнообразие и интенсивность методологических дискуссий связаны с потребностью как-то определить отношения между

религиоведческими дисциплинами и гуманитарными и особенно социальными науками. Религиоведение широко использует самые различные методы из этих наук. А это неизбежно предполагает постановку вопросов демаркации между религиоведением и этими науками. Ключевой проблемой для религиоведения всегда было сохранение своей специфики.

3.3. Философия религии может в принципе притязать на выполнение по отношению к отдельным религиоведческим дисциплинам определенных функций. Это прежде всего функции *содержательного синтеза, методологической рефлексии и анализа языка.*

Выполнение функции синтеза исследовательских результатов отдельных религиоведческих дисциплин предполагает, по существу, что философия религии становится всеобъемлющей наукой, изучающей религию, точнее, религии во всем их множестве и разнообразии. Иными словами, философия религии должна была бы стать общей теорией религии.

В настоящее время такая ситуация представляется практически невозможной. Даже философско-религиозные концепции, стремящиеся решать только религиоведческие, а не философско-теологические задачи, довольно разнообразны не только по предмету, но и по методам. Философское религиоведение не представляет собой какого-то интегрированного образования. Поэтому здесь вряд ли возможна выработка единой перспективы, в рамках которой можно было бы осуществить искомый синтез результатов отдельных религиоведческих дисциплин.

Содержательный философский синтез представляется маловероятным и в силу тех особенностей современного религиоведческого комплекса, которые были указаны выше, в первую очередь в силу его дифференцированности и многообразия.

Осуществление философией религии *методологических функций* по отношению к религиоведческим дисциплинам также крайне затрудняется как многообразием религиоведческого комплекса, так и отсутствием какого-либо единства в философии религии.

Одна из методологических трудностей связана со следующим обстоятельством. Мы уже отмечали, что философия религии ограничивается, как правило, изучением и осмыслением одной религи-

озной традиции, причем обращается в основном к идеационному компоненту этой традиции. А современное религиоведение вовлекает в круг своего рассмотрения неевропейские нехристианские религиозные традиции. Кроме того, хотя внимание религиоведов к первобытным архаическим религиям несколько ослабло, эти религии остаются объектом живого исследовательского интереса. По-прежнему изучаются античные религии.

Выбор базы данных для исследования тесно связан с выбором исследовательских подходов и методов. Вследствие этого неизбежно подрывается способность философии религии служить теоретико-методологической основой специальных наук, изучающих религию.

В рамках религиоведческих дисциплин ведутся интенсивные методологические дискуссии. Эти дисциплины сами осуществляют функцию методологической рефлексии, вернее, методологической саморефлексии. Это означает, что они не обращаются к философии религии как к теоретико-методологической инстанции.

Тем не менее современное религиоведение в своих методологических поисках использует философию. Оно обращается к философии науки. Своеобразие нынешней ситуации в религиоведении заключается как раз в том, что философия присутствует в нем в лице философии науки, а не философии религии.

Мы охарактеризовали принципы взаимоотношения между философией религии и религиоведческим комплексом.

Наша точка зрения заключается прежде всего в том, что современная философия религии не в состоянии выполнять содержательно-синтетические и методологические функции по отношению к комплексу религиоведческих дисциплин.

И религиоведческие дисциплины со своей стороны не проявляют никакой заинтересованности в философии религии. Это связано в основном с тем, что, по мнению религиоведов, философии религии практически нечего предложить конкретно-дисциплинарному изучению религии. Кроме того, религиоведы по-прежнему считают, что философское исследование религии не может быть объективным, нейтральным в ценностном отношении, "научным". В обоснование такого воззрения обычно ссылаются на то, что одной из основных, если не главной задачей философии религии является решение проблем истинности религии.

Очевидно, что существует тесная зависимость между научно-религиоведческим подходом к религии и общим пониманием природы, ценности и функций религии, распространенным в культурном сознании той или иной эпохи. Изучение религии всегда тесно связано с общим пониманием религии, господствующим в данную эпоху, в значительной мере определяется общим интеллектуальным и культурным уровнем развития общества.

Можно высказать предположение, что указанное общее понимание религии наиболее полно выражается в философии религии. Философия религии оказывает поэтому преимущественно опосредованное воздействие на религиоведческий комплекс.

§ 4. РЕЛИГИОЗНОЕ ЗНАНИЕ КАК ПРИОРИТЕТНЫЙ ОБЪЕКТ ФИЛОСОФСКОГО РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

Итак, мы определили, что предметной сферой философии религии как философского религиоведения является отношение человека к Богу, к божественной реальности. Далее, были указаны отличия философско-религиозного подхода к данной предметной сфере от теологического, с одной стороны, и научно-религиоведческого подхода — с другой. Продолжим анализ особенностей философии религии как философского религиоведения.

В европейской философии религии религиозное отношение предстает прежде всего как теистическое отношение, т. е. отношение к Богу, каким его понимает европейская христианская традиция. С известными оговорками можно утверждать, что религиозное отношение и есть жизнь этой традиции во всем многообразии ее проявлений. В связи с этим было бы логично предположить, что христианская традиция и образует предметную сферу философского религиоведения.

Специфика познавательных ресурсов философии, однако, накладывает значительные ограничения на ее возможности. Это означает, что религиозное отношение, являющееся формально предметной сферой философии религии, может предстать в рамках философского религиоведения лишь с определенными, причем весьма важными, ограничениями.

В то же время философия религии обладает возможностью сохранить целостность своей предметной сферы, соответственно сохранить присущую философии “интенцию тотальности”, т. е. установку на целостное постижение того или иного феномена.

Мы уже говорили о том, что при рассмотрении религиозного отношения философия религии сосредоточивает свое внимание на религиозном знании, на том, что мы назвали “идеационным компонентом религии”. А религиозное отношение в своей целостности есть и познавательное отношение. Ведь каждый момент и аспект этого отношения, т. е. отношения к божественной реальности, включает в себя определенное знание об этой реальности, а также связанное с этим знанием знание человека о мире и о самом себе.

В нашем представлении специфика философии религии в ее религиоведческой форме должна заключаться в приоритетном внимании к религиозному отношению, религиозному сознанию, взятому в его познавательном аспекте. Соответственно перед нами встает задача указать, какое же религиозное знание становится объектом изучения и осмысления в философии религии.

Основным объектом философского изучения религии, сквозной темой многообразных философско-исследовательских подходов к религии являются религиозные верования. В основе выбора верований в качестве главного объекта философско-религиоведческого исследования лежит, по нашему мнению, следующее общее представление о религиях, о религиозных традициях: каждая религиозная традиция, по крайней мере крупная, есть целостное образование, особым образом организованная религиозно-социальная жизнь. Такое образование конституируется, как считают, прежде всего посредством специфического понимания природы божества, мира и человека. Это знание может быть, как представляется, выражено в “верованиях”.

Под верованиями подразумевается религиозное знание, причем такое знание, которое считается само собой разумеющимся. Верования — это то, что верующие, приверженцы той или иной религии, знают о божественной реальности, о мире и о себе. Это знание лежит в основе религиозной практики и вообще действий верующих. Поэтому, как полагает современная философия религии, понятие “верования” правомерно применять и при обращении к тем религиозным традициям, где оно не употребляется.

Отсюда можно сделать вывод о том, что религиозные верования рассматриваются в философии религии, по существу, как то, что, по нашему мнению, целесообразно назвать “*идеационной основой религии*”. Это и обуславливает главным образом пристальный и многосторонний философско-исследовательский интерес к религиозным верованиям. Действительно, во всем религиозном комплексе верования, повторим вероятно, в наибольшей степени соответствуют специфике философского исследования.

Система религиозных верований может быть сопоставлена с системами “светских естественных верований”. Современная философия склонна тематизировать как “верования” практически все виды познавательной деятельности, включая науку.

Изучение системы верований в рамках философии религии создает условия для сравнительного изучения религий, поскольку системы верований легче сопоставлять, чем какие-либо другие компоненты религии. Кроме того, верования тематизируют ту или иную религиозную традицию для находящегося вне ее, служат для него, по сути дела, единственным средством понять, что эта традиция значит для тех, кто внутри нее.

Верованиями обладают практически все религии. Такие религии, как иудаизм, христианство, ислам, индуизм и буддизм, обладают системой верований как своего рода “когнитивной картой” этого и трансцендентного миров. Подобная доктринальная система является попыткой ясной и всеобъемлющей экспликации того, что выражено в мифологическом и символическом языке соответствующего религиозного сообщества, а также имплицировано в культе.

Установление истинности какой-либо религии предполагает установление истинности метафизических высказываний, образующих основу учения этой религии. Среди метафизических высказываний религии особое место занимают “базисные положения”, т. е. такие, в которых утверждается как нечто самоочевидное существование последней реальности, основы сущего. Субъект базисного положения выражает центральную реальность доктринальной схемы, а его предикат — базисное понятие этой схемы. Различия между религиями обусловлены различными субъектами базисных положений, предлагаемых как “ответы на базисные религиозные вопросы”.

Несмотря на то что объектом исследования в философском религиоведении могут становиться в принципе любые религии (прежде всего в своем доктринальном измерении, в своих верованиях), все же объект исследования большинства философско-религиозных концепций образуют базисные положения теизма.

Теистические положения, избираемые в качестве объекта анализа, представляются как эксплицированный результат многовековой работы теологической и философской мысли, как квинтэссенция религиозной мудрости Европы.

Современные философы религии под теизмом понимают, как правило, набор определенных религиозно-метафизических утверждений, образующих, по мнению этих философов, основу, сущность теистических религий. Ядром указанных положений являются те, которые тематизируют представления о Боге. Бог постигается как бесконечная, вечная, несотворенная, совершенная личностная реальность. Он сотворил все, что существует вне его, трансцендентен по отношению ко всему сущему, но сохраняет действительное присутствие в мире.

Каждое из теистических положений, исследуемых или обосновываемых в современной философии религии, является, по существу, теологическим утверждением. Концентрация внимания на этих утверждениях может быть оправдана ссылкой на то, что в жизни приверженцев теистических религий положения теизма выступают не как абстрактные метафизические идеи, но как живые верования, направляющие религиозную мысль, чувство и действие — ритуал, молитву, институциональную практику и т. д.

При этом философы осознают, что теистические положения не исчерпывают полноты и своеобразия основных теистических религий, в первую очередь не исчерпывают присущих этим религиям представлений о живом Боге. Очевидно, в частности, что теистические положения не отражают в полной мере уникальной специфики христианского понимания природы божественной реальности.

§ 5. ЗАДАЧИ ФИЛОСОФСКОГО РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

Философское изучение религиозных верований может быть ориентировано на решение двух противоположных задач: либо на демонстрацию противоречивости и философской несостоятельности этих верований, либо на их философское оправдание.

Философское религиоведение преследует цель эксплицировать содержание теистических верований, а главное — оправдать и обосновать их правомерность и истинность посредством философской аргументации или подвергнуть критике. В своем базисном оправдательном устремлении философское религиоведение, по существу, смыкается со следующей формой философии религии — философской теологией. Различие между ними состоит в том, что философское религиоведение концентрируется преимущественно на человеческо-субъективной стороне религии, обосновывая правомерность религии как религиозного отношения, а философская теология как философское богопознание обращается к объекту религии.

По возможности полное изучение и осмысление религиозного знания должно заключаться в попытке решения нескольких ключевых задач. Это прежде всего прояснение отношений религиозного знания с религиозным опытом и религиозной верой. Прояснение этих отношений предполагает философское изучение религиозного опыта и религиозной веры в их целостности, поскольку знание интегрировано в эти феномены.

Следующая задача должна состоять в установлении собственно эпистемологического статуса религиозного знания. Внимание к эпистемологическим проблемам религии, т. е. проблемам оправданности, надежности, рациональности и истинности религиозных верований обусловлено не только традицией философского изучения человеческого познания, но и некоторыми особенностями современного культурного сознания.

Философско-религиозное эпистемологическое исследование образует континуум с философско-религиозным лингвистическим исследованием. Характерной чертой современной философии религии является интенсивное изучение языка религии. Четко прослеживается тесная связь философского исследования языка религии с общей лингвистической ориентацией современной философии.

Интерес к религиозному языку обусловлен главным образом тем, что он служит средством выражения верований как религиозного знания о божестве, мире и человеке.

Основная задача лингвистического исследования, а именно изучение смысла религиозного языка, логически предшествует основным задачам эпистемологического исследования. В тех случаях, когда эпистемологическое исследование сопряжено с анализом языка, лингвистическое исследование носит инструментальный характер, т. е. подчинено эпистемологическим задачам.

Решение задачи установления эпистемологического статуса религиозного знания должно осуществляться и через соотнесение религиозного знания с другими видами знания, функционирующими в культуре, прежде всего с научным.

Наконец, рассмотрение различных форм философской критики религии образует как бы завершающее звено в философско-религиоведческом осмыслении религиозного знания, поскольку философская критика религии представляет собой, по существу, оспаривание или отрицание правомерности религиозного знания.

§ 6. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Как явствует из сказанного выше, мы не придерживаемся традиционного воззрения на задачу философии религии как задачу постижения некоей “сущности” религии. Экспликация, исследование и осмысление религиозного отношения в многообразии его проявлений — вот цель устремлений философии религии как философского религиоведения. Своей цели философское религиоведение может достичь посредством сосредоточения внимания на когнитивном потенциале, или “измерении”, религиозного отношения.

Философское изучение религии призвано исходить из того, что его предмет — религиозное отношение человека — не может быть в принципе постигнут до конца, не может стать, говоря сугубо философским языком, полностью интеллигибельным. В конечном счете это обусловлено тем, что религиозное отношение не является целиком и полностью рационально-прозрачным отношением.

Философское религиоведение в нашем понимании не полагает себя в качестве абсолютной инстанции по отношению к религии, соответственно не полагает свои подходы, понятия и теории в качестве абсолютных.

Само употребление термина “философское религиоведение” призвано показать, что данная форма философии религии ориентирована прежде всего на *понимание* феномена религии. Задачу философского религиоведения можно еще определить и как философское осмысление феномена религии.

* * *

В завершение следует отметить, что при рассмотрении философского религиоведения мы преследуем, прежде всего, теоретико-систематические цели. Речь идет о теоретической систематизации в высшей степени многообразных усилий в этой области философского знания. В связи с поставленными целями мы стремились в первую очередь к реконструкции и оценке *теоретической программы*, лежащей в основе той или иной философско-религиозной позиции. К экспликации и анализу каких-то отдельных концепций мы прибегали лишь в тех случаях, когда эти концепции представляют определенную позицию исчерпывающим образом.

ГЛАВА ВТОРАЯ

РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ

В качестве исходного момента, исходной предметности философии религии целесообразно выбрать *религиозный опыт*. Философия религии как религиоведение изучает и осмысляет религиозное отношение, т. е. отношение человека к божественной реальности. Религиозное переживание, данное нам как опыт, есть как бы первичная и базисная форма религиозного отношения. Здесь религиозное сознание наиболее отчетливо предстает в своей очевидной данности.

В то же время отсутствие религиозного опыта у того или иного человека, утрата или отсутствие опыта “священного”, опыта соотнесенности своей жизни с божественным, с Богом — это и есть по существу безрелигиозность в ее разнообразных формах.

Рассмотрение религиозного опыта включает и рассмотрение мистического опыта. Некоторые философы считают религиозный опыт и мистический опыт различными, а то и противоположными видами опыта. Такой подход, вероятно, связан, во-первых, с тем обстоятельством, что мистицизм может носить и нерелигиозный характер, т. е. может не соотноситься с божественной реальностью, и, во-вторых, с тем, что мистический опыт являет некоторые свойства, которые радикально отличают его от “обычного” религиозного опыта.

На наш взгляд, мистический опыт следует рассматривать как разновидность религиозного опыта. Для обоснования своей позиции сошлемся на то, что большинству его форм присуща фундаментальная характеристика религиозного опыта вообще — опытная соотнесенность с Богом или как-то иначе представляемой божественной реальностью. В качестве еще одного довода отметим, что мистический опыт в некоторых своих важнейших проявлениях пред-

стает, как мы увидим, в качестве предельно интенсивной формы “обычного” религиозного опыта.

Итак, попытаемся дать самое общее и предварительное определение религиозного опыта вообще и такой его специфической разновидности, как мистический опыт.

Религиозный опыт означает непосредственное осознание бытийного присутствия Бога или как-то иначе представляемой божественной реальности. Религиозный опыт означает, что Бог или какая-то Высшая реальность является объектом опыта или полагается в качестве такового. Религиозный опыт — это определенное состояние сознания, всей интеллектуально-эмоциональной сферы, соотносимое субъектом опыта с высшей божественной реальностью. Люди, обладающие религиозным опытом, считают причиной этого опыта божество.

Мистический опыт традиционно воспринимается как самими мистиками, так и теми, кто судит о нем с их слов, как опыт непосредственного, живого контакта с так или иначе представляемой высшей, божественной реальностью. Такой контакт представляется субъекту опыта как “единение” с этой реальностью, “растворение” в ней, “погружение” в нее, “восхождение” или “нисхождение” к ней. При этом состояния-переживания, так обозначаемые, воспринимаются как уникальные бытийные ситуации, как уникальные способы отношения к реальности, практически не имеющие аналогов в обычных сенсорных и интеллектуальных функциях сознания.

Следует подчеркнуть, что когда мы говорим о “религиозном опыте”, то имеем в виду именно *опыт*, а не просто “чувство” и тем более некое “самоизвещие”. Речь идет об опыте как раз потому, что он может случаться, а может и не случаться. Другими словами, опыт — это событие, а не некое постоянное состояние.

Религиозный опыт не является некоей антропологической константой в том смысле, что он есть постоянная конститутивная данность всякого опыта. В лучшем случае мы вправе говорить о том, что человеку конститутивно дана *принципиальная возможность* религиозного опыта.

Продолжая общую характеристику религиозного опыта, отметим, что религиозный опыт может обозначать либо определенный компонент или аспект религиозного отношения, либо само это от-

ношение в его целостности. В *первом* случае речь идет об особом виде отношения к божественной реальности, который отличается или даже противопоставляется другим видам религиозного отношения, — таким, как размышление об этой реальности, рассуждение о ней, воспоминание о божественной реальности, вызывание в себе того или иного образа этой реальности и т. п. Одним словом, религиозный опыт как некое непосредственное “живое” отношение (в форме какого-либо восприятия, прямой и интенсивной “захваченности” этой реальностью, какого-то единения с ней) противопоставляется различным формам непрямого опосредованного отношения к божественной реальности. *Второй* базисный смысл — это понимание религиозного опыта как некоей целостности религиозной жизни. Следует отметить, что употребление выражения “религиозный опыт” во втором смысле встречается гораздо реже, чем употребление в первом смысле.

Итак, из предложенной общей характеристики религиозного опыта явствует, что опыт образует важнейший момент религиозного отношения. Как мы уже отмечали, религиозное отношение стало объектом особого философского рассмотрения только с оформлением философии религии в качестве самостоятельной области философского знания. Если быть более точным, то речь идет об оформлении философии религии как философского религиоведения. Ведь философская теология как другая, по нашей классификации, основная форма философии религии существует практически столь же давно, как и европейская философия в целом.

Проблематика философии религии как религиоведения в значительной мере заимствуется из многовековой традиции теологической мысли. Можно даже утверждать, что эта проблематика в немалом ряде случаев представляет собой философизацию соответствующих тем теологической рефлексии. Сказанное относится, разумеется, прежде всего к тем философско-религиозным построениям, которые не исходят из радикально-критических по отношению к религии позиций.

К числу тем, являющихся традиционными для теологической мысли, можно, несомненно, отнести и религиозный опыт. В связи с этим нам кажется целесообразным рассмотреть историю осмысления проблематики религиозного опыта в теологии.

§ 1. РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ В ОСМЫСЛЕНИИ ХРИСТИАНСКОЙ ТЕОЛОГИИ

Фундаментальным источником всякого теологического мышления служит Св. Писание как “священный текст”, содержащий богооткровенное знание. К этому основополагающему источнику теологической мысли в качестве других источников могут добавляться накопленное традицией знание, а также конструктивные усилия разума, прежде всего разума, использующего философское знание.

Связь веры и опыта не тематизируется отчетливо в библейском тексте. В то же время представление об опыте и какие-то средства его осмысления появляются довольно рано в христианской традиции. Разумеется, все это было неразрывно связано с осмыслением веры. В действительности монашеская форма существования и осуществления веры означает проведение — в том числе и как предмет мысли — четкой грани между собственно религиозным опытом и мирским опытом.

На протяжении всего средневековья, особенно в позднее средневековье, религиозный опыт предстает главным образом как *опыт благодати*. С осмыслением благодати в этом ключе мы встречаемся, в числе некоторых других, у таких мыслителей, как Бонавентура и Фома Аквинский. Здесь речь идет, по существу, об опыте отношений между Богом и человеком во всей полноте этого отношения. Особенно важным представляется то обстоятельство, что само опытное отношение между Богом и человеком прежде всего как опыт благодати включает в себе достоверность существования Бога. Опыт в многообразии его проявлений начинает играть все более важную роль в осмыслении веры, в познании веры.

Как известно, средние века были временем расцвета мистицизма. Тогда оформляется и базисное понимание мистицизма как опыта единения души с Богом, как “опытного познания Бога”.

Средневековье было временем, когда оформляется и собственно теоретическая, теологическая проблематика религиозного опыта. Эта проблематика связана в первую очередь со стремлением определить роль опыта как источника достоверности веры в ее целостности, а также роль опыта как фактора познания предмета веры. Средневековая теологическая и философская мысль начинает интенсивно ос-

мыслить познавательное значение опыта в соотношении с такими источниками благочестия и теологического познания, как *разум* и *авторитет*. Определение характера отношений между опытом, авторитетом и разумом чрезвычайно важно не только с точки зрения теологического познания — как познания, осуществляемого в горизонте веры, — но и самой веры как живой и целостной действительности. Чем должна определяться вера как отношение к Богу и как жизненная практика? Спонтанным опытом? Или *послушанием* по отношению к авторитету Церкви? Или разумом, способным к самостоятельным суждениям?

Осмысление всех этих вопросов во многом определило дальнейшую судьбу проблематики религиозного опыта в теологической, а позднее и философской мысли.

Огромное воздействие на теологическое осмысление религиозного опыта, причем не только в протестантизме, оказала Реформация. Особое значение имело понимание реформаторами опыта благодати (милости). Это понимание включало в себя акцентированное внимание на событии богооткровения. Кроме того, оно делало упор на внутреннем интенсивном и динамичном приятии и усвоении истины и смысла Евангелия. Именно там следует искать подтверждения жизненно важной для верующего достоверности божественной благодати. Опыт достоверности божественной благодати и ведет к таким столь важным “субъектным” состояниям, как любовь и доверие. В таком понимании религиозный опыт и становится фундаментом веры.

Для реформатской традиции имеет особое значение восприятие “опыта слова Писания как Божьего”*, складывающееся еще в самом начале Реформации, а затем сохраняющееся на всем протяжении ее существования от Ж. Кальвина до К. Барта и вплоть до наших дней.

Бесспорно, вехой в истории теологического осмысления опыта стало творчество Фридриха Шлейермахера. Это творчество оказало несомненное и мощное воздействие на все многократно предпринимавшиеся в лютеранской теологии попытки сделать опыт

* Если исходить из такого понимания религиозного опыта в реформатской традиции, то не будет никаких противоречий с базисной установкой этой традиции, в соответствии с которой теизм может быть сопряжен только с какой-то формой *непрямого* познания Бога.

фундаментом веры и соответственно фундаментом теологической догматики.

С точки зрения влияния на философскую проблематику религиозного опыта важно то, что работавшие в таком ключе теологи прошлого, а также современные теологи, такие, например, как Э. Юнгель, постоянно стремились и стремятся к постижению религиозного опыта как целостного феномена, по отношению к которому недопустимы какие-либо ограничения, проистекающие из предвзятости того или иного толка, например, сциентистского.

В сфере католической теологии наиболее приметным явлением в плане интересующей нас тематики следует считать разработку проблематики "трансцендентального опыта", осуществляемую в основном в контексте "трансцендентального томизма". К собственно философскому варианту этой проблематики мы еще обратимся при рассмотрении философской теологии.

Итак, в традиции теологической мысли была осуществлена тематизация религиозного опыта как такового. Религиозный опыт представлялся прежде всего как *опыт благодати*, как *опыт веры*, как *опыт отношения к Слову Божьему и богооткровенному знанию*, данному в Св. Писании, как опыт пребывания в традиции. В любом случае речь шла об опыте как той или иной форме отношения человека к Богу. Само это отношение, включая существование Бога, было чем-то безусловным и совершенно достоверным для теологической мысли.

§ 2. ОФОРМЛЕНИЕ ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОЙ ПРОБЛЕМАТИКИ РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА

Уже отмечалось, что философия религии как философское религиозоведение целый ряд своих ключевых тем получает от теологической традиции. Философия религии может использовать и теоретический потенциал, накопленный теологией в течение многих веков. Конечно, тематика и результаты ее осмысления претерпевают в философии религии определенную трансформацию, нередко весьма радикальную.

Разумеется, традиция теологической мысли не являлась единственным источником, питавшим философскую проблематику рели-

гиозного опыта. В свое время мощное воздействие на оформление собственно философской проблематики религиозного опыта на рубеже XVIII – XIX вв. оказали классический британский эмпиризм с его разработкой проблематики опыта и субъекта, классическая немецкая философия, прежде всего философско-трансцендентальная проблематика опыта у И. Канта. Важнейшим и теологическим и философским источником стало творчество Фридриха Шлейермахера, которое вобрало в себя многие важнейшие теологические и философские темы, связанные с религиозным опытом. Главное же заключалось в том, что Шлейермахер положил религиозный опыт и его осмысление в основу всего построения теологии, в том числе – в основу разработки догматики как сердцевины теологии.

Впоследствии на разработку проблематики опыта в философском религиозоведении оказывали влияние в той или иной мере практически все движения и течения европейской философии, в которых проблематика опыта как такового занимала заметное место. Важную роль в оформлении и дальнейшей разработке проблематики религиозного опыта сыграли такие мыслители XIX – начала XX в., как Т. Фехнер, Г. Тиррелл, Ф. фон Хюгель и особенно У. Джеймс. Упомянем далее столь влиятельные философские движения нашего столетия, как философская феноменология и аналитическая философия. Многие положения и методологические средства феноменологии и аналитической философии настолько интегрированы в философско-религиозное исследование религиозного опыта, что без них это исследование уже непредставимо.

Таким образом, та разновидность философии религии, которая занимается религиозным опытом, вобрала в себя весьма многообразные теоретические и методологические подходы, разработанные в европейской теологической и философской традиции.

§ 3. ЗАДАЧИ ФИЛОСОФСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА

В данной работе мы преследуем главным образом системно-концептуальные цели. И наше рассмотрение религиозного опыта будет носить преимущественно такой характер. Сейчас нам нужно опреде-

лить основные задачи, которые решает философия религии как философское религиоведение при обращении к религиозному опыту.

Рассмотрение религиозного опыта включает два взаимосвязанных компонента.

В качестве *первой задачи* мы предпримем попытку дать общую описательную характеристику религиозного опыта, установить его конститутивные признаки. При этом речь может идти как об общих признаках, так и признаках, специфических для тех или иных его разновидностей. Очевидно, что данная исследовательская задача тесно увязывается с задачей разработки какой-то типологии религиозного опыта.

Вторая задача связана с решением эпистемологических проблем. Все они центрируются на проблеме когнитивного потенциала религиозного опыта. Каждая из главных задач философского изучения и осмысления религиозного опыта, как и вся философско-религиозная тематика, теснейшим образом связана с определенной проблемной ситуацией религии вообще, и прежде всего с ситуацией религии в современном мире.

3.1. Стремление к решению задачи общей описательной характеристики религиозного опыта, включая мистический опыт, связано прежде всего с желанием выделить его из всего массива, из всего многообразия человеческого опыта. Это становится возможным, только если указаны конститутивные признаки религиозного опыта, задающие его специфичность.

Общая характеристика призвана, далее, каким-то образом упорядочить для мысли пестрое многообразие религиозного опыта. А он в высшей степени многообразен по своим проявлениям.

Историческая изменчивость существования даже самых устойчивых традиций ведет к многообразию религиозного опыта. Важнейшим фактором многообразия религиозного опыта является и личностное своеобразие тех, у кого есть такой опыт. Религиозный опыт есть, как правило, состояние, в котором интенсивным и целостным образом проявляется и воплощается носитель опыта.

Наконец, не будем забывать, что только после того, как религиозный опыт будет охарактеризован как некое совокупное, хотя и чрезвычайно гетерогенное образование, можно приступать к решению других теоретических задач, связанных с его осмыслением.

На примере второй из выделенных главных задач особенно отчетливо видно, что оформление философской проблематики религиозного опыта было обусловлено целым рядом факторов, связанных с оформлением философии религии как философского религиоведения в целом. Одним из таких факторов была частичная утрата теологией христианских конфессий своего традиционного статуса как высшего и в принципе неоспоримого знания о Боге, мире и человеке.

Утверждение в условиях Нового времени автономных по отношению к религии и теологии науки и философии — с их безусловным, особенно в случае с наукой, авторитетом — как источников независимого от религии знания о бытии заключало в себе потенциал радикального сомнения в религии и теологии.

Традиционно важнейшими источниками теологии, прежде всего источниками разработки ее догматических компонентов, были откровение и философская метафизика. В Новое время эти источники теологии были поставлены под сомнение. Резкой критике подвергся статус Библии как священного текста. Критика философской метафизики, питавшей на протяжении многих столетий теологический разум, не могла не сказаться на когнитивном и культурном статусе последнего.

В этих условиях обращение к религиозному опыту, выделение его в автономную проблемную сферу теологической и философской рефлексии в общем и целом проистекало из желания обрести для религиозности опору, относительно независимую от апелляции к божественному откровению и разуму.

Можно поставить под сомнение традиционный статус Св. Писания, можно указывать на недостаточность и несостоятельность философско-метафизического разума в религиозных делах, но нельзя сомневаться в наличии религиозной жизни, религиозного опыта, нельзя сомневаться в том, что для людей, обладающих религиозным опытом, этот опыт означает совершенно достоверную встречу с Богом, с божественным. Это очевидное обстоятельство теологии надлежит осмыслить и использовать в конструктивных целях. Таким образом, основной причиной обращения теологии к проблематике религиозного опыта можно считать стремление обрести в религиозном опыте опору для религиозного отношения и надежную основу для теологического познания.

Философия религии всегда так или иначе определяется ситуацией религии в обществе и культуре. Философия религии не может не принимать во внимание то, что происходит в теоретической сфере религии — теологии. Все это вело к оформлению в философии религии проблематики религиозного опыта. В этой области первоочередная задача философии религии заключается в том, чтобы *проверить* религиозный опыт с точки зрения его познавательного потенциала, т. е. возможности религиозного опыта служить источником познания Бога.

При всем многообразии мотиваций и способов реализаций философского интереса к религиозному опыту все они сводятся в конечном итоге к стремлению дать тот или иной ответ на вопрос о *непосредственной интуитивной религиозной достоверности*. Речь идет в действительности о проверке когнитивного потенциала религиозного опыта, его способности служить источником достоверного религиозного знания, достоверного в первую очередь в том смысле, что оно надежно и истинно вне соотнесения, опосредования какими-либо другими видами познания, прежде всего понятийно-дискурсивного познания, философского в том числе.

Этим обстоятельством во многом объясняется и интенсивный интерес со стороны философии религии, особенно современной, к мистическому опыту как важнейшей разновидности религиозного опыта. Здесь совпадение с общим исследованием религиозного опыта состоит в осмыслении того, может ли мистический опыт служить средством удостоверить существование божественной реальности, как ее понимают различные религиозные традиции.

Разумеется, в разных религиозных традициях различно понимается сама божественная реальность, а также различно представляется характер мистического контакта с этой реальностью. Различно и отношение к мистицизму. Если в одних религиозных традициях мистический опыт вообще трудно и условно отделим от религиозно-метафического опыта в рамках этих традиций, то в других, прежде всего монотеистических, традициях понимание мистицизма и соответственно отношение к нему никогда не были однозначными. Неоднозначность проистекала прежде всего из того, что это — религии откровения, что предполагает известную нормативную регламентацию религиозного переживания. Мистический опыт может являться здесь, с одной стороны, как инстанция, подтверж-

дающая принципиальные мифологические и доктринальные компоненты этих традиций, но, с другой стороны, мистики могут выступать в качестве своего рода религиозных анархистов, ставящих под сомнение некоторые из этих компонентов. Но даже в последнем случае, как правило, признается своеобразное достоинство мистического переживания, и тем более высокодостоинным представляется мистический опыт, содержание которого не расходится с принципиальным содержанием данной традиции.

Прослеживаемое во всех основных религиозных традициях представление о мистицизме как об опыте непосредственной причастности к высшей реальности приобретает особую ценность для религиозного сознания в современных условиях. Радикальные трансформации всех сторон жизни неизбежно затрагивают и религиозно-культурные традиции. Каждая из них испытывает жесткое давление со стороны различных светских мировоззрений, так или иначе санкционирующих происходящие изменения.

В этой ситуации мистицизм, воспринимаемый как опыт непосредственного контакта с высшей реальностью, какой ее представляет та или иная религиозная традиция, может в принципе выступить в качестве средства безусловного удостоверения ее основных содержательных моментов. Ведь мистический опыт, как утверждается, по самой своей природе есть нечто “самоудостоверяющееся”, т. е. его содержание не нуждается в подтверждении какого-либо рода. Соответственно он будто бы обладает каким-то иммунитетом по отношению ко всяким попыткам его опровержения. Иными словами, мистицизм может восприниматься как безусловная, несокрушимая, оправдательная инстанция по отношению к конкретным религиозным традициям или религиозности вообще.

3.2. Две выделенные нами основные задачи философского исследования религиозного опыта различаются и по исследовательским подходам.

3.2.1. При решении первой из них философ обязан исходить исключительно из того, каким опытом представляется самим субъектам опыта. Другими словами, философ должен стремиться исключительно к аналитическому расчленению и описанию того, что сообщается о религиозном опыте самими субъектами этого опыта.

При описании опыта главную роль играет то, что говорит субъект опыта. Религиозные опыты нельзя описать отдельно от системы верований субъектов опыта, включая их веру в то, что испытываемый объект существует. Это означает, что описание религиозного опыта будет включать указание на причину события, связанную с существованием божественной реальности, с существованием сверхъестественного. Нельзя, например, описать какого-либо человека, свидетельствующего о своем опыте, не ссылаясь при этом на его убеждение в том, что Бог существует и может обращаться к людям. В этом смысле религиозный опыт нельзя свести к какому-либо другому виду опыта. Если мы поступим подобным образом, то поступим неверно по отношению к этому опыту.

3.2.2. Решение второй задачи позволяет занять более дистанцированную позицию по отношению к религиозному опыту.

Действительно, познавательное содержание этого опыта, его когнитивный потенциал является совершенно достоверным для субъекта религиозного опыта. В то же время эпистемологическое исследование религиозного опыта целесообразно начать с того, чтобы квалифицировать как его “интерпретацию” то понимание опыта, которое есть у самих его субъектов. Как мы видели, понимание опыта самими субъектами опыта определяется тем, какой предстает в их опыте божественная, трансцендентная, святая и т. п. реальность.

Когда мы квалифицируем как “интерпретацию” представление о божественной реальности и связанное с этим представлением отношение к божественной реальности, то, по существу, мы ничего не изменяем в понимании религиозного опыта самими субъектами опыта.

В то же время мы уже определенным образом дистанцировались от этого опыта. Однако это лишь начальный момент. Ведь и описательные процедуры означают в действительности дистанцирование от опыта, каким он представляется субъектам опыта. Дистанцирование от непосредственного религиозного опыта должно сопровождаться проблематизацией. Именно *проблематизация* открывает, как мы увидим, дорогу к собственно философско-эпистемологическому осмыслению религиозного опыта.

§ 4. ОПИСАТЕЛЬНАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА

4.1. Описательная характеристика религиозного опыта в соответствии с нашим подходом означает в первую очередь установление *конститутивных свойств*, т. е. свойств, делающих этот опыт религиозным и отличающим его от других видов человеческого опыта. Подобная характеристика включает как “субъектные” свойства, сопряженные прежде всего с “переживательной” составляющей опыта, так и “объектные”, под которыми следует понимать инкорпорированные в опыт представления о характере божественной реальности.

Подчеркнем условность такого разделения, поскольку специфика религиозного опыта заключается, в числе прочего, во внутренней интегрированности и плотности, а в некоторых разновидностях мистического опыта вообще наблюдается, как мы увидим, “забвение” субъективных моментов.

Тем не менее целесообразно проводить указанное различие в целях более рельефной характеристики религиозного опыта. Кроме того, это создает условия для определенного соотношения с характером божественной реальности, предстающей в опыте.

Отметим прежде всего *рецептивный* и *пассивный* характер религиозного опыта. Религиозный опыт не воспринимается его субъектом как то, что сам этот субъект каким-то образом породил или создал. Скорее, опыт и его содержание “захватили” субъекта опыта, сделали его своим вместилищем. Характеристика религиозного опыта как пассивного и рецептивного означает, что такой опыт нельзя отождествлять с сознательным волевым или познавательным усилием. Для субъектов опыта их опыт означает, что Бог суверенным образом являет им свое бытие, свое присутствие и волю.

Рецептивно-пассивный характер религиозного опыта можно в общем считать “субъектным” свойством. Подобным свойством являются и разнообразные чувства, сопровождающие, как правило, религиозный опыт. Люди, обладающие таким опытом, особенно мистическим опытом, указывают чаще всего на чувства потрясенности, глубокой удовлетворенности, радости, счастья, блаженства и т. п.

В качестве следующей важной характеристики религиозного опыта следует назвать его “*объективность*”. Объективность религиозного опыта неразрывным образом связана с его рецептивностью и

пассивностью. Объективность религиозного опыта можно понимать в субъектном и в объектном аспекте. В *субъектном* плане объективность, о которой идет речь, означает, что у субъекта опыта нет никаких сомнений в достоверности своего состояния и, главное, — в достоверности содержания опыта. Объективность религиозного опыта в *объектном* плане означает, что субъект опыта соотносит себя с объективно существующей реальностью, воспринимает себя как восприемника и созерцателя этой реальности. Эта реальность воспринимается не только как объективная в смысле внеположности субъекту и независимости от него, но и как безусловно действительная и действенная реальность.

Для субъекта религиозного опыта существование Бога или иначе понимаемой божественной реальности безусловно достоверно. Именно данная характеристика религиозного опыта служит основной причиной философского интереса к нему.

Еще одной важнейшей характеристикой религиозного опыта следует считать осознание соотнесенности с *трансцендентным бытием*. Практически всегда испытывающий считает свой опыт опытом трансценденции. Отметим, что здесь “трансцендентное” понимается как “сверхмирское”, “надмирное”, “выходящее за пределы мира”. (Мы делаем это замечание потому, что в философии “трансцендентное” может пониматься и просто как нечто находящееся вне сознания субъекта или выходящее, “трансцендирующее” субъектную “имманентную” сферу.)

Религиозный опыт означает осознание трансцендентного, сверхъестественного присутствия или бытия, т. е. осознание присутствия Бога самого по себе или в каком-то своем действии. Религиозный опыт означает, далее, что осознаваемое и воспринимаемое в опыте (трансцендентное в том или ином смысле бытие) свято, священно, божественно. Это означает, в числе прочего, что религиозный опыт содержит и онтологический и ценностный, или аксиологический, компоненты. Содержание опыта для субъекта этого опыта не только полностью достоверно по своему бытию, но и обладает безусловной ценностью. Предметом религиозного сознания является божественное, или “священное”, если делать упор на ценностном аспекте божественного.

Всякая теистическая идея Бога, особенно христианская, содержит обозначаемые ясными и отчетливыми понятиями предикаты,

которые можно назвать рациональными. Это такие предикаты, как “дух”, “разум”, целеполагающая воля, благая воля, всемогущество, сущностное единство, осознанность и т. п. В то же время рациональные предикаты не исчерпывают сущности божества. Рациональное, скорее, выступает как моменты того, что в своей сути иррационально, невыразимо и понятийно непостижимо. Р. Отто обозначает это словом “священное”, подчеркивая при этом, что “священное” ни в коем случае не следует понимать, что стало привычным, в сугубо моральном смысле. “Священное”, взятое вне своей моральной и рациональной определенности, обозначается словом “нуминозное”. Бога следует постигать посредством чего-то, что выходит за пределы рационального, а именно посредством чувства.

Религиозный опыт является чувством или, точнее, комплексом чувств. Это чувство может принимать разнообразные формы. “Чувство (*“mysterium tremendum”* — несслыханной тайны) может мягко пронизать душу, приняв форму парящего, спокойного, глубокого благоговения — пишет Рудольф Отто (1869–1937), — оно может перейти в устойчивое состояние души, еще долго вибрирующей и трепещущей... Оно может неожиданно вырваться из души в спазмах и конвульсиях. Оно может вести к удивительной взволнованности, опьянению, взлетам и экстазу”¹.

Р. Отто обнаруживает, что нуминозное проявляется в трех специфических типах чувства. Это чувство зависимости, принимающее форму чувства тварности, чувства “собственного ничтожества и преходящности в сопоставлении с тем, что возвышается над всеми творениями”. Это, далее, чувство религиозного благоговейного ужаса и бессилия перед *“mysterium tremendum”* (несслыханной тайной). И, наконец, это чувство томления по трансцендентному существу, чарующему нас. Нам присуще беспокойство, томление по Богу.

4.2. В приведенных характеристиках религиозного опыта довольно четко прослеживается субъект-объектная различенность внутри опыта. Она может носить варьирующуюся степень выраженности и интенсивности, однако ее осознание самими субъектами опыта устойчиво сохраняется.

Особенность мистического опыта, если говорить в самом общем плане, заключается прежде всего в преодолении или по мень-

шей мере в резком ослаблении или преобразении субъект-объектной различенности. Напомним, что в соответствии с предложенным определением мистический опыт — это такой опыт, который воспринимается самими мистиками как опыт непосредственного живого контакта с так или иначе представляемой высшей, божественной реальностью. Такой контакт предстает как “единение” с этой реальностью, “растворение” в ней, “погружение” в нее, “восхождение” или “нисхождение” к ней.

Изучение религиозного опыта в современной философии религии в основном носит форму исследования мистического опыта, исследования мистики, или мистицизма, рассматриваемого нередко как “парадигма” религиозного опыта. При этом, однако, философское изучение мистицизма образует относительно автономную область исследований, в чем-то совпадающую, а в чем-то расходящуюся с общим изучением религиозного опыта, о котором только что шла речь.

Можно указать несколько причин такого обособления. Одна из основных заключается в том, что мистический опыт в общем и целом понимается как качественно отличный от “обычного религиозного опыта”. Правда, как мы увидим, исследователи не сумели добиться весомых результатов в определении таких различий.

Другая важнейшая причина связана с тем, что изучение мистицизма носит преимущественно компаративистский характер. Здесь наряду с факторами, обусловленными интернационализацией религиозной жизни, важную роль играет то обстоятельство, что исследователи мистицизма могут опереться на результаты интенсивного изучения внеевропейских культур и религий и вообще на исследовательский опыт в индологии, буддологии, синологии и т. д. Сегодня общетеоретические проблемы в изучении мистицизма решаются главным образом на компаративистской основе. При этом наиболее интенсивно используются свидетельства из индуистской, буддийской, иудаистской, христианской и исламской традиций.

Обращаясь к мистическому опыту, отметим, что этому опыту присущи многие из тех свойств, на которые было указано выше. Это прежде всего такие свойства, как объективность (в описанном смысле); осознание постигаемой в опыте реальности как высшей, или последней; осознание того, что воспринимаемое свято, священно, божественно; сопровождающие опыт чувства радости, удовлетво-

рения, блаженства, счастья. Эти свойства претерпевают некоторую модификацию как свойства мистического опыта, однако указание на них как на свойства религиозного опыта вообще сохраняет силу.

В то же время представляется возможным описать и некоторые специфические сугубо для мистического опыта свойства. Указание на них, по существу, уже содержится в том определении мистического опыта, которое мы используем. Кроме того, мистики единодушно отмечают, что их опыт пронизан противоречиями и парадоксами. Такая характеристика опыта призвана, вероятно, подчеркнуть его уникальность, радикальное отличие от всех привычных разновидностей человеческого опыта. Еще одним, причем всегда привлекавшим наибольшее внимание свойством, своего опыта мистики считают его “невыразимость”. В высшей степени интересным свойством мистического опыта является ощущение субъектами этого опыта свободы от всяких пространственно-временных условий и ограничений. Наконец, мистики подчеркивают абсолютную мощь, предельную, а то и запредельную мощь, интенсивность и экстаичность своего опыта.

4.3. Общей характеристикой всех разновидностей религиозного опыта, мистического в том числе, является осознание постигаемой в опыте реальности как высшей или божественной реальности. Какой же предстает реальность в мистическом опыте?

Казалось бы, вопрос этот излишен, поскольку в большинстве мистических свидетельств воспроизводятся представления о реальности тех религиозных традиций, которым принадлежат авторы этих свидетельств. Можно поэтому говорить только об особом мистическом опытным постижении — “единящем”, “экстаическом”, “интенсивном” и т. п. — божественной реальности, какой ее знает та или иная религиозная традиция.

4.3.1. Перед нами открываются следующие возможности. Первая заключается в признании только что описанной позиции как единственно возможной. Соответственно, мы будем иметь дело исключительно с “христианским”, “исламским”, “адвайтистским”, “махаянистским” и т. п. мистицизмом, а реальность, какой ее нам представляют мистики, будет в общем совпадать с фундаментальными онтологическими доктринальными положениями указанных традиций.

Вторая возможность состоит в том, чтобы попытаться выявить некоторые общие моменты в свидетельствах о Высшей Реальности, которые предлагают нам мистики. При этом не ставятся под сомнение сами свидетельства, а лишь предпринимается попытка некоторого обобщения. Искомое обобщение носит при этом характер типологизации.

Третья возможность — попытка указать в контексте изучения и осмысления мистического опыта на существование некоей единственной и единой высшей божественной Реальности, различно предстающей в различных религиях вследствие слабости и неадекватности человеческих возможностей восприятия и постижения этой Реальности.

4.3.2. Указанные нами возможности представляют и основные позиции в понимании соотношения мистицизма и религии. В соответствии с *первой* позицией существует только мистицизм как особая форма религиозной жизни той или иной конкретной традиции. Всякое провозглашение всеобщего мистицизма в соответствии с такой позицией не имеет под собой реальных оснований. При изучении мистицизма такая позиция проявляется в утверждениях о неправомерности концептуализации “универсального мистицизма”. В связи с этим подвергается сомнению и правомочность сравнительного изучения мистицизма. Утверждается, в частности, что общие феноменологические характеристики требуют такой спецификации применительно к конкретным традициям, что в этом процессе вообще исчезает содержание этих характеристик и категорий.

Сторонники такого воззрения считают, что есть только мистицизм конкретной религиозной традиции, что повторяющиеся в различных описаниях характеристики неправомочно считать универсальными характеристиками. Их следует, как утверждается, воспринимать сугубо контекстуально, как значимые лишь в определенной культурно-религиозной среде, поскольку значения слов, используемых в описаниях, определяемы только контекстуально. В каждой традиции язык специфичен, он не взаимозаменяем с другими. Мы имеем дело с языками, и только с языками.

В соответствии со *второй* позицией мистицизм относительно автономен по отношению к религиозно-культурным традициям. При изучении мистицизма можно поэтому в свидетельствах о мистическом опыте выявить содержательные моменты, которые, с одной стороны, не совпадают с мифологическими, доктринальными, эти-

ческими и т. д. компонентами той или иной религиозной традиции, а с другой — являются общими для таких свидетельств, относящихся к разным эпохам и культурам. Соответственно возможны универсальные определения, установление набора общих характеристик, создание межкультурной типологии мистического опыта. Это делается, даже невзирая на то, что в таких высказываниях преимущественно воспроизводятся доктринальные утверждения той или иной религиозной традиции. По-видимому, это возможно потому, что в описаниях мистически постигаемой реальности наряду с доктринальными высказываниями присутствует сходная метафорика “высоты”, “глубины”, “центра”, “ночи”, “мрака”, “слепящего” или “невыносимого” света, “тишины”, “молчания” и т. п. Кроме того, и в высказываниях, в общем вписывающихся в доктринально-ортодоксальный контур какой-то традиции, есть содержание, которое позволяет говорить об известном “зазоре” между устоявшимся канонем этой традиции и конкретным опытом того или иного мистика. Все это и наталкивает на мысль о возможном совпадении представлений о мистически постигаемой реальности у представителей различных традиций.

Установление определенных общих моментов в свидетельствах о высшей божественной Реальности, предстающей мистикам, по существу, не перечеркивает *первой* возможности. Указание на некие общие характеристики в свидетельствах мистиков о высшей Реальности позволяет как минимум приверженцам конкретной религиозной традиции четче осознать свои фундаментальные верования, а возможно, и продвинуться дальше в их понимании благодаря более глубокому осмыслению их уникальной специфики.

А реализация *третьей* из указанных выше возможностей теснейшим образом связана с реализацией *второй*. Ведь именно разработка межрелигиозной типологии мистического опыта и конкретно выделение в отдельный вид некоего “сырого”, “изначального” опыта, в котором будто бы отсутствует, в числе прочего, и все, что связано с конкретными религиями, открывает путь к представлениям о существовании единой и единственной божественной Реальности.

4.3.3. Таким образом, в известной мере упрощая ситуацию, мы можем сказать, что *вторая* из выделенных нами возможностей осмысления высшей божественной Реальности, какой она предстает в мистических свидетельствах, служит условием возможно-

сти реализации двух других. В связи с этим мы уделим ей преимущественное внимание.

Перед нами прежде всего стоит задача проанализировать те типологии мистического опыта, что были разработаны в философии религии на *компаративистской основе*.

Одну из первых и оказавшуюся наиболее влиятельной разработку подобной типологии предпринял Рудольф Отто. Отто различает “два мистических пути”: мистицизм “внутреннего видения”, “погружения в себя” и мистицизм “видения единства”. Первый путь характеризуется так: “Отвращение от всего внешнего, уход в собственную душу, в ее глубину, знание о таинственной глубине и знание о возможности вернуться в эту глубину, войти в нее. Мистике этого первого типа присуще погружение, а именно погружение в себя, с тем чтобы во внутреннем прийти к прозрению, найти здесь или бесконечное, или Бога, или брахмана”².

Второй путь Отто называет “видением единства”. Вещи и процессы мира здесь уже не многое, разделенное, разорванное, но каким-то образом все, целое, единое. Каждое с каждым и все со всем тождественно. При этом вещи претерпевают преобразование, они становятся прозрачными, светящимися и “визионерскими”. Происходит отождествление не только вещей, но и созерцающего с созерцаемым. Но это отождествление отлично от отождествления при первом пути, поскольку еще не идет речь о “душе” и ее единении с высшей реальностью. При характеристике второго пути ключевым словом является “единство”. “Не душа, внутренний человек, атман, брахман или божество и не сат или бытие, но единство”.

Уолтер Стейс³, по сути дела, воспроизводит типологию Отто. Он различает две категории мистицизма: “экстравертивный” и “интровертивный” типы. Первый тип обозначает мистическое слияние с природным миром, а второй — достижение мистиком какого-то бессодержательного, недифференцированного состояния как опыта “Единого”. Второй тип мистицизма Стейс оценивает выше.

По Стейсу, экстравертивный мистицизм характеризуется следующими моментами: 1. Все феноменальные объекты воспринимаются как нечто единое; они сохраняют какие-то феноменальные признаки, но при этом воспринимаются как тождественные или как укорененные в лежащем в их основе единстве. 2. Воспринимаемый мир предстает как живой, сознательный или как укоренен-

ный во всеобъемлющей жизни и сознании. Интровертивный мистицизм — это сознание единства, но сознание, совершенно лишенное обычного содержания. Испытываемое единство — единение с нирваной, Богом, всеобъемлющим “я”. Интровертивный мистик не ощущает пространства и времени.

Наряду с Отто и Стейсом наибольшую известность в области изучения мистицизма получили работы Р. С. Зенера⁴. Отвергая распространенное представление о том, что мистицизм всегда и везде один и тот же, Зенер выделяет следующие радикально различные типы мистицизма: паненгенический, монистический и теистический. Паненгенический (все во всем) мистицизм — это опыт мистического единства с природой, космосом. В этом виде опыта мистик осознает всю природу как нечто, содержащееся в его душе, или, наоборот, осознает себя как растворенного в природе. Преодолено пространство и время, мир предстает в неопишуемой красоте. Индивидуальная душа возвращается к состоянию изначальной невинности.

Монистический мистицизм — это опыт “недифференцированного единства”, в котором преодолевается пространство и время, а главное, в отличие от паненгенического мистического опыта, исчезает всякая определенность чего-либо.

Теистический мистицизм означает погружение души в “сущность Бога”, в котором полностью исчезают — или мистику так кажется — индивидуальная личность и весь объективный мир. Таков по преимуществу христианский и исламский мистицизм, а также мистицизм Бхагавад-гиты. Происходящее или происшедшее с ним в опыте воспринимается теистическим мистиком как следствие действия Бога, особо благосклонного к нему. Кроме того, в теистическом мистицизме важную роль играет мотив любви к Богу.

Выделение теистического мистицизма в самостоятельный тип вызвало широкий резонанс в современной философии религии. Как известно, отношение к мистицизму в монотеистических традициях всегда было настороженным. Мистицизм представлялся несущим угрозу религиозного анархизма, нередко отождествлялся с пантеизмом, с самообожествлением. Христианские церкви опасались, кроме того, что он имеет антиринитарные тенденции.

Указанные классификации мистического опыта определили характер исследовательской работы в данной области. Все дальней-

шие усилия свелись к защите, уточнению и критике указанных классификаций.

Так, Филипп Олмонд отмечает, что выражение “мистический опыт” охватывает два класса опыта. Во-первых, мы можем обладать опытом, в котором мир постигается как всеохватывающее единство, связанность, единость. То, что раньше казалось расчлененным, множественным и бессвязным, предстает как реально объединенное целое. “Этот вид опыта — различно называемый пангенническим, экстравертивным, путем Единства — представляет специфическую версию того более общего способа религиозного восприятия, в котором “божественное”, “трансцендентное”, “реальное” воспринимаются посредством преобразования повседневного мира нормального сознания”⁵.

Во-вторых, мы обладаем опытом, который совсем не включает “публичных явлений”, мир выносится за скобки, и это происходит “внутри” индивида. Существуют значительные разногласия относительно этого внутреннего, интровертивного опыта. Такой опыт, как правило, является результатом созерцательного пути. Он дает знание о реальности “за”, “вне”, “внутри” публичных явлений.

Наиболее интересной и полной представляется типология мистического опыта, предложенная Уильямом Уэйнрайтом⁶. Он признает правомерность деления на экстравертивный и интровертивный мистицизм, но при этом считает, что любая адекватная типология должна признать существование нескольких типов экстравертивного мистического сознания и отличать монистический мистический опыт от теистического мистического опыта.

По Уэйнрайту, существует по меньшей мере четыре различных типа экстравертивного мистицизма. Объектом всех этих видов опыта является природа, внешний мир. 1. Ощущение единства природы и собственного тождества с ней. Это ощущение сопровождается ощущением преобразования и (или) впечатлением вневременности. 2. Ощущение природы как живого присутствия. 3. Ощущение, что все прозрачно относительно вечного настоящего. 4. Последний тип экстравертивного мистицизма связан с представлением о пустоте мира в мадхьямике.

Есть, по мнению Уэйнрайта, определенные основания считать, что существуют два различных типа интровертивного мистического сознания. Первый — опыт чистого, пустого сознания. Мистик отвращает

свое внимание от внешнего мира и освобождает свое сознание от понятий и чувственной образности. Но он не погружается в бессознательность, а сохраняет сознание — сознание ничто. Опыт и его содержание представляют недифференцированное единство.

Второй тип можно описать как “обнаженное” и любящее осознание Бога. Здесь мистик отвращает внимание от внешнего мира и опустошает сознание. Но, в отличие от первого типа, этот вид опыта обладает иным объектом, хотя этот объект воспринимается смутно и нечувственно и его нельзя отождествить с чем-то в пространственно-временном мире или с этим миром в целом. Опыт, таким образом, носит скорее дуалистический, чем монистический характер. Отношения между мистиком и объектом его опыта в данном случае чаще всего выражаются посредством образности взаимной любви. В некоторых отношениях этот опыт подобен нуминозному, поскольку оба дуалистичны. В обоих случаях испытывающий обычно не использует понятия и образы, предполагающие личность объекта.

4.3.4. Выделение в рамках разработки указанных типологий “монистического” мистического состояния создает, на наш взгляд, определенные условия для рассмотрения вопроса о существовании единой и единственной божественной Реальности.

И постановка этого вопроса, и попытки какого-то ответа на него имеют особый смысл в контексте рассмотрения мистического опыта. Объяснение этому следует, на наш взгляд, искать в том, что подлинно утвердительный ответ на вопрос о возможном единстве всех религий может заключаться только в обоснованном указании на существование одной-единственной божественной Реальности, будто бы лишь различным образом воспринимаемой, лишь различно предстающей различным людям в силу ограниченности их возможностей воспринимать эту единую и единственную божественную Реальность.

Монистический опыт предполагает непосредственное и не относящееся ни с чем сознание какой-то Реальности, предшествующей всякому различению субъекта и объекта. Некоторые мистики заявляют, что способны достичь такого состояния, в котором уже нет самосознания и сознания объектов, в котором устраняется всякое осознаваемое содержание — сознание различий между объектами восприятия, внутренних состояний, таких, как радость, сознание себя как отдельного бытия, объектов медитации как отличных

от самого себя и, наконец, самого сознания. В конечном мистическом интуитивном состоянии все — прошлое, настоящее и будущее — объединяется в чистом сознании. В конечном итоге достигается чистое сознание, в котором забываются все категории, идеи и внешний мир.

Если подобное забывание и т. п. возможно и если мистик действительно может достичь состояния чистого сознания, в котором нет ни объекта, ни содержания сознания, то в таком случае этот опыт можно квалифицировать как испытание, соответственно опытное познание искомой единой и единственной божественной Реальности.

4.4. Описательная характеристика религиозного опыта позволяет нам предложить определенную типологию этого опыта.

При классификации или типологизации религиозного опыта следует прежде всего исходить из характера божественной реальности, которая предстает субъекту опыта, следует исходить из того, что сам субъект опыта может каким-то образом тематизировать и даже определить это объектное содержание своего опыта. Этот критерий позволяет одновременно дать характеристику религиозного опыта по его принадлежности к той или иной религиозной традиции.

Итак, опираясь на указанный классификационный критерий, можно выделить следующие основные формы религиозного опыта: нуминозный, теистический и мистический. Каждая из этих форм может получать более дифференцированное осмысление. Кроме того, эти формы могут накладываться друг на друга, пересекаться друг с другом в конкретном религиозном опыте. Так, теистическому опыту присущи, как правило, многие моменты нуминозного опыта. В то же время можно в определенных случаях говорить о “теистическом мистическом опыте”.

§ 5. Эпистемологический статус религиозного опыта

Мы выделили две основные задачи, или ориентации, философского изучения и осмысления религиозного опыта, каждая из которых складывается из определенного числа конкретных задач. В предыдущем параграфе была осуществлена описательная характеристика религиозного опыта, включая мистический опыт.

Сейчас мы приступаем к решению второй из выделенных нами основных задач — философско-эпистемологической оценке религиозного опыта, в том числе мистического опыта. Как и в случае с первой задачей, вторая складывается из ряда конкретных.

5.1. Имеет смысл еще раз напомнить базисные теоретико-методологические особенности способов решения указанных задач, т. е. задач описательной характеристики и философско-эпистемологической оценки.

Объектом изучения может становиться лишь такой религиозный опыт, который стал публичным. Религиозный опыт, ставший публичным, — это религиозный опыт, который получил вербализацию, т. е. оказался облеченным в язык, а также получил тематизацию. Другими словами, объектом философского изучения может стать лишь тот религиозный опыт, который сам субъект опыта облек в язык, определенным образом описал и соответственно охарактеризовал.

5.1.1. При решении *первой* из выделенных нами задач — описательной характеристики религиозного опыта — мы должны были исходить только из той вербализации и тематизации опыта, которые предлагают сами субъекты опыта. Исследовательская задача заключалась в “описании описания” опыта, которое предлагают сами субъекты опыта. Такое “описание описания” дает возможность, как мы видели, выделить определенные конститутивные свойства религиозного опыта, осуществить более рельефную тематизацию божественной реальности, какой она предстает в опыте, а также дает возможность разработать типологию религиозного опыта.

Аналитическое описание религиозного опыта содержит в себе, разумеется, определенное дистанцирование по отношению к непосредственному религиозному опыту. И все же такое дистанцирование по существу ничего не меняет в понимании религиозного опыта самими субъектами опыта.

Сказанное можно выразить и следующим образом. Вербализация и тематизация религиозного опыта субъектами опыта может быть названа его “интерпретацией”, осуществляемой самими субъектами опыта. Философско-аналитическое описание религиозного опыта принимает поначалу интерпретацию этого опыта такой, какой ее предлагают субъекты опыта.

5.1.2. При решении же *второй* — эпистемологической — задачи философия религии осуществляет “проблематизацию” той интер-

претации религиозного опыта, которую предлагают сами субъекты этого опыта. Она осуществляет проблематизацию той интерпретации, которая содержится в опыте, инкорпорирована в него. По существу, это будет “интерпретация интерпретации”.

Интерпретация религиозного опыта, присутствующая в нем самом, образующая часть его содержания, есть прежде всего наличествующее в опыте, инкорпорированное в него знание субъекта опыта о Боге, мире и самом себе.

Когда такая интерпретация проблематизируется, т. е. становится объектом философского рассмотрения, то соответственно объектом рассмотрения становится содержащееся в религиозном опыте знание. *Философская проблематизация религиозного опыта и означает постановку проблемы эпистемологического статуса знания, инкорпорированного в опыт.*

Вербализация и тематизация религиозного опыта его субъектом, в первую очередь тематизация божественной реальности, своего знания о ней, осуществляется только через соотнесение с наличными в данном социальном пространстве религиозными верованиями или представ в виде каких-то новаторских верований. Другими словами, верования являются, по существу, единственным средством интерпретации религиозного опыта.

В своей сути проблема отношения религиозного, в том числе мистического, опыта и его интерпретации — это проблема того, оказывает ли язык, которым пользуется субъект опыта, и *интерпретация* какое-то *формирующее воздействие* на сам опыт, или интерпретация является чем-то, что *накладывается* на опыт, высказывается о нем. Иными словами, следует ли религиозный, в том числе мистический опыт, рассматривать как какое-то “чистое” событие, получающее затем определенную вербализацию и интерпретацию, или понятийность, вообще содержание культурно-религиозной традиции изначально, “конститутивно” интегрировано в фактуру опыта.

Постановка этой проблемы открывает путь к установлению эпистемологического статуса знания, наличествующего в религиозном опыте и соответственно эпистемологического статуса этого опыта в целом.

Проверка правомерности знания, содержащегося в религиозном опыте, носит характер проверки того, может ли религиозный опыт сам по себе служить источником, причем надежным источником,

того знания, что присутствует в опыте. Иными словами, установление эпистемологического статуса религиозного опыта означает проверку происхождения знания о божественной Реальности, как знания, даваемого именно опытом.

Подчеркнем еще раз, что установление эпистемологического статуса религиозного опыта осуществляется *извне опыта*, осуществляется фактически *внешним философским наблюдателем*. Для самих субъектов религиозного опыта, тем более субъектов мистического опыта, их опыт есть нечто совершенно достоверное во всех отношениях, в том числе он совершенно достоверен как знание о той божественной реальности, которая предстала в опыте. Для них религиозный опыт не может объясняться посредством естественных причин. Самое обозначение опыта как религиозного будет означать, что испытывающие обладают определенными верованиями относительно того, что они считают причиной своего опыта. Указание на причину образует часть описания опыта.

Но в таком случае религиозный опыт нельзя использовать для оправдания верования относительно существования этой причины. Сделать это означало бы прибегнуть к аргументации, движущейся по кругу: опыт является религиозным потому, что кто-то считает его причиной Бога, и в то же время человек на основании своего религиозного опыта полагает себя вправе считать, что Бог существует.

5.2. Итак, в основу процедуры установления эпистемологического статуса религиозного опыта должна быть положена попытка ответить на вопрос о том, способен ли религиозный опыт *сам по себе* служить источником содержащегося в нем знания.

Попробуем выработать определенную типологию подходов к проблеме эпистемологического статуса религиозного опыта, исходя из характера ответа на указанный вопрос.

Ответ может быть *отрицательным*. Отрицательный ответ может носить *негативистский* характер, так как отрицается вообще возможность того, что знание, присутствующее в религиозном опыте, может быть правомерным знанием.

Другой вид отрицательного ответа не отвергает возможность того, что это знание может быть правомерным, однако не видит надежного оправдания и обоснования того, что такое знание может дать опыт сам по себе.

Ответ может быть *положительным*. Содержащееся в религиозном опыте знание как знание, даваемое опытом, может получить *оправдание*. Поэтому положительный ответ на поставленный вопрос есть оправдательный ответ. Оправдание связано со стремлением показать, что религиозное знание может получать и оправдание опытом, и оправдание, или обоснование, и другими способами.

Суть различий между указанными подходами к проблеме философско-эпистемологического статуса религиозного опыта можно также представить следующим образом. Субъекты религиозного опыта понимают свой опыт как опыт “трансцендентного”, “сверхъестественного” и т. п., понимают опыт как приобщение к божественной реальности, как восприятие этой реальности. *И различия между критическим и оправдательным подходами в философии религии — это различия между отрицанием того понимания, которое есть у самих субъектов опыта, и оправданием правомерности такого понимания.*

Далее, различие между философско-критическим и оправдательным подходами заключается в том, что первый ищет сугубо “*естественные причины*” возникновения и воспроизводства религиозного опыта, а второй стремится подтвердить правомерность того *сверхъестественного понимания*, соответственно объяснения, которое дают сами субъекты опыта. Продолжая, мы можем сказать, что приверженцы критического подхода считают свою задачу решенной, а объяснение — исчерпанным, если найдены “естественные причины”. Приверженцы же оправдательного подхода не отрицают действия определенных естественных причин, но считают, что указание на действие естественных причин является указанием лишь на *инструментальные или опосредствующие причины религиозного опыта.*

Прежде чем перейти к непосредственному рассмотрению нашей типологии, отметим, что положительное решение вопроса об эпистемологическом статусе религиозного опыта может восприниматься как аргументация в пользу существования Бога, как своеобразное доказательство существования Бога.

Подобное доказательство можно в принципе представить как непосредственное развертывание аргументации в пользу существования Бога исключительно на основе наличия опыта. Под непосредственным развертыванием аргументации следует понимать не-

посредственное претворение, трансформацию опыта в понятия и концептуализации. Но такую процедуру практически невозможно реализовать. Даже крайние сенсуалисты и эмпиристы, как известно из истории философии, сталкивались с непреодолимыми трудностями в своем стремлении реконструировать таким образом обыденное и научное знание. Но ведь в данном случае речь идет об аргументативном обосновании существования надэмпирической трансцендентной Реальности.

Опора на опыт является принципом построения большинства традиционных доказательств бытия Бога, как мы увидим в процессе анализа философской теологии*. Но там опыт изначально предстает в перспективе определенной концептуальной интерпретации.

Поэтому оправдательная разновидность проблематики религиозного опыта будет состоять в опровержении возможных возражений против утверждений субъектов религиозного опыта о том, что в своем опыте они действительно каким-то образом воспринимают Бога, божественную реальность. Иными словами, речь идет об опровержении возражений против подлинности этого опыта, опровержении сомнений в достоверности такого опыта.

5.2.1. Философскую критику религиозного опыта можно, как уже говорилось, разделить на две основные разновидности. Первая представляет собой определенную конкретизацию общей негативистской позиции по отношению к религии. Вторую разновидность философской критики религиозного опыта образуют аргументы, призванные показать, что религиозный опыт не в состоянии обосновать или оправдать существование божественной реальности.

Обратимся к их рассмотрению.

5.2.1.1. Негативистская критика религиозного опыта стремится показать негативный статус того знания, что содержится в религиозном опыте, показать, что это не знание о какой-то действительно существующей реальности, а фикция. Согласно такой позиции та интерпретация, которую дают своему опыту сами субъекты религиозного опыта, является неверной или ложной.

Приверженцы данных воззрений должны каким-то образом объяснить происхождение такого “иллюзорного” опыта, такого опыта несуществующего объекта. Ведь невозможно отрицать само собы-

*См. Ч. II.

тие религиозного опыта, если о нем говорят те, кто испытал такое событие. В конце концов, вся история религиозной жизни человечества может восприниматься как определенное неисчислимо свидетельство наличия религиозного опыта.

Сторонники радикально-критических воззрений на религиозный опыт ищут сугубо “естественные причины” возникновения и воспроизводства религиозного опыта. Они считают свою задачу решенной, а объяснения — исчерпывающими, если найдены подобные “естественные причины”.

Мы можем назвать объяснения возникновения и воспроизводства религиозного опыта посредством естественных причин “натуралистскими объяснениями”, если при этом исключается и действие каких-то других сверхъестественных причин.

Подобные натуралистские объяснения бывают философского и нефилософского происхождения. Аргументы философского характера образуют часть философской критики религии вообще. (Она станет объектом рассмотрения в соответствующей главе нашей работы.) Существует и многообразная нефилософская критика религии, в рамках которой есть теории, где религиозный опыт объясняется с помощью исключительно социальных и психологических факторов.

5.2.1.2. Второй вид отрицательного решения вопроса об эпистемологическом статусе религиозного опыта не носит радикального характера.

Здесь речь идет о сомнении относительно возможности показать, что религиозный опыт сам по себе способен продуцировать знание. В основу такой позиции может быть положена, на наш взгляд, следующая аргументация.

Религиозный опыт может иметь “свидетельскую ценность” только при условии, что он принципиально отличен от всякой метафизики, в том числе религиозной, что он представляется как сугубо спонтанный, уникальный и независимый способ отношения к бытию или к трансцендентной сфере; только при условии, что религиозный опыт представляет собой некую автономную сферу человеческого опыта, которая определяется только своим реальным или интенциональным объектом, своими имманентными закономерностями и правилами. Только в этом случае религиозный опыт мог бы претендовать и на эпистемологическую автономию.

Апологетическому философскому религиоведению не удалось продемонстрировать автономию религиозного опыта в таком смысле. Соответственно ему не удалось показать, что религиозный опыт правомерно использовать как средство обоснования существования Бога.

5.2.2. Положительное решение этого вопроса возможно только при условии, что религиозный опыт будет признан *единственным источником* содержания религиозного знания, будет признан единственной порождающей инстанцией религиозного знания. Иными словами, в данной сфере окончательное решение может быть только однозначным генетическим решением.

Такой подход является, по существу, воспроизведением применительно к религиозному опыту определенных представлений о когнитивном потенциале опыта вообще.

Попытаемся реконструировать такие представления. Опыт может означать узнавание в самом широком смысле слова, например, “испытать нечто”, узнать что-либо или кого-либо. Опыт может подразумевать совокупный синтезированный итог, результат отдельных знаний (как отдельных опытов). Базисное значение опыта — непосредственное постижение. При этом важнейшей характеристикой опыта является рецептивность, т. е. восприятие чего-то как данности, независимой от деятельности постижения, хотя и опосредованной такой деятельностью.

Выражение “опыт” и его эквиваленты указывают на событие, тот процесс, в ходе которого человеку становятся доступными, т. е. открываются, осознаются и постигаются возможные предметы его познания. Опыт, таким образом, обозначает познанность либо *познаваемость* определенных предметностей. Опыт, далее, предполагает, что эти предметности в своем существовании и в своей определенности независимы от того, станут ли они предметами опыта.

При этом, однако, весь вопрос заключается в том, можно ли реализовать когнитивный потенциал опыта, представляемый таким образом, *без участия* понятийных и концептуальных ресурсов познающего субъекта. Мы уже упоминали о тех трудностях, с которыми сталкиваются сенсуалисты и радикальные эмпиристы даже в случае с обыденным и научным знанием. Трудности связаны с невозможностью сформировать и тем более обосновать знание без использования определенных понятий и аргументов.

Но наличие понятий и аргументов в религиозном опыте вновь возвращает нас к проблеме отношения между событием опыта и наличной в нем интерпретацией. В религиозном опыте практически всегда наличествует интерпретация этого опыта, а значит, однозначно генетическое решение нельзя обосновать. Отсюда и проистекает сомнение в том, что религиозный опыт сам по себе способен продуцировать содержащееся в нем знание. Рассмотренная нами позиция может быть применена и к мистическому опыту. Речь идет о сомнении в том, что можно апеллировать к мистическому опыту как инстанции, способной — как некое “чистое” событие — служить источником того знания, о котором свидетельствуют мистики.

Сами мистики редко воспринимали свой опыт как средство подтверждения существования той реальности, с которой они встречались в опыте. Они, скорее, стремились наставить других на свой путь, путь озарения, путь духовного совершенствования и созерцательной молитвы.

Попытка использовать мистический опыт в качестве свидетельства в пользу существования Бога или как-то иначе понимаемой божественной реальности предпринимается, как правило, не самими мистиками. Это и делают философы.

Стремление использовать мистический опыт в качестве оправдательной инстанции означает прежде всего, что содержание этого опыта, будучи тематизировано, может подтвердить принципиальные доктринальные содержания религиозной традиции. Речь идет о том, что содержание религиозного опыта может подтвердить фундаментальные онтологические представления о высшей, божественной реальности, что включает, разумеется, подтверждение и самого существования этой реальности. Иными словами, следует ли мистический опыт рассматривать как какое-то “чистое” событие, получающее затем определенную вербализацию и интерпретацию, или понятийность, вообще содержание культурно-религиозной традиции изначально, “конститутивно” интегрированы в фактуру опыта и соответственно формируют его.

В последнее время при изучении данной проблематики основной упор делается на то обстоятельство, что интерпретация не является чем-то, следующим за фактом опыта, за определенным мистическим состоянием. Подчеркивается, что интерпретация — это один из основных конституирующих факторов мистического опыта. Кон-

кретно это означает, что дело обстоит не таким образом, что, скажем, мистик-индуист сначала имеет какой-то опыт, а затем описывает, интерпретирует его с помощью языка и символики индуизма. Скорее, сам его опыт является индуистским опытом, т. е. это предобразованный, предвосхищающий индуистский опыт брахмана. Сходным образом нельзя сказать, что христианский мистик сначала испытывает какую-то неидентифицированную реальность, которую он затем именует Богом согласно указаниям своей традиции. Христианские представления уже заранее отчасти сформировали мистический опыт, что делает его специфически христианским мистическим опытом.

Это дает основания говорить о приоритетном значении, формирующих функциях доктринального содержания в мистическом опыте, и использование мистического опыта как инстанции, подтверждающей правомерность этих содержаний, было бы возможно, только если бы удалось показать, что именно опыт как какое-то “чистое” и спонтанное событие порождает это доктринальное содержание.

Следует отметить в заключение, что даже если верна реконструированная здесь позиция и религиозный опыт неправомерно использовать как средство оправдания существования Бога, это не означает какой-либо опасности для христианства или другой теистической религии, ждущейся на богооткровенном слове.

5.3. В ходе предыдущего изложения нам стало ясно, что во многих отношениях ключевой философской проблемой при исследовании и осмыслении религиозного опыта является проблема связи между религиозным опытом и верованием, знанием как идеационным компонентом религии. В конечном счете к ней могут быть возведены почти все основные философские проблемы религиозного опыта.

Религиозный опыт может получить оправдание, может восприниматься как средство подтверждения существования Бога только при условии, что он будет представлен как нечто, спонтанно порождающее те или иные религиозные верования, или как нечто, служащее свидетельской опорой для каких-либо религиозных верований. Разумеется, речь идет в первую очередь о веровании в существование Бога. При этом религиозный опыт может быть при-

знан в качестве средства обоснования существования Бога, если будет аргументированно показано, что этот опыт есть нечто изначальное, не опосредованное уже имеющимся у субъекта верованием в существование Бога.

Как мы видели выше, невыполнимость такого условия ведет к сомнению в когнитивных возможностях религиозного опыта или даже отрицанию таких возможностей. Тем не менее подобные негативные оценки представляются нам несколько поспешными или чрезмерными.

Религиозный опыт может получить оправдание, если его считать источником знания наряду с другими, а не воспринимать как единственный. Нам представляется справедливым утверждение о том, что если принять такую метафизическую систему, как “теизм”, то создаются все условия считать, что значительный класс религиозных опытов является “правдивым”, т. е. соответствует действительности. Принятие этой объяснительной метафизической системы дает прежде всего независимые аргументы в пользу существования объекта, о котором говорит религиозный опыт. В свете этой системы религиозный опыт может получать и естественное, и сверхъестественное объяснение. Наконец, эта система дает набор критериев для различения “подлинных” и “неподлинных” религиозных опытов. Они задаются свойствами высшей реальности, существование которой подтверждает указанная метафизическая система.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

РЕЛИГИОЗНАЯ ВЕРА

Итак, предметную область философии религии как философского религиоведения образует религиозное отношение, являющееся в своей основе отношением человека к Богу, к божественной реальности. В предыдущей главе мы рассмотрели религиозное отношение как “опыт”. В данной главе это отношение предстает как “вера”. При этом вера понимается как средоточие религиозного отношения.

Напомним, что в нашем понимании специфика философии религии как философского религиоведения связана в первую очередь с изучением религиозного отношения как знания о божественной реальности. Рассмотрение религиозного отношения как веры в познавательном аспекте образует проблематику “вера и знание”.

Прежде всего, нам необходимо понять, почему вера в принципе может быть увязана со знанием, почему она может представлять как знание.

Базисная причина заключается в том, что вера как таковая конституируется знанием о том, что “Бог есть”, “Бог существует”, соответственно конституируется определенным знанием о том, каков Бог. В этом фундаментальном смысле вера как таковая есть знание, есть целостное или даже тотальное знание. В этом смысле вера неотделима от содержащегося в ней, конституирующего ее знания.

Но если дело обстоит таким образом, то почему вообще проводится какое-то различие между верой и знанием? Суть в том, что в христианской традиции, восходящей к библейским представлениям о Боге, Бог всегда остается возвышенной и до конца не постижимой реальностью, остается в конечном счете *тайной*. В связи с этим можно гово-

речь о том, что сама проблематика “вера и знание” для *сознания* верующего, как в практическом, так и в теоретическом плане порождается осознанием неполноты своего знания о Боге, осознанием неполноты знания о действительности божественного.

Такое знание есть знание веры о своем объекте. В связи с этим неизбежно появляется определенное имманентное внутреннее различие внутри веры. Повторим, что речь идет о “конститутивном”, т. е. присущем бытию веры различению. Назовем такое различие “морфологическим”. Подчеркнем, что оно не имеет никакого отношения к различению между верой и знанием, которое порождается ситуацией сомнения в существовании Бога, или вообще в принципиальном оспаривании права веры на существование.

Итак, вера неотделима от знания о существовании Бога, знания о божественной реальности. Вера как таковая конституируется этим знанием. В то же время знание образует лишь компонент целостного феномена религиозной веры. Другим компонентом можно считать — при всей условности различения — *отношение* к инкорпорированному в веру знанию.

В силу того, что проанализированное нами внутреннее различие веры есть ее, по существу, бытийная, или онтологическая, характеристика, то всякое теоретическое осмысление веры должно учитывать его. Это относится и к теологическому, и к философскому осмыслению веры. Это же различие создает и определенные условия для демаркации, т. е. разделения философии и теологии*.

Для христианской теологии знание о существовании Бога, получаемое в конечном счете из самовозвещения Бога, из богооткровения, является несомненным и неоспоримым. Вера, соответственно, предстает в теологии как органичное сочетание своих различных моментов. Задача теологии заключается в том, чтобы развернуть свое базисное знание, насколько это возможно (причем развернуть не в последнюю очередь с использованием философии). Неслучайно поэтому теологию называют иногда “верой, развернутой в знание”, называют “знанием веры”, говорят о теологии как о реализации принципа “вера, ищущая разумения” (*fides quaerens intellectum*).

* Отношение между философией и теологией станут объектом специального рассмотрения в Части II и Части IV нашей работы. Здесь же мы ограничимся общими замечаниями, необходимыми в контексте данной главы.

Неслучайно также в истории мысли слово “вера” использовалось для обозначения не только фундаментального знания о существовании Бога, но и для обозначения теологии.

Теология как целое есть по возможности раскрытое и развернутое знание веры, причем знание не только о своем объекте, т. е. божественной реальности, но и знание о внебожественной, мирской реальности.

В то же время вера образует и особую предметную сферу внутри теологии. Эта предметная сфера не связана с каким-то конкретным разделом теологии или конкретной теологической дисциплиной. Речь идет скорее об определенной сквозной тематике, сфокусированной именно на отношении человека к Богу.

Теология в такой тематической определенности в огромной степени определила характер философского осмысления веры. Философская проблематика веры является, как мы увидим, по существу, наследницей определенных моментов теологической мысли.

Для более полного и адекватного понимания философско-религиозной проблематики веры целесообразно поэтому сначала обратиться к рассмотрению соответствующих смысловых компонентов теологической мысли. Понятно, что в контексте данной работы такое обращение будет по необходимости кратким.

§ 1. ВЕРА В ТЕОЛОГИЧЕСКОМ ПОНИМАНИИ

Из сказанного выше явствует, что теологическая проблематика веры может пониматься в широком и в более узком смысле.

Теологическая проблематика веры в широком смысле связана с определением содержания веры, а также самого события и осуществления веры. Это последнее включает в себя и рассмотрение веры как духовного феномена, и практику веры, т. е. практическое осуществление верующим своей веры в миру. Понятно, что теологическая проблематика веры в широком смысле в общем совпадает с проблематикой теологии как таковой; соответственно в тех или иных разделах теологии преимущественное внимание будет уделяться вере как учению, отношению человека к Богу или жизненной практике,

“Вера” в более узком смысле является в христианской теологии фундаментальным понятием, выражающим отношение человека к Богу*. В теологическом понимании это отношение инициировано самим Богом, и теологическое постижение веры исходит прежде всего из объекта веры — Бога. Оно сопряжено со знанием, явленным и выраженным в откровении, т. е. знании о себе, данном человеку Богом.

В то же время инициирование веры Богом не означает, что детерминируются формы ответа человека, соответственно формы проявления веры. В конечном счете этим объясняется в теологическом плане многообразие исторической жизни христианства.

Теологическое осмысление веры осуществляется посредством толкования текста Библии и теологических разработок, относительно независимых от библейского текста. Осмысление веры в теологии не может опереться на какое-то четко определенное однозначное понятие веры, взятое из библейского текста. Разнообразие возможных толкований веры в этом тексте способствовало оформлению разнообразных теологических концепций веры.

При всех взаимовлияниях и совпадениях внутри христианской теологии существуют некоторые устойчивые конфессиональные отличия в понимании веры. Эти отличия определяют и те проблемы, которые получают преимущественное внимание в теологии той или иной конфессии.

Православное богословие осмысляет веру прежде всего как духовное отношение между человеком и Богом. Вера есть достояние человеческого духа, получаемое от Божественного Духа. Это достояние преобразует человека, ведет человека к совершенству. Православное богословие в контексте осмысления веры уделяет преимущественное внимание отношению между естественным и совершенным человеком; между естественной и сверхъестественной верой; отношению между верой и созерцанием.

Католическая теология понимает веру прежде всего как сверхъестественный *Habitus* человека, уже обладающего определенной природой. Соответственно, католическая теология направляет свои усилия на осмысление понимаемой таким образом веры, к фундаментальным способностям человека — разуму, воле, способности к дей-

* Теологическая проблематика веры в этом смысле пересекается с проблематикой теологической антропологии. О теологической антропологии см. Часть III.

ствию. Осмысляя отношения “вера и разум”, “вера и действие”, “вера и воля” и т. п., католическая теология концентрируется по существу на теолого-антропологической проблематике.

Протестантская теология подчеркивает значение божественного действия. Бог как бы заново создает человека, вовлекая его в отношение веры. В связи с этим главенствующее значение приобретают проблемы греховности и праведности; веры и безверия; божественной милости (благодати) и человеческой несвободы; отношения “закона и Евангелия”; отношения между “ветхим” и “новым” человеком.

В многовековых и напряженных усилиях христианской теологии были тематизированы и осмыслены самые различные теоретические и практические моменты христианской веры. При всех различиях в подходах вера предстает как целостное жизненное деяние человека, как жизненная практика, которая опирается на совершенно определенный фундаментальный выбор человека и охватывает все важнейшие стороны его существования. Этот выбор проистекает из осознания существования Бога, из признания того, что сам этот выбор и его последствия есть в конечном счете деяние и дар Бога. Человек может тем или иным образом принимать этот дар, тем или иным способом отвечать на это деяние. В соответствии с теологическими воззрениями, сколь бы разнообразны они ни были, единственно истинным и подлинным ответом будет абсолютное и целостное принятие Божьего дара и деяния в безусловном доверии к Богу. Безусловное доверие к Богу как всесовершенной личности, сотворившей мир и сохраняющей его и человека в бытии, Богу, одарившему человека в откровении знанием о себе самом — вот суть христианско-теологического понимания веры.

§ 2. РЕЛИГИОЗНАЯ ВЕРА В ФИЛОСОФСКОМ ОСМЫСЛЕНИИ

Философское осмысление веры отличается от теологического. Философское осмысление веры может в основном двигаться двумя путями. *Первый* путь — путь философско-атеистической и философско-нигилистической критики религии. Здесь вера, как и религиозное отношение в целом, предстает как “иллюзия”, как “проекция” и т. п. Философский анализ ориентирован на выявление причин появления такой “иллюзии”, “проекции” и т. п.

При таком подходе между философией и теологией не может быть никаких точек соприкосновения, поскольку теология так же, как и вера, изначально воспринимается как нечто иллюзорное или как заблуждение.

Второй путь — это путь нейтрального или оправдательного рассмотрения религиозной веры. Основная особенность таких позиций заключается, если говорить в общем плане, в отвлечении от фундаментального религиозно-теологического представления о том, что вера и в своем возникновении, и в своих главных проявлениях инициируется Богом.

Такое “отвлечение” понимается как своеобразное вынесение указанного представления за скобки, которое создает условия для сосредоточения внимания на вере как собственно “человеческом феномене”, а также оставляет открытой возможность любых выводов.

Итак, с философской точки зрения вера представляется как определенное тотальное проявление жизни человека, как особое экзистенциально-духовное, познавательное и эмоциональное состояние человека, которое соотносится верующими людьми с существованием Бога.

Осмысление проблематики веры в философии религии носит более ограниченный и даже бедный характер по сравнению с многовековой и многообразной теологической рефлексией. В то же время философская проблематика веры является, по существу, nasledницей определенных моментов теологической мысли.

Эти моменты связаны так или иначе с воспроизведением базисной схемы “акт-содержание”. В целостном феномене веры можно провести различие между собственно субъектным моментом и содержанием веры, или ее знанием. Такое различие представляет собой философизацию давней теологической позиции, восходящей к Августину и многократно воспроизводившейся в истории теологической мысли. Рассмотрим последовательно выделенные моменты религиозной веры.

2.1. Для обозначения и определения субъектного и субъективного момента веры, отличающегося от содержательного момента, или “знания веры”, в европейской философской и теологической традиции наиболее часто использовались понятия “акт” и “доверие”. При этом “акт” представляется более формальной характеристикой, чем “доверие”.

Как известно, понятие “акт” в философии имеет очень давнюю и богатую историю, восходящую к античности. В аристотелевско-томистской линии средневековой схоластики, нашедшей продолжение в т. н. “второй схоластике”, а затем и в неосхоластической философии XIX–XX вв., “акт” предстает преимущественно как фундаментальная онтологическая категория, используемая как для философского описания Бога как “чистого акта” (“actus purus”), так и для описания — в сочетании с категорией “потенция” — базисной конструкции всякого небожественного конечного сущего.

В философии Нового времени понятие “акт” используется преимущественно для обозначения целенаправленного (интенционального) отношения субъекта к миру. При этом интендируемое, т. е. то, с чем соотносится акт, может быть и реальной мирской данностью и данностью лишь в сознании. Особенное внимание понятие “акт” получило в феноменологической философии, где оно предстает как неотъемлемый компонент трансцендентального конституирующего сознания, причем во всем многообразии функций этого сознания.

В общем, в современной философии “акт” понимается как ограниченное во времени и качественно определенное, сопровождаемое тем или иным чувством событие в потоке сознания, так или иначе соотносящееся с реальностью.

Мы совершили этот краткий историко-философский экскурс потому, что использование понятия “акт” в философии религии включает в себя практически все исторические коннотации употребления данного понятия.

Характеристика субъектно-субъективного момента веры как “акта” призвана выразить, кроме того, динамизм веры, а также собственно “переживательный”, “опытный” характер веры.

Без религиозного переживания не может быть веры. Религиозное переживание питает и фундирует веру. Вера опирается на религиозный опыт и черпает из него. В силу этого она в свою очередь становится источником в основном религиозных актов. Пребывающий в вере человек способен к религиозному переживанию в совершенно иной мере, чем неверующий. Однако не следует считать, что лишь верующий человек обладает доступом к религиозному опыту. Скорее дело обстоит таким образом, что человек становится верующим посредством внутреннего опыта и переживания. Здесь можно говорить о готовности к вере. Такая готовность сопряжена с

выполнением специфически религиозных условий. Тот, кто обладает благоговением, смирением и любовью, уже расположен к вере. Внутренняя установка такого человека означает готовность к вере.

Итак, в контексте нашего изложения “акт” предстает как преимущественно формальная характеристика субъектного и субъективного момента религиозной веры. В то же время этот момент в философско-религиозной традиции, являющейся в этом отношении продолжением теологической традиции, чаще всего обозначается как “доверие”.

“Доверие” воспринимается в теологической традиции как естественная и адекватная установка по отношению к Богу. Бог, каким его представляют христиане, вызывает полное и безграничное доверие. Идеальной вере присуще доверие, несколько не сомневающееся в доброй воле того, кому доверяют.

Философия религии в общем заимствует понятие “доверие” из теологической традиции. Доверие как характеристика религиозного сознания, как характеристика состояния этого сознания является фактической данностью для философии религии, более того, является ее отправной точкой для дальнейшего анализа религиозной веры.

В собственно философской перспективе “доверие” прежде всего призвано показать характер приверженности базисному знанию, конституирующему веру — знанию о существовании Бога. При этом характер этой приверженности определяется, как это видится философии, эпистемологическим статусом религиозного знания, содержащегося в вере.

2.2. Таким образом, мы можем сказать, что специфика философского изучения и осмысления веры заключается в двух моментах. Во-первых, характер отношения веры к своему объекту, т. е. “доверие” связан со степенью достоверности знания об объекте веры. Во-вторых, философия, в отличие от теологии, соотносится не непосредственно с объектом веры, а со знанием о нем. Это можно выразить и следующим образом. Если в теологии знание о существовании Бога есть фундаментальная данность, то в философии знание о существовании Бога проблематизируется. Знание, заключенное в вере, не воспринимается философией как нечто изначально и безусловно истинное, что лишь подлежит раскрытию и развертыванию.

Одним словом, философия религии стремится определить статус инкорпорированного в веру знания и тем самым определить правомерность доверия к этому знанию, соответственно определить правомерность веры в целом.

Здесь нам необходимо подчеркнуть одно весьма существенное обстоятельство. Проблематизация религиозного знания может осуществляться в различных целях. Это может делаться в интересах определения эпистемологического статуса религиозного знания в его различных формах. Речь идет о задаче, решаемой философско-религиозной эпистемологией, что станет предметом рассмотрения в следующей главе.

В то же время проблематизация религиозного знания может быть ориентирована на решение вопроса о том, *должен ли* “разум” играть какую-либо роль в обосновании системы религиозных верований или это является излишним.

Возможны несколько вариантов ответа на данный вопрос. *Положительный* ответ может представлять в виде *жесткого и умеренного рационализма*, а *отрицательный* — в виде тех или иных форм *фидеизма*. Обратимся к их рассмотрению.

2.2.1. В соответствии с позицией *жесткого рационализма* необходимо обосновать истинность религиозного знания, содержащегося в вере, обосновать истинность системы религиозных верований для того, чтобы оно стало приемлемым для разума. Слово “обосновать” здесь означает следующее: показать истинность того или иного верования таким образом, чтобы это было убедительно с точки зрения “разума”. Только при реализации такого условия можно, если разделять позиции жесткого рационализма, считать приверженность религиозным верованиям, соответственно считать веру в целом чем-то не противоречащим разуму.

Если же система религиозных верований не способна соответствовать высоким требованиям доказательности, которыми мы должны руководствоваться во всех наших верованиях, то разумный человек должен обходиться без религиозных верований.

Основная идея жесткого рационализма была четко сформулирована английским математиком и философом У. К. Клиффордом (1845–1879). В такой формулировке жесткий рационализм обсуждается и в философии религии. “Всегда, везде и для всех будет неправильным верить во что-либо, не имея для этого веских осно-

ваний, — пишет Клиффорд. — Если какой-либо человек придерживается какого-то верования, которое ему внушили в детстве или потом и при этом не допускает или отбрасывает сомнения, возникающие у него по поводу этого верования, а также считает неуместными такие вопросы, на которые нельзя дать ответов, не задев его верования, — то жизнь такого человека является одним долгим прегрешением перед человечеством... Свидетельства в пользу какого-либо учения нельзя подвергнуть одноразовому исследованию и считать вопрос решенным раз и навсегда. Непозволительно подавлять сомнения. Или на них можно ответить с помощью уже проведенного исследования, или это исследование было неполным”.

Зададимся вопросом, а можно ли действительно реализовать замысел жесткого рационализма и показать истинность какой-то системы религиозных верований таким образом, что это будет убедительно для всякого разумного человека? Приверженцы жесткого рационализма считают, что это возможно, и стремятся показать, как это можно сделать.

Мы же полагаем, что в адрес философско-религиозного жесткого рационализма можно выдвинуть возражения как *историческо-го*, так и *философско-эпистемологического* свойства.

К первым, т. е. историческим, относятся ссылки на тот неоспоримый факт, что, несмотря на огромные усилия, предпринимавшиеся теологами и философами в течение многих веков, не удалось выработать такую теологическую или философско-теологическую концепцию, не удалось обосновать такую систему религиозных верований, которая была бы способна убедить и завоевать на свою сторону “всякого разумного человека”.

Даже когда появляется какое-либо построение или предлагается убедительный аргумент, то рано или поздно в них по мере изучения обнаруживают изъяны, которые позволяют отказаться от признания подобного построения или аргумента. Наблюдается движение не столько к какому-то общему согласию, сколько к усилению убеждения в том, что никакие концепции или аргументы искомого жестким рационализмом рода не могут быть убедительными для всех разумных людей.

Следует, однако, оговориться, что подобное отсутствие убедительных для всех и для каждого концепций и аргументов наблюдается не только в случае с системами религиозных верований, но и

применительно ко всем рассуждениям и аргументам, призванным обосновывать метафизические конструкции и “мировоззрения”, т. е. общие всеохватывающие объяснения реальности.

Философско-эпистемологические возражения против жесткого рационализма связаны с многообразными формами демонстрации ограниченности познавательных возможностей разума. Философия утверждает конечность, временность и историчность субъекта и его познавательного потенциала. Подчеркивается предварительность и ревизуемость всякого знания. Познающий разум помещается в разнообразные контексты функционирования, что не только перевертывает классическое отношение между теорией и практикой, но и ставит под сомнение само существование теории, способной давать нейтральные, приемлемые для всех доказательства. В общем, современная философия предпринимала и предпринимает значительные усилия с целью показать принципиальную невозможность абсолютистских притязаний разума.

А ведь философско-религиозный жесткий рационализм в действительности стремится к реализации именно таких притязаний применительно к религиозному знанию. Оговоримся, что сказанное не означает, что сторонники жесткого рационализма предают забвению принцип, в соответствии с которым Бог непостижим полностью и до конца. Речь идет об абсолютистских притязаниях в смысле полной и исчерпывающей доказательности наличных верований.

2.2.2. *Умеренный рационализм* — это воззрение, согласно которому религиозное знание, религиозные верования могут и должны получать обоснование или оправдание несмотря на то, что последовательное и полное доказательное обоснование и подтверждение недостижимо. Кроме того, умеренный рационализм допускает критику религиозных воззрений и даже считает ее желательной, поскольку это может способствовать очищению и укреплению верований и веры в целом. В общем приверженцы умеренного рационализма считают, что задачи обоснования религиозных верований, их оправдания и защиты от критики можно решить. Подобно жесткому рационализму умеренный рационализм рекомендует *использовать* в максимально возможной степени наши рациональные способности при оценке религиозных верований. Это предполагает разработку по возможности самостоятельной аргументации в пользу какой-то данной системы и сопоставление ее с аргументацией, предложенной в пользу альтернативных систем.

В каком-то смысле умеренный рационалист находится в более открытой, уязвимой позиции, чем фидеист или приверженец жесткого рационализма. В отличие от фидеиста, умеренный рационалист берет на себя обязательство осуществлять рациональное исследование религиозных верований. А фидеист совершает “прыжок в веру”, а затем может не обращать внимания на вопросы, связанные с рациональным оправданием верований.

В то же время у умеренного рационалиста, в отличие от приверженца жесткого рационализма, нет гарантии того, что ему удастся убедительно обосновать свои позиции и показать ошибочность других позиций. Таким образом, умеренный рационалист никогда не оказывается в такой ситуации, когда он может решить, что дискуссия относительно истинности и обоснованности его религиозных верований достигла своего завершения.

2.2.3. *Фидеизм* (от лат. *fides* — вера) получал весьма разнообразные определения. Мы определим его как воззрение, в соответствии с которым содержащееся в вере знание, в первую очередь верование в существование Бога как сердцевина этого знания, не нуждается в каких-либо обоснованиях посредством рациональной аргументации.

На наш взгляд, такое определение является преимущественно философским, и его можно в определенной мере отделить от теологических воззрений на фидеизм, согласно которым вера должна определяться исключительно авторитетом божественного откровения, содержащегося в священных текстах или авторитетом какой-то вероисповедной традиции.

Обращаясь к истории, мы можем квалифицировать как в общем фидеистские взгляды многих известных мыслителей — таких, как, например, Г. Гаманн (1730—1788). Значительные усилия по разработке фидеистских воззрений предпринимались в XIX в. В значительной мере фидеистскими по своему характеру были взгляды датского мыслителя С. Кьеркегора (1813—1855). В теологии прошлого столетия фидеизм представлен достаточно широко, причем его трудно увязать с каким-либо одним направлением или школой. С определенной условностью можно говорить о преобладании французской мысли — как католической (Л. Ботан, Ф. Ирбе, А. Боннети), так и протестантской (“символофидеизм” как проведение базисного принципа “только верой”). Это обстоятельство объясняется, прежде всего, реакцией на рационализм Просвещения, мощно

проникавший и в теологическую мысль. Вообще же теологический фидеизм прошлого и нынешнего столетий нередко принимал открыто антирационалистскую форму. В нашем столетии теологический фидеизм увязывается с различными видами фундаментализма и “позитивизма откровения”.

Итак, вернемся к нашему определению и посмотрим, каким образом может реализовываться философский фидеизм. Напомним, что философско-религиозный фидеизм связан, прежде всего, с проблематикой отношений между верой как “состоянием” и знанием веры, т. е. ее содержательно-когнитивным компонентом. Если говорить строго, сама проблематика фидеизма в ее современных формах возникает в условиях, когда появляется сомнение в статусе, в “разумности” содержательно-когнитивного компонента веры, прежде всего конституирующего веру верования в Бога. Другими словами, данная проблематика возникает, когда появляются и осознаются “негативные свидетельства” против веры и возникает потребность в выработке определенной защитной стратегии.

Философские варианты фидеизма. 1) Укажем прежде всего на тот, где провозглашается необходимость сохранения и поддержания веры даже в условиях, когда содержащееся в вере знание вызывает сомнения. В соответствии с такой версией фидеизма следует преодолевать свои сомнения посредством волевого усилия и “экзистенциальной устремленности”. В итоге таких усилий могут быть преодолены сомнения и “знание веры” представляется как достоверное.

2) Другая разновидность философского фидеизма связана с воззрением, согласно которому религиозные верования не должны подвергаться проверке или оценке посредством разума. Такое воззрение не является отрицанием разума и его возможностей. Выделим два вида данной разновидности философского фидеизма.

а) Первый проистекает из представлений о *надразумной, супра-рациональной* природе религиозного знания, которое в силу такой своей природы просто не может быть ни обосновано, ни поколеблено усилиями разума.

Человек в вере “выходит за пределы” того, что может быть доказано или рационально гарантировано, и такое “выхожение” является существенным элементом веры.

б) Второй вид заключается в указании на независимость религиозных верований от притязаний разума в силу их “базисности”.

Религиозные верования являются настолько базисными, что нет ничего более базисного, посредством чего мы могли бы их доказать.

В соответствии с такой позицией наиболее фундаментальные предположения заключены в самой системе религиозных верований. Религиозная вера сама есть основание жизни верующего человека. Но если дело обстоит таким образом, то идея о проверке или оценке веры посредством каких-то внешних, рациональных стандартов является заблуждением. Поэтому фидеист не видит никакой проблемы в отсутствии доказательств.

3) Наконец, фидеизм может опираться на аргументацию, взятую из традиции философского скептицизма. Эта аргументация, подрывая притязания разума как такового, ставит под сомнение его право выступать в качестве судьи по отношению к религиозному знанию. Тем самым скептицизм оказывает ценную услугу вере, поскольку указывает на то, что она не может зависеть от рассуждений. Скептицизм, как утверждается, выявляет безосновательность наших фундаментальных светских “верований”, исходя из которых многие отвергают веру.

Но вряд ли можно считать убедительным такой союз скептицизма и фидеизма. Вера заключается в верованиях относительно трансцендентных реальностей или, по крайней мере, предполагает их, в то время как скептик подвергает сомнению даже наши повседневные верования. Верующие ценят веру как источник надежности и уверенности, а скептицизм предлагает только отказ от суждения и сомнения.

Вообще представляется, что в современных условиях, когда базисные религиозные символы и воззрения не обладают безусловной значимостью в социальной и культурной жизни, а также подвергаются сомнению, подчас радикальному, в теоретическом плане, фидеистская установка не может обладать прочной и длительной эффективностью.

Выводы

Предметом рассмотрения в данной главе стала религиозная вера как средоточие религиозного отношения. Мы отделили теологическое осмысление веры от собственно философского и охарактеризо-

вали специфику соответственно теологического и философского изучения и осмысления религиозной веры.

В своем анализе мы исходили из присущего вере, конституирующего ее сочетание субъективного момента, или веры как “состояния” и объектного, или когнитивного содержательного момента. Ядром последнего является верование в бытие Бога.

Субъектно-субъективный момент веры был квалифицирован как “акт” и “доверие”, что позволило представить веру как динамичное и осознанное интенсивное состояние, доверительно центрированное на божественной реальности.

Если для теологии существование Бога является несомненной исходной данностью, то философия религии проблематизирует существование Бога. Проблематизация заключается не в сомнении, а в том, что существование Бога предстает как *знание* о существовании Бога, а не как данность.

Проблематизация знания, инкорпорированного в веру, создает условия для постановки философского вопроса о том, чем должна определяться приверженность этому знанию. Другими словами, это вопрос о том, должны ли религиозные верования быть обоснованы или оправданы посредством разума для того, чтобы приверженность этим верованиям также была разумной и оправданной.

Мы рассмотрели возможные ответы на такой вопрос с позиций жесткого и умеренного рационализма, а также с позиций философского фидеизма. В результате нашего анализа можно сделать вывод о том, что ни один из философских подходов к религиозному знанию, содержащемуся в вере, не способен наделить это знание безусловным статусом и соответственно “снять”, если говорить строго, проблематизацию религиозного знания. А это значит, что приверженность веры содержащемуся в ней знанию не может — если исходить из логики философского анализа — носить безусловного или абсолютного характера. Проблематизация знания веры ведет к проблематизации веры как состояния, как установки доверия. По существу, последовательно проведенный философский анализ элиминирует свой объект, поскольку вера, если судить по парадигматическим образцам, данным библейским текстом и жизнью религиозного сообщества, по самому своему базисному характеру является чем-то безусловным.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ ЯЗЫКА РЕЛИГИИ И ЭПИСТЕМОЛОГИЯ РЕЛИГИОЗНОГО ЗНАНИЯ

§ 1. СООТНОШЕНИЕ ЛИНГВИСТИЧЕСКОГО И ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ В ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ

Религиозное отношение, образующее, в соответствии с нашим подходом, область философии религии как философского религиоведения, является и познавательным отношением. Более того, познавательный, или когнитивный, аспект религиозного отношения является основообразующим для этого отношения в целом, поскольку всякое религиозное знание есть, прежде всего, знание “Бог есть”, “Бог существует”. Религиозное отношение в форме опыта, поклонения, молитвы и т. п. соотносится с этим знанием. Поэтому мы вправе вновь сказать, что религиозное знание в таком виде конституирует религиозное отношение. В сосредоточении внимания именно на этом аспекте религиозного отношения можно видеть специфику философского религиоведения. Это можно выразить и так, что главенствующей темой философии религии в ее религиоведческой форме является изучение и осмысление статуса и функционирования религиозного знания.

А знание находит выражение в языке. Разумеется выражение знания является далеко не единственной функцией языка. Религиозный язык используется не столько для прямого выражения знания, провозглашения верований, сколько для реализации многообразных специфически религиозных жизнепроявлений, прежде всего таких, как молитва и богослужение. В то же время различные спосо-

бы религиозного использования языка базируются на наличных верованиях или предполагают их. К примеру, поклонение Богу предполагает, что есть такое существо, как Бог, и что он достоин нашего обожания и преданности, а обращение к Богу с просьбами предполагает, что Бог действительно слышит и отвечает на молитву и т. д.

Верования получают выражение в форме *утверждений* или *высказываний*. Понимание языка, которым выражаются различные верования, имеет ключевое значение для полного понимания самих верований, а также является прологом к дальнейшим философским исследованиям и условием такого исследования.

1.1. Современная философия выявила многообразнейшие взаимоотношения между языком и собственно познавательной деятельностью человека. Во многом в силу этого обстоятельства философия языка становится одной из господствующих парадигм философии XX века. Этот процесс в числе прочего означает, что вопрос об условиях возможности надежного познания нередко трансформируется и уточняется как вопрос об условиях intersubjectively значимых высказываний о мире. Это предполагает радикализацию традиционной критики познания, поскольку вопрос об истинности суждений предваряется теперь вопросом об их значении или смысле.

Общие причины и характеристики лингвистического поворота в современной философии в той или иной форме воспроизводятся и в философии религии. В ней давно оформилось течение, объединяющим, конституирующим моментом которого является выбор языка религии в качестве основного объекта исследования. Это течение в философской литературе чаще всего обозначается как “аналитическая философия религии”.

Появление аналитической философии религии как разновидности аналитического направления в философии было как бы подготовлено начальной историей этого направления. Оно зародилось в Англии в начале нашего столетия главным образом как своеобразная реакция на краткий расцвет английского абсолютного идеализма (наиболее известны Ф. Брэдли, Б. Бозанкет и Дж. Мак-Таггарт). Его основной темой стала тема абсолюта. Философская концептуализация одной из ключевых метафизических проблем предполагала и определение взаимоотношений с теологией. Таким образом, британский идеализм второй половины девятнадцатого и начала двад-

цатого столетия был нерасторжимо связан с метафизической и теологической проблематикой. Аналитическое движение, оформлявшееся и как реакция на эту разновидность идеализма, не могло поэтому не обратиться к философско-религиозной проблематике.

Обозначение “аналитическая философия” может относиться, особенно в настоящее время, к довольно широкому кругу явлений в философии. В данной работе выражение “аналитическая философия религии” используется применительно ко всей совокупности разнообразных философских работ, которые сфокусированы преимущественно или исключительно на изучении языка религии, прежде всего на проблематике значения, или смысловой проблематике этого языка. В основу такого понимания аналитической философии религии положено как представление о “лингвистическом повороте” применительно к философии религии, так и понятие “философского анализа” во всем многообразии его современных форм. Подобное представление о границах и функциях аналитического подхода лежит в основе современной исследовательской практики при философском изучении религиозного языка.

Специфика аналитической философии религии состоит в том, что она ограничивается исследованием религиозного языка и не занимается описанием или концептуализацией какой-то сверхъестественной реальности. Иными словами, аналитическая философия религии не обращается непосредственно ни к исследованию, ни к конструированию объекта религии.

Важно уяснить следующее обстоятельство. Сосредоточение внимания на религиозном языке не воспринимается представителями аналитической философии религии как концентрация исследовательского интереса лишь на одном, пусть и чрезвычайно важном, аспекте сложного и многогранного объекта. Анализ языка религии понимается, по сути, как исследование феномена религии в целом.

Язык религии в широком смысле слова — это все языковые компоненты, используемые в религиозной теории и практике. Как правило, объектом философского исследования становится лишь языковое выражение фундаментальных вероучительных положений — “верования” — чаще всего христианской традиции.

В рамках философии религии идут споры о том, следует ли под языком религии понимать какой-то особый “религиозный язык” или “религиозное использование языка”. В настоящее время в об-

щем преобладание получает точка зрения, четко сформулированная Питером Донованом. Донован признает, что можно говорить и о религиозном использовании языка, и о религиозном языке. “Но лучше, — считает он, — выражение “религиозный” использовать не как прилагательное, обозначающее определенный вид языка, а как наречие, т. е. указывая способ, каким заставляют работать язык”⁸.

Ключевой проблемой аналитической философии религии стала проблема смысла языка религии. Эта проблема в общем, а не только применительно к языку религии заключается в указании критериев осмысленности языковых выражений, в выявлении соотношения осмысленного и бессмысленного, осмысленного и истинного или ложного.

Постановка проблемы значения или смысла языка религии означает для аналитической философии религии, по существу, постановку проблемы “смысла религии”, поскольку сердцевину религии образуют верования, носящие форму высказываний. Разумеется, речь идет прежде всего о высказывании, выражающем верование “Бог существует”, а также о других, нерасторжимо связанных с этим высказываниях-верованиях. Соответственно анализ смысла таких высказываний есть анализ смысла религии.

Именно в процессе анализа смысла религиозных высказываний, в первую очередь тех, что выражают верования, аналитическая философия религии смыкается с философско-эпистемологическим исследованием религиозных верований. Нередко поэтому в настоящее время выражение “аналитическая философия религии” применяется и для обозначения эпистемологического анализа религии. С нашей точки зрения, эти подходы различны, хотя и очень близки во многих случаях. Эту ситуацию наиболее целесообразно охарактеризовать как “континуум” между аналитической философией религии и философско-эпистемологическим анализом религии.

1.2. Эпистемология (гносеология, теория познания, критика познания) является философской дисциплиной, изучающей происхождение, возможности и границы человеческого познания, а также условия обоснованности, надежности и истинности знания. Стремление осмыслить природу познавательной деятельности и знания в той или иной форме всегда присутствует в философии.

В то же время оформление эпистемологии в качестве самостоятельной области философского знания предполагает отчетливое осознание различия между познающим субъектом и познаваемым объектом. Четкая тематизация данного различия в европейской философии Нового времени и привела к выделению эпистемологии в отдельную философскую дисциплину. Более того, в нововременной философии эпистемологическая проблематика нередко воспринималась как главенствующая.

Проблемы обоснования, оправдания и рациональности религиозных верований, т. е. проблемы, являющиеся философско-эпистемологическими, давно находятся в фокусе идейных споров вокруг религии. И это неудивительно, поскольку в рамках культуры, ориентированной на определенные стандарты в постижении мира и организации социальной жизни, неизбежна постановка вопроса о соответствии этим стандартам всех видов духовной, интеллектуальной и практической деятельности. Вследствие целого ряда исторических факторов вопрос о соответствии религии определенным утвердившимся стандартам рациональности всегда был особенно острым для европейской культуры.

Философско-эпистемологический анализ религиозных верований отражает в первую очередь определенную проблематическую ситуацию религии. Проблематическая ситуация в данном случае выступает как ситуация сомнения в рациональности и истинности религиозных положений. Разумеется, философские сомнения относительно религии всегда так или иначе связаны с “практическим сомнением”. В нынешних условиях эта связь особенно очевидна. При этом в отличие от прошлого не столько философское сомнение определяет практическое, сколько наоборот.

Философы религии в большинстве своем исходят из того, что эпистемология религиозного знания, религиозных верований образует часть или аспект общей философской эпистемологии. Ничто, за исключением примеров (т. е. приложений), по их мнению, не может отличить эпистемологию религии от эпистемологии как таковой. Эпистемология религии есть всего лишь эпистемология в применении к религии.

Общий принцип философско-эпистемологического исследования религии заключается в том, что всякое религиозное знание должно становиться объектом философского анализа наряду с любым другим видом знания.

1.2.1. В соответствии с избранным нами методологическим подходом к проблематике философии религии систематическое рассмотрение той или иной тематической области должно предвостановляться рассмотрением содержательных и методологических различий в осмыслении соответствующей тематики между теологией христианских конфессий и философией религии. В то же время мы стремимся указать и на области схождения и взаимодействия между ними. Это особенно важно в историческом плане, поскольку значительный сегмент и своей проблематики, и способов ее осмысления философия религии как философское религиоведение получает именно от теологии.

Религиозное знание как теологическое знание разрабатывается и функционирует в виде многодисциплинарного комплекса, существование которого насчитывает многие столетия. Теологическое знание в рамках самой теологии подвергается многообразной рефлексии в плане осмысления используемых методов, т. е. источников и ресурсов создания теологического знания, обоснования его теоретической надежности и т. п. Разумеется, такая рефлексия принимает различные формы применительно к, скажем, экзегетическим и систематическим разделам теологии. Важно то, что существует такой вид теологической деятельности.

Теологическая рефлексия по поводу теологического знания, или теологическая саморефлексия, образует, по существу, *функциональный коррелят или аналог* философско-религиозной эпистемологии. А в некоторых случаях, например, в современной англо-американской философии религии между теологической саморефлексией и философской эпистемологией зачастую невозможно провести четкие различия. Тем не менее различия, причем весьма существенные, между ними существуют. Это очевидно и в систематическом, и в историческом плане, о чем свидетельствует многовековая история взаимоотношений теологии и философии религии. В качестве обоснования можно сослаться, в частности, на то обстоятельство, что философская критика религии чаще всего принимала форму именно критики религиозного знания, критики системы религиозных верований.

Теологический аналог философско-религиозной эпистемологии (назовем его “*метатеологией*”) в некоторых своих моментах станет объектом рассмотрения в контексте общего анализа теологии. Здесь же нам нужно кратко определить, в чем же отличие эпистемологии в философском религиоведении от того, что было только что на-

звано "метатеологией". Основное отличие задается общими принципами теологического рассуждения, важнейшими из которых являются признание существования Бога в качестве неоспоримой и безусловной исходной данности, признание, соответственно, содержания Библии в качестве нормативного источника знания и т. д. Кроме того, метатеологическая рефлексия занимается в первую очередь условиями продуцирования теологического знания, а также принципами, на которых базируется теологическое рассуждение, прежде всего догматико-теологическое рассуждение. Речь идет, таким образом, и о методологических функциях метатеологии. А эти функции заключаются прежде всего в том, чтобы внести методическую строгость и ясность в построения систематической теологии, определить критерии оценки этих построений. Метатеология в указанном смысле стремится главным образом к показу того, что теология во многих своих аспектах соответствует принятым стандартам академической теоретической деятельности.

Философско-религиозная эпистемология, естественно, определяется, прежде всего, принципами философского исследования, о которых мы говорили, в частности, при рассмотрении общего характера философии религии как философского религиоведения. Далее, особенность философско-религиозной эпистемологии заключается в стремлении установить эпистемологический статус наличного знания, в первую очередь, знания в виде базисных религиозных верований.

В то же время правомерно говорить о наличии общей предметной области у метатеологии и философско-религиозной эпистемологии. Дело в том, что религиозные верования, являющиеся, как подчеркивалось, преимущественным объектом современного философского религиоведения, в основе суть теологические утверждения. Эти утверждения, правда, представляют собой значительно упрощенный и сокращенный вариант сложного и разнообразного теологического рассуждения, его исходного содержания и результатов. Как бы там ни было, верования в том виде, в каком их берет современное философское религиоведение, являются по существу теологическими утверждениями.

1.3. Итак, мы дали общую характеристику философско-лингвистического исследования, или аналитической философии религии, а также философско-религиозной эпистемологии.

Нам необходимо теперь установить соотношение между этими двумя важнейшими видами философии религии как философского религиоведения. Прежде всего, вновь подчеркнем то обстоятельство, что философско-религиозное эпистемологическое исследование составляет континуум с философско-религиозным лингвистическим исследованием. Основная задача лингвистического исследования, а именно изучение значения, или смысла религиозного языка, логически предшествует основным задачам эпистемологического исследования. В тех случаях, когда эпистемологическое исследование сопряжено с анализом языка, лингвистическое исследование носит инструментальный характер, т. е. подчинено эпистемологическим задачам.

Сделаем, далее, вывод о том, что рассматриваемые виды философско-религиозного исследования решают, по существу, общую задачу, которая заключается в установлении эпистемологического статуса религиозного знания, прежде всего того, что выражено в религиозных верованиях. Такая философско-религиозная задача состоит в критике, подтверждении или оправдании религиозного знания в его притязаниях на истинность. Определение эпистемологического статуса осуществляется или через полагание религиозного знания в качестве основного, если не единственного стандарта знания, или через указание на его отношение к другим видам знания, полагаясь в качестве эпистемологического стандарта. Применительно к христианской и постхристианской эпохе можно с определенной долей условности говорить об историческом чередовании указанных позиций.

Уже сейчас отметим одно очень важное обстоятельство. В качестве стандарта разумности в современной философии религии берется не разум в его абсолютности, мощи и возвышенности, т. е. не как некая потенция, а различные формы рациональности, какими они фигурируют и функционируют в культуре и обществе.

Суть современной ситуации заключается как раз в том, что определение эпистемологического статуса религиозного знания, прежде всего знания в виде религиозных верований, осуществляется главным образом посредством его сопоставления с другими видами знания и другими формами использования языка, условно принимаемыми за эпистемологический стандарт.

§ 2. ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЙ СТАТУС РЕЛИГИОЗНОГО ЗНАНИЯ

Исследование языка религии и эпистемологический анализ религиозного знания (прежде всего религиозных верований) образуют, повторим, определенный континуум в философии религии. Мы можем выразиться и таким образом, что философско-лингвистическое и собственно эпистемологическое исследование представляют собой два момента или два аспекта общей задачи — а именно установления эпистемологического статуса религиозного знания.

Установление статуса религиозных верований в философско-религиозной эпистемологии означает, прежде всего, проверку оправданности и надежности, правомерности этого знания посредством апелляции к свидетельствам и аргументативному рассуждению. Исследование характера значения, или смысла высказываний, в которых выражено религиозное знание, а также определение свидетельской базы, на которую опирается это знание, — вот основные способы установления эпистемологического статуса знания в философско-религиозной эпистемологии. Если же речь идет о знании, имеющем развернутую форму, то здесь нужно обратиться к рассмотрению характера дискурсивности этого знания, т. е. характера используемой аргументации.

Здесь целесообразно подчеркнуть, что в данной работе мы не проводим различия между религиозным знанием и религиозными верованиями и воспринимаем верования просто как религиозное знание в сжатой или конденсированной форме. В первую очередь это относится к знанию, выраженному в виде верования “Бог есть”, “Бог существует”. А напомнить об этом целесообразно потому, что различие и разведение верования, даже истинного, и знания играет весьма важную роль в общей философской эпистемологии, специфической частью которой можно считать философско-религиозную эпистемологию.

Кроме того, будет нелишним напомнить об указанных выше определенных различиях, которые мы проводим между философско-религиозным эпистемологическим исследованием и метатеологической рефлексией.

2.1. Исследование проблематики значения, или смысла языка религии, и в логическом, и в историческом плане во многом определили характер осмысления и собственно эпистемологической проблемати-

ки. В логическом — потому, что неопозитивистское, или логико-позитивистское отрицание смысла в теологических утверждениях (а именно они выражают религиозное знание), по существу делает ненужным всякое дальнейшее обсуждение проблемы эпистемологического статуса этих утверждений. Именно поэтому мы назовем логико-позитивистские позиции “*антитеологическим эмпиризмом*”. В историческом плане потому, что лингвистические разработки, прежде всего разработки проблемы значения, или смысла религиозных высказываний, в общем предшествовали по времени современным исследованиям в области философско-религиозной эпистемологии. В особенной мере это относится к логико-позитивистским работам. Поэтому представляется целесообразным в качестве первоочередной задачи предложить историческую реконструкцию характера разработки лингвистической проблематики в философии религии.

Такая реконструкция базируется на анализе проблематики значения, или смысла религиозных высказываний. Эта проблематика является ключевой в философско-лингвистическом изучении религии. Кроме того, именно при изучении значения, или смысла религиозных высказываний (в первую очередь — верований), лингвистическая философия религии смыкается с философско-эпистемологическим исследованием. Определение *проблемы смысла* как ключевой при исследовании языка религии создает возможности как для типологического, так и для исторического членения аналитической философии религии.

Первый тип (и соответственно определенный этап истории этой разновидности философии религии) связан с попытками выработать некий фактуальный критерий смысла религиозных высказываний, который позволил бы жестко и априорно показать бессмысленность или по крайней мере нонкогнитивность религиозных высказываний, прежде всего теологических утверждений.

Второй тип (а также второй этап истории) связывается с теми философскими подходами к языку религии, которые формировались как реакция на поиски жесткого смыслового критерия.

Оба типа можно рассматривать соответственно как *критический* и как *оправдательный* аспекты и этапы лингвистической философии религии. Первый тип наиболее полно и наглядно воплощен в логико-позитивистском подходе к смыслу, а логико-позитивистское отрицание осмысленности религиозного языка представляет со-

бой самую радикальную критику религии в современной философии. Понятно, что это не могло не привести к появлению различных оправдательных концепций как в философии, так и в теологии.

Предложенная здесь типологизация аналитической философии религии несколько отличается от обычных. Эти последние воспроизводят принятое членение аналитической философии вообще применительно к аналитической философии религии. Соответственно аналитическая философия религии членится на философию религии логического атомизма, логического позитивизма и на философию религии на основе обыденного языка или на основе философии позднего Л. Витгенштейна. Иногда это деление делают более дробным за счет введения, например, философии религии критического рационализма. Используемая нами типология по существу сохраняет обычную, но в то же время укрупняет ее. Сделано это прежде всего с целью оттенить сердцевинную проблематику анализа языка в философии религии.

Период наибольшей действенности основных позиций аналитической философии религии в их классической форме позади. Тем не менее они постоянно воспроизводятся как в первоначальном, так и в модифицированном виде. При этом зачастую основные подходы аналитической философии религии вступают в те или иные комбинации.

2.1.1. Попытаемся кратко резюмировать логико-позитивистские философско-религиозные позиции*.

В логическом позитивизме критерий смысла был призван устанавливать, является ли какое-либо высказывание, претендующее быть фактуальным, действительно фактуальным, т. е. высказыванием о каком-то положении дел в реальном мире. Такое высказывание должно быть эмпирически проверяемым, т. е. как минимум в принципе верифицируемым или в принципе фальсифицируемым. При этом неопозитивисты считают, что эмпирическая проверяемость является не только достаточным, но и необходимым условием фактуального значения высказывания.

Итак, суть философско-религиозных воззрений неопозитивизма. *Высказывания, выражающие теистические верования, не являются*

* Более детальный анализ этих позиций содержится в Гл. пятой, посвященной философской критике религии.

ся подлинными фактуальными высказываниями, равно как не являются аналитическими высказываниями. Они не могут быть ни верифицированы, ни фальсифицированы, поскольку нельзя сделать эмпирические наблюдения, верифицирующие или фальсифицирующие существование или несуществование какой-либо трансцендентной сущности.

Поскольку утверждение о существовании Бога невозможно проверить эмпирически, то очевидно не выполняется необходимое условие фактуального высказывания. Утверждение о существовании Бога не является поэтому подлинным фактуальным утверждением. Но ведь верующие считают, что когда они говорят о существовании Бога, то имеют в виду или утверждают определенный факт. Неопозитивисты приходят таким образом к выводу о неизбежной внутренней противоречивости и бессмысленности религиозных высказываний.

Фактуальная теория смысла сохраняет определенные позиции в современной философии религии. Тем не менее она уже не играет столь заметной роли, как прежде. Основная причина, почему эта теория отодвинулась на периферию философско-религиозных дискуссий, заключается в том, что неопозитивистам так и не удалось сформулировать критерий фактуального значения таким образом, чтобы он мог действительно служить средством демаркации между осмысленными высказываниями науки и здравого смысла, с одной стороны, и бессмысленными метафизическими высказываниями — с другой. Антиметафизическая программа неопозитивизма, заключающаяся в демонстрации полной бессмысленности метафизики, осталась по существу нереализованной. Это имело, как мы увидим, самые непосредственные последствия для философии религии.

Мощный критический потенциал антитеологического эмпиризма нес огромную угрозу религии. Последняя представляла уже не как объект идейных споров, а как нечто просто бессмысленное. Даже в тех случаях, когда неопозитивисты признавали правомерность религии как жизненной позиции и эмоциональной установки, они были непримиримы в отрицании правомерности религии как определенного знания о действительности. На деле это означало совершенно отчетливое отрицание возможности всерьез обсуждать существование Бога.

Кроме того, указание на отсутствие познавательного смысла в языке религии зачастую воспринималось как свидетельство того, что религия во все большей степени отодвигается на периферию культуры.

Понятно, что подобная угроза религии со стороны философии вызвала к жизни интенсивные и разнообразные философско-апологетические поиски. Поскольку основным средством философской атаки на религию стала определенная теория смысла языка религии, то эти поиски велись именно в сфере проблематики смысла религиозного языка.

2.1.2. Можно вычленить две основные позиции, два основных варианта философско-апологетического ответа на “неопозитивистский вызов”. *Первый* вариант заключается в том, чтобы признать неопозитивистскую теорию смысла, но при этом так реинтерпретировать смысл религиозных высказываний, чтобы показать неприменимость указанной теории к религиозному языку. *Второй* вариант связан с попытками вообще отказаться от неопозитивистской теории смысла и найти какую-либо альтернативу.

2.2. В философии религии было предложено множество вариантов оценки эпистемологического статуса религиозного знания, прежде всего того, что выражено в религиозных верованиях. В связи с этим наша задача заключается в том, чтобы предложить какую-то типологию этих многообразных оценок.

Типология должна базироваться на тех или иных критериях. Основные критерии, которые мы предлагаем – “фактуальность” и “автономия”. Как мы только что видели, в основе логико-позитивистских позиций, полагающих начало лингвистическим разработкам в современной философии религии, лежит ориентация на проверку фактуальности значения религиозных утверждений. А дальнейшие философско-лингвистические исследования в области философии религии, особенно оправдательного плана, были в конечном счете нацелены на автономизацию значения, или смысла религиозных утверждений.

Термин “фактуальный” мы используем как совокупное обозначение тех философско-эпистемологических воззрений, где не ставятся под сомнение принципиальные возможности человеческого познания. Разумеется, эпистемологические позиции, образующие данный вид понимания характера религиозного знания, совсем не предполагают, что религиозные верования или догматические рассуждения во всем уподобляются тем способам человеческого познания и тем формам знания, что явно или неявно принимаются за эпистемологический стандарт.

Между религиозным знанием и всеми прочими видами человеческого знания остается принципиальное различие по предмету. Сердцевину религиозного знания образует верование в существование Бога, который, в соответствии с ортодоксальной традицией, никогда, ни при каких человеческих познавательных усилиях не может быть постигнут до конца. Он всегда останется высокой и непроницаемо глубокой тайной. Это принципиально важное обстоятельство неизбежно определяет и все остальное религиозное знание.

Термин “автономный” призван обозначить характер приобретения “свидетельской базы” для религиозных верований. Речь идет прежде всего о том, опираются ли религиозные верования на какие-то данные, находящиеся вне или внутри религиозной сферы.

Итак, мы выделяем следующие типы оценки эпистемологического статуса религиозных утверждений: 1) фактуальный; 2) когнитивистско-автономный; 3) функционалистский.

Наш анализ эпистемологической проблематики в философии религии как философском религиоведении будет теснейшим образом сопряжен с анализом философско-религиозной лингвистической проблематики. Напомним, что рассмотрение лингвистической проблематики так или иначе центрируется на проблеме значения, или смысла языка религии, а собственно эпистемологическая – на проблеме истинности религиозного знания, главным образом в форме верований.

2.2.1. Первая позиция состоит в утверждении о том, что религиозные верования воплощают *фактуальное знание*, соотношенное с предметностью особого рода. Это знание о Боге, об определенной “сверхъестественной действительности”, а также знание об “естественной действительности” – природной, социально-исторической, индивидуально-человеческой – как она определяется “сверхъестественной действительностью”.

Такую позицию мы можем назвать “когнитивистской” в строгом смысле слова. Важнейшей характеристикой такой позиции является представление о том, что религиозное знание, выраженное в догмах, рассуждениях, конденсированное в верованиях, соответствует принятым в культуре эпистемологическим стандартам, причем применительно как к “готовому знанию”, так и к процедурам его приобретения.

Как и всякая философско-эпистемологическая позиция, данная является рефлексом определенной познавательной практики. Рас-

сма­три­вае­мые воз­зре­ния скор­ре­ли­ро­ва­ны с прак­ти­кой фи­ло­соф­ской те­о­ло­гии, осо­бен­но та­ко­го ее тра­ди­ци­он­но­го ви­да, как “ес­те­ствен­ная те­о­ло­гия”, а так­же с прак­ти­кой в рам­ках “соб­ствен­но те­о­ло­гии”. В пер­вом слу­чае фак­ту­аль­ной ос­но­вой слу­жат “фак­ти­че­ские дан­но­сти” при­род­но-кос­ми­че­ской, со­ци­аль­но-ис­то­ри­че­ской и ин­ди­ви­ду­аль­ной че­ло­ве­че­ской жи­зни. Стра­те­гия, ле­жа­щая в ос­но­ве тра­ди­ции ес­те­ствен­ной те­о­ло­гии, со­сто­ит в стрем­ле­нии по­ста­вить ве­ру на на­деж­ную ин­тел­лек­ту­аль­ную ос­но­ву. Ее сущ­е­ство за­клю­ча­ет­ся в на­хож­де­нии на­деж­ных опы­тных и ин­тел­лек­ту­аль­но-ра­ци­о­наль­ных сви­де­тельств в поль­зу те­и­зма. Во вто­ром — та­ко­го ос­но­вой слу­жат по­зи­тив­ные дан­но­сти бо­же­ствен­но­го от­кро­ве­ния, за­пе­чат­лен­но­го в би­блей­ском тек­сте. И в том, и в дру­гом слу­чае опи­ра­ю­ще­е­ся на фак­ту­аль­ные дан­но­сти рас­суж­де­ние раз­вер­ты­ва­ет­ся, как по­ла­га­ют, в пол­ном со­от­вет­ствии с при­ня­ты­ми ра­ци­о­наль­ны­ми стан­дар­та­ми.

Рас­сма­три­вае­мая ког­ни­тив­ист­ская фи­ло­соф­ско-э­пи­сте­мо­ло­гичес­кая по­зи­ция по су­щес­тву яв­ля­ет­ся вос­про­из­ве­де­нием тра­ди­ци­он­ных воз­зре­ний, со­глас­но ко­то­рым ре­ли­ги­оз­ные ве­ро­ва­ния или пред­став­ле­ния пра­во­мер­ны и “оправ­дан­ны” толь­ко в том слу­чае, если опи­ра­ют­ся как на сви­де­тель­ства в свою поль­зу на не­ре­ли­ги­оз­ные ве­ро­ва­ния и пред­став­ле­ния, не вы­зы­ва­ю­щие ни­ка­ких со­мне­ний. В со­от­вет­ствии с та­ко­ю по­зи­цией ре­ли­ги­оз­ные ве­ро­ва­ния мо­гут считаться ра­ци­о­наль­ны­ми, если они мо­гут быть оправ­да­ны по­сред­ством не­ре­ли­ги­оз­ных утвер­жде­ний.

В дей­стви­тель­но­сти, эта по­зи­ция яв­ля­ет­ся спе­ци­фичес­ким пре­лом­ле­нием со­от­вет­ст­вую­щей об­щей э­пи­сте­мо­ло­гичес­кой по­зи­ции. Речь идет об ис­клю­чи­тель­но вли­я­тель­ном спо­со­бе по­ни­ма­ния ра­ци­о­наль­но­сти, оче­вид­но­сти, оправ­да­ния, по­зна­ния и т. п., за­ни­ма­ю­щем го­спод­ст­вую­щие по­зи­ции в фи­ло­со­фии со вре­мен Платона и Ари­сто­те­ля.

Ана­ли­зи­руе­мая по­зи­ция вы­сту­пает в не­сколь­ких раз­но­вид­но­стях. Она мо­жет пред­став­лять в фи­ло­соф­ско-линг­вистичес­ком плане в ви­де оправ­да­ния “ана­ло­гичес­кого” ис­поль­зо­ва­ния язы­ка; в ви­де оправ­да­тель­но­го со­по­ста­в­ле­ния на­уки и ре­ли­гии; на­ко­нец, в ви­де со­от­вет­ст­вую­щей ка­те­го­ри­за­ции ре­ли­ги­оз­ных ве­ро­ва­ний.

Ис­поль­зо­ва­ние язы­ка “по ана­ло­гии” неот­де­ли­мо от со­от­вет­ст­вую­щих те­оло­го-по­зна­ватель­ных ме­то­дов и про­це­дур. Здесь же мы со­сре­до­точим вни­ма­ние на про­бле­ма­ти­ке э­пи­сте­мо­ло­гичес­кого со­по­ста­в­ле­ния на­уки и ре­ли­гии, а так­же на воз­мож­но­сти от­не­се­ния

ре­ли­ги­оз­ных ве­ро­ва­ний к ка­те­го­рии ги­по­тез со все­ми со­дер­жа­щи­ми­ся в та­ко­ю ка­те­го­ри­за­ции э­пи­сте­мо­ло­гичес­ки­ми им­пли­ка­ци­ями.

Э­пи­сте­мо­ло­гичес­кая про­бле­ма­тика об­ра­зует стержень фи­ло­соф­ско­го ис­сле­до­ва­ния ре­ли­гии, по край­ней ме­ре со­вре­мен­но­го. Та­кая роль э­пи­сте­мо­ло­гичес­кого под­хо­да в фи­ло­соф­ском ре­ли­ги­о­ве­де­нии обус­ло­в­ле­на тем, что этот под­ход пред­по­ла­гает оцен­ку ре­ли­ги­оз­но­го по­ни­ма­ния дей­стви­тель­но­сти с внеш­них по от­но­ше­нию к ре­ли­гии, по­зи­ций. Со­по­ста­в­ле­ние с вне­ре­ли­ги­оз­ны­ми стан­дар­та­ми по­зна­ния и ра­ци­о­наль­но­сти об­ра­зует сущ­е­ство фи­ло­соф­ско­го ис­сле­до­ва­ния ре­ли­гии в рам­ках евро­пей­ской куль­ту­ры, где оформи­лись мно­го­об­раз­ные не­ре­ли­ги­оз­ные спо­со­бы от­но­ше­ния к дей­стви­тель­но­сти.

2.2.1.1. Э­пи­сте­мо­ло­гичес­кий ана­лиз в ны­неш­них ус­ло­ви­ях не­из­беж­но пред­по­ла­гает со­по­ста­в­ле­ние ре­ли­ги­оз­но­го зна­ния и рас­суж­де­ния с про­цес­сом и ре­зуль­та­та­ми на­уч­но­го по­зна­ния. Это обус­ло­в­ле­но тем, что на­уч­ное зна­ние в со­вре­мен­ной куль­ту­ре при­зна­ет­ся па­ра­диг­мой обос­но­ван­но­го и ра­ци­о­наль­но­го зна­ния, по край­ней ме­ре те­о­ретичес­кого зна­ния.

Э­пи­сте­мо­ло­гичес­кое со­по­ста­в­ле­ние ре­ли­гии и на­уки осу­ществ­ля­ет­ся в об­щем и це­лом с по­зи­ций ког­ни­тив­изма — по­ни­ма­ния ре­ли­ги­оз­ных ве­ро­ва­ний как опре­де­лен­но­го фак­ту­аль­но­го зна­ния, т. е. как зна­ния о том, ка­ко­ва об­ъек­тив­ная дей­стви­тель­но­сть.

Со­по­ста­ви­тель­ный э­пи­сте­мо­ло­гичес­кий ана­лиз с по­зи­ций ког­ни­тив­изма пред­по­ла­гает, что на­ука и ре­ли­гия рас­сма­три­ва­ют­ся как два раз­лич­ных ви­да по­зна­ватель­но­го от­но­ше­ния к дей­стви­тель­но­сти. Этот ана­лиз от­ли­ча­ет­ся от *со­по­ста­в­ле­ния со­дер­жа­ния* на­уч­ных и ре­ли­ги­оз­ных пред­став­ле­ний.

В фи­ло­соф­ско-ре­ли­ги­оз­ной э­пи­сте­мо­ло­гии ре­ли­гия не берет­ся в своей док­три­наль­но-те­оло­гичес­кой форме. Э­пи­сте­мо­ло­гичес­кое со­по­ста­в­ле­ние ре­ли­гии и на­уки сле­дует поэ­то­му от­ли­чать от раз­но­об­раз­ных по­пы­ток ме­та­те­о­ретичес­кого ана­ли­за те­оло­гии. В рам­ках та­ко­го ана­ли­за осу­ществ­ля­ет­ся со­по­ста­в­ле­ние те­оло­гии с на­укой. Та­кое со­по­ста­в­ле­ние осу­ществ­ля­ет­ся, как пра­ви­ло, са­ми­ми те­оло­га­ми, при­чем теми, кто стремит­ся пред­став­ить те­оло­гию те­о­ретичес­кой дис­ци­п­ли­ной, со­от­вет­ст­вую­щей кри­те­ри­ям на­уч­ной ре­спек­та­бель­но­сти.

Мы мо­жем вы­де­лить в ка­че­стве ос­но­в­но­го мо­мен­та в фи­ло­соф­ско-э­пи­сте­мо­ло­гичес­ком рас­сма­т­ри­ва­нии от­но­ше­ния ме­жду ре­ли­гией и на­укой то об­сто­ятель­ство, что их со­по­ста­в­ле­ние носит форму упо­доб­ле­ния ре­ли­гии на­уке, а не на­об­о­рот.

Наиболее репрезентативно рассматриваемая позиция представлена в работах Яна Барбура⁹. Он сопоставляет использование моделей и парадигм в религии и науке. Это означает сравнение религии и науки в методологическом плане. Барбур исходит из того, что в двадцатом веке влияние науки на религию определяется не столько какими-то отдельными теориями, такими, как квантовая физика, теория относительности, астрономия или молекулярная биология, сколько воззрениями на науку как на метод.

В науке используются различные модели, выполняющие разнообразные функции. Барбур выделяет экспериментальные, логические, математические и теоретические модели. Особое внимание он уделяет теоретическим моделям, которые представляют собой “воображаемый механизм или процесс, постулируемый по аналогии с известными механизмами или процессами”. Отношение таких моделей к реальности следует понимать в перспективе “критического реализма”, т. е. их не следует воспринимать ни как буквальные образы реальности, ни как “полезные фикции”. Эти модели являются “частичными и неадекватными способами представить себе то, что ненаблюдаемо”.

Религиозные модели в некоторых отношениях подобны, как считает Барбур, научным моделям. В их основе также лежит аналогия между известным и неизвестным. Модели в религии обладают статусом, сходным со статусом научных моделей. И религиозные модели представляют собой частичные и неадекватные способы вообразить ненаблюдаемое. Они являются “символическими репрезентациями” тех аспектов реальности, к которым нет непосредственного доступа. Использование научных моделей для упорядочения наблюдений в чем-то имеет параллели с использованием религиозных моделей для упорядочения опыта индивидов и сообществ.

Наряду с подобиями Барбур вынужден признать и различия в использовании моделей в науке и религии. Так, религиозные модели выполняют и некоторые некогнитивные функции, чего не делают научные модели.

Проводя сравнение функционирования парадигм в науке и религии, Барбур опирается в основном на разработки теории парадигм в современной философии науки, прежде всего в концепции Томаса Куна. Парадигма представляется Барбуру как “традиция, передаваемая посредством исторических образцов”.

Барбур выделяет следующие “объективные” и “субъективные” характеристики науки, обусловленные ролью парадигм. Объективность науки связана с тем, что 1) конкурирующие теории не являются несоизмеримыми; 2) наблюдение в какой-то мере осуществляет контроль над теориями; 3) существуют критерии оценки, независимые от исследовательских программ. Субъективность науки связана с тем, что 1) все данные обременены теорией; 2) разработанные теории с трудом поддаются фальсификации; 3) нет правил выбора между исследовательскими программами.

Все эти характеристики присущи и религии, с той только разницей, что “объективные” характеристики менее очевидны, чем в науке, а “субъективные” — более очевидны. Однако во всех случаях, подчеркивает Барбур, наблюдается различие по степени, а не абсолютный контраст между “объективной” наукой и “субъективной” религией.

Этот вывод, сделанный Барбуром при сопоставлении науки и религии в связи с функционированием парадигм, он воспроизводит и как общий итог всего исследования. Кроме того, Барбур подчеркивает, что отношение и науки, и религии к реальности можно охарактеризовать как “критический реализм”.

“Критический реализм” избегает, с одной стороны, “наивного реализма” и “инструментализма” — с другой. Наивный реализм неприемлем, поскольку модели не являются “буквальными картинками” реальности, а история науки характеризуется не столько накоплением и сближением результатов, сколько сменой парадигм. Нельзя утверждать, что модели в науке и религии суть только “полезные фикции”.

В изложении Я. Барбура религия предстает чуть ли не как наука, отличающаяся от прочих наук лишь предметом и коэффициентом “личностной вовлеченности”. Такое впечатление создается за счет использования применительно к религии концептуального аппарата, разработанного философией науки. Но при таком подходе религия как особая форма жизни человека в общем утрачивает свои специфические характеристики. Апелляции Барбура к “личностной вовлеченности” и “христологической модели” не могут спасти положение в этом отношении.

Эдвард Шен выдвигает программу “когнитивной реабилитации религиозного рассуждения”. Он стремится реализовать эту про-

грамму посредством демонстрации подобия между “моделями объяснения” в науке и в “религиозном рассуждении”. Ее реализация может способствовать, как считает Шен, ослаблению воздействия скептических аргументов против религии, порожденных огромными успехами науки.

Недостаточно, полагает Шен, указать на некоторые изолированные явления, будто бы подтверждающие правомерность притязаний религии, как это сплошь и рядом делают апологеты. Сегодня требуются гораздо более значительные усилия, причем философского характера. “Для того чтобы полностью восстановить когнитивную целостность религиозных высказываний, – заявляет Шен, – необходимо дать детальный анализ того, как они могут выполнять значительные теоретические и даже объяснительные функции в жизни человека”¹⁰. Более того, чтобы опровергнуть скептицизм в отношении религии, порожденный “парадигматической ролью” науки в познании мира, необходимо, по мнению Шена, показать, что познавательные функции религии подобны тем, что выполняет какая-то надежная и авторитетная наука.

Ученый прежде всего по возможности четко очерчивает область своего исследования, затем он делает предположение относительно существования какого-то механизма, “ответственного за то, что имеют место выбранные для исследования события”. Далее ученый обращается к изучению этого гипотетического механизма. С целью изучения этого механизма, этой “положенной им сущности” ученый использует аналогии с уже известными объяснительными механизмами для событий подобных исследуемым.

Религиозное объяснение должно конструироваться в соответствии с указанным образцом. Следует выбрать материал, подлежащий объяснению. Следует выбрать явления, аналогичные объясняемым. Нужно наделить новую полагаемую сущность (объяснительный механизм) объяснительными свойствами, известными по механизму, действие которого уже понято.

На основании такой стратегии можно, как надеется Шен, разработать исследовательскую программу, ориентированную на функциональную характеристику Бога.

И Шену, так же как и Барбуру, не удалось в процессе анализа учесть и сохранить специфику религии. Уподобление Бога объяснительной сущности, объяснительному механизму в научной тео-

рии не учитывает в достаточной мере природы религиозных представлений о божественной реальности.

2.2.1.2. Философско-эпистемологический анализ религии ориентирован и на установление категориальной принадлежности религиозных верований. Адекватная категоризация религиозных верований создает, как считают, условия для правильного решения философско-эпистемологических проблем религии. В то же время категоризацию можно, на наш взгляд, воспринимать и как известный итог исследования той или иной эпистемологической позиции.

При определении эпистемологической категории религиозных верований основным для философов религии является вопрос о том, следует ли относить их к *категории гипотез*. Указание на религиозные верования как на гипотезы позволяет одновременно предложить решение нескольких эпистемологических задач. Прежде всего верования предстают в таком случае как разновидность фактуального знания о действительности и познавательного отношения к миру.

Так, Джон Кинг-Фарлоу и Уильям Кристенсен¹¹ утверждают, что следует принять аналогию между религиозными утверждениями и гипотезами. Под гипотезой понимается высказывание, которое выдвигается и отстаивается в “пробной манере” и преследует цель объяснить содержание нашего опыта.

“Гипотетический подход к вере”, как окрестили свою философско-религиозную установку Кинг-Фарлоу и Кристенсен, призван показать, что вера вполне может пониматься как определенная разновидность “либеральной эмпирической методологии”, как альтернатива догматизму. Такой подход противопоставляется разнообразным формам современного “фидеистского волюнтаризма”.

Кинг-Фарлоу и Кристенсен указывают основные условия, при которых религиозные верования и характер приверженности к ним могут считаться гипотетическими и претендовать в связи с этим на статус, аналогичный статусу научных положений.

“Религиозная идеология” должна прежде всего, как утверждают Кинг-Фарлоу и Кристенсен, предлагать “оправдательное объяснение” существования Вселенной и опыта жизни человека в ней. Такое объяснение должно быть, по крайней мере частично, причинным объяснением, аналогичным научному. Разумеется, религиозно-идеологическое объяснение обладает своей спецификой. Оно

должно указывать на какую-то последнюю причину, задающую также и смысл, и ценность существованию.

Такое “оправдательное объяснение” является “*объяснительной гипотезой*”. Соответственно характер приверженности такому объяснению является “открытым” и “пробным”. Поэтому если верующие, в частности теисты, желают быть рациональными в своей жизненной позиции, то они не должны считать, что это “оправдательное объяснение” применимо ко всем случаям. Кроме того, им лучше всего обратиться к этому объяснению только на основе большого опыта и длительного размышления о нем.

2.2.2. Вторая из выделенных нами основных позиций заключается в понимании знания как фактуального знания, т. е. знания о действительности, но знания, опирающегося только на собственную “свидетельскую базу”.

В основе этой позиции лежит стратегия, заключающаяся в провозглашении того, что христианская вера не нуждается в каких-либо внерелигиозных свидетельских и рациональных обоснованиях или что она рациональна сама по себе.

В отличие от первой позиции данная предстает в относительно новой форме — в форме обоснования того, что религия является определенной автономной сферой, обладающей своим языком, своими правилами и критериями рациональности и истинности. Мы можем назвать ее “*автономно-когнитивистской*” позицией. Соответственно, мы имеем дело со *второй когнитивистской позицией*.

Сторонники автономии религиозных верований различаются прежде всего в зависимости от того, как понимается такая автономия. Религиозные верования, как утверждается, могут быть автономны как особая языковая игра, конституированная в рамках особой религиозной формы жизни, или как эпистемическая автономия. В последнем случае провозглашается, что религиозные верования равноправны в эпистемологическом отношении с другими верованиями.

Как и другие позиции, данная явлена довольно разнообразно. Ее философско-лингвистическая разновидность — это понимание религиозного языка как особой “языковой игры”, инкорпорированной в “религию как форму жизни”. Собственно эпистемологическая разновидность представлена концепцией “базисности религиозных верований”.

Рассматриваемую позицию правомерно охарактеризовать и как “перспективизм”. *Перспективизм* — это философское воззрение, в соответствии с которым всякое познание обусловлено положением познающего, его личностным своеобразием, т. е. обусловлено перспективой, в которой мир предстает познающему. Перспективизм предполагает неизбежную корреляцию между индивидуальным созерцанием, познавательными усилиями субъекта, с одной стороны, и мировой действительностью — с другой. В общем, суть перспективизма как философского воззрения заключена в утверждении, что невозможна совершенно не обусловленная и не опосредованная субъектом всеобщность как результат, продукт познания.

Перспективизм представляет собой довольно давнюю традицию в истории философии. В философии Нового времени он восходит в отчетливом виде к Лейбницу. Эта традиция представлена в творчестве В. Дильтея, Ф. Ницше, Г. Фейхтингера, Х. Ортеги-и-Гассета, Л. - Витгенштейна. Философско-религиозный перспективизм стремится преодолеть критическую традицию, идущую от Юма и Канта до логического позитивизма, поскольку в этой традиции считается, что религиозные высказывания нельзя представить и оправдать ни как истины разума, ни как заключения на основе опыта.

Суть философско-религиозного перспективизма заключается в стремлении каким-то образом автономизировать “религиозную перспективу”. Автономизация означает утверждение смысла, конституируемого этой перспективой.

В философско-лингвистическом плане перспективизм связан в первую очередь с представлением о том, что — это речь с определенной точки зрения. Для того чтобы понять эту речь, следует, по крайней мере отчасти, встать на эту точку зрения и быть согласным с ней.

2.2.2.1. Как уже отмечалось, один из вариантов ответа на “неопозитивистский вызов” заключается в отказе от неопозитивистской теории смысла. Это направление в современной лингвистической философии религии связано с философско-религиозным использованием теории “языковой игры”. Теория “языковых игр” приобрела особое значение для философии религии. С точки зрения этой теории, вопрос формулировался так: можно ли считать религию какой-то автономной “формой жизни” и “языковой игрой”?

Как известно, понятие “языковая игра” появляется в “Философских исследованиях” Людвиг Витгенштейна, который исполь-

зовал понятия “языковая игра” и “формы жизни” с целью подчеркнуть тот факт, что знание языка — это не просто приобретение и владение словарем и правилами грамматики, а скорее представление о форме жизни. Язык является органической частью образа жизни той или иной человеческой группы. Значение высказываний вплетено в определенные действия — в рамках соответствующего образа жизни. Тем самым значение не является вневременной идеей, тождественной для всех и всегда.

Языковые игры предстают как равноправные. Так, научная языковая игра имеет свои правила относительно того, что можно сказать осмысленно, но эти правила не имеют права на гегемонию над другими языковыми играми. Моральные и религиозные рассуждения обладают своей собственной значимостью, как и всякая отдельная языковая игра.

Сам Витгенштейн не соотносил непосредственно свои высказывания о религиозной вере с рассуждениями относительно языковых игр. Тем не менее разнообразные философско-религиозные построения, так или иначе опирающиеся на указанную теорию, нередко обозначаются как “*неовитгенштейнианская философия религии*”.

Возникает интересная ситуация. “Неовитгенштейнианская философия религии”, концепция религиозной языковой игры, религии как определенной формы жизни принимается как прочно утвердившаяся позиция, с которой тем или иным образом должно соотноситься всякое серьезное философско-религиозное исследование. Тем не менее эта концепция предстает как безымянная в том плане, что ее нельзя идентифицировать с творчеством конкретных философов. Разумеется, эту концепцию увязывают с некоторыми именами, но при ближайшем рассмотрении мы убеждаемся, что ни у одного из упоминаемых философов указанная концепция не встречается в чистом или развернутом виде. Можно идентифицировать лишь определенные ее элементы. Сами эти философы чаще всего отвергают навязываемую им приверженность к концепции религии как формы жизни и языковой игры в том виде, в каком мы ее *реконструируем* ниже и в каком она фактически функционирует в современной философии религии.

В связи с этим перед нами встает задача реконструировать программу “неовитгенштейнианской философии религии”, “витгенштейнианского фидеизма” на основании отдельных положений как

тех философов, чье творчество увязывают с этой программой, так и тех, кто отвергает ее.

Эта разновидность философии религии представляет религию как какой-то самостоятельный мир со своими автономными правилами осмысленности религиозных высказываний, обоснованности аргументации и критериями рациональности и истинности. Понятно, что такая философско-религиозная концепция обладает значительным апологетическим потенциалом, поскольку делает невозможной всякую критику религии с внерелигиозных позиций. Возможно, как утверждает-ся, только *имманентная критика*, т. е. критика в пределах той же смысловой сферы. При этом предполагается, далее, что имманентная критика, по определению, означает признание осмысленности религиозной языковой игры. Соответственно религию можно представить как вполне правомерную и рациональную форму жизни.

Преимущества понимания религии как особой и автономной языковой игры усматриваются еще и в том, что оно позволяет избежать конфронтации с альтернативными светскими воззрениями на мир. Концепция языковой игры несет в себе, как считают, возможность решения проблем религиозного плюрализма и соответственно возможность нейтрализации негативных последствий религиозного релятивизма, являющегося очень распространенной реакцией на религиозный плюрализм. Каждая религиозная традиция предстает как уникальная автономная форма жизни и языковая игра. Религиозные традиции можно поэтому представить как несводимые друг к другу, как равноправные жизненные формы и языковые игры.

Основу возможности подобного философско-религиозного использования понятий “языковая игра” и “форма жизни” образует, по нашему мнению, представление о логическом отличии религиозных верований от других видов верований — повседневных, научных, этических и т. д. Логическое своеобразие каждого вида верований имеет, как полагают, конституитивное значение для соответствующих языковых игр и форм жизни. Ведь даже мифы и метафоры указывают, как подчеркивается, на реальность.

2.2.2.2. В собственно эпистемологическом плане автономно-когнитивистская позиция нашла воплощение в теоретических построениях, где утверждается, что несоответствие религиозных верований принятым критериям обоснованности и рациональности знания совсем не означает, что эти верования следует считать

необоснованными, неоправданными или иррациональными. Такая позиция противопоставляется традиционным воззрениям, рассмотренным нами выше, согласно которым религиозные верования или представления правомерны и “оправданны” только в том случае, если опираются как на свидетельства в свою пользу на нерелигиозные верования и представления, не вызывающие никаких сомнений. В соответствии с такой позицией религиозные верования считаются рациональными, если они могут быть оправданы посредством каких-то нерелигиозных утверждений, полагаемых в качестве “базисных”, т. е. считающихся в силу тех или иных причин самоочевидными.

Такие воззрения наиболее полно и репрезентативно выражены в концепции “базисности” религиозных верований. Чаще всего они обозначаются как “реформатская эпистемология” в силу сходства между этими воззрениями и некоторыми идеями, которые играли и играют весьма заметную роль в реформатской, или кальвинистской* разновидности протестантизма. Следует отметить, что “реформатская эпистемология” в большей степени, чем какая-либо другая позиция, анализируемая в данной работе, представляет собой новое явление в философии религии. В современной философии религии, особенно англо-американской, она является предметом интенсивных дискуссий.

Реформаты в вопросе о рациональности верований отстаивают три тезиса. Во-первых, теист, который считает веру в Бога чем-то базисным, т. е. не нуждающимся в обосновании, не нарушает тем самым какой-либо эпистемической нормы или обязательства. Нельзя считать веру в Бога иррациональной, если ее считают базисной в указанном смысле. Во-вторых, вера, не опирающаяся на обоснования, не свидетельствует о дефектах в познавательной деятельности. В-третьих, вера в Бога, опирающаяся на обоснования и свидетельства, не превосходит в эпистемологическом отношении веру, воспринимаемую как нечто базисное. Вера в Бога не нуждается в свидетельской поддержке каких-либо других источников для того, чтобы считаться рациональной.

Анализируя указанные позиции, мы будем опираться в первую очередь на творчество ведущих представителей реформатской

* По имени Жана Кальвина (1509–1564).

эпистемологии Алвина Плантинги, Николаса Уолтерсторффа и Уильяма Олстона.

Итак, реформатские эпистемологи полагают, что религиозные верования можно считать в полной мере оправданными, даже если нет внерелигиозных свидетельств, которые могли бы поддержать эти верования.

Приверженцы реформатской эпистемологии во многом обосновывают свои воззрения через негативное соотнесение со “свидетельской” позицией или через прямую критику этой позиции. Мы уже по существу проанализировали ее в предыдущих разделах данной главы. Тем не менее имеет смысл представить ее так, как она видится реформатским эпистемологам. Это позволит нам лучше понять причины возражений против свидетельской позиции с их стороны.

Свидетельская позиция, по мнению приверженцев реформатской эпистемологии, заключается главным образом в утверждении, что неправильно принимать христианство или какую-нибудь иную форму теизма в каких-либо случаях, кроме тех, когда это представляется рационально обоснованным. Свидетельская позиция означает далее, что было бы нерационально придерживаться религиозных убеждений в каких-либо случаях кроме тех, когда эти убеждения имеют в качестве основы какие-то другие верования, служащие для религиозных — надежной свидетельской опорой. Никакая религия не является приемлемой, если она нерациональна, и никакая религия не является рациональной, если она не опирается на какие-нибудь свидетельства. Такова суть “свидетельской” позиции, как она видится реформатским эпистемологам.

Реформатские эпистемологи, однако, отвергают не столько свидетельскую позицию вообще, сколько такой ее вариант, который известен как “фундаментализм”*. Большой частью отвергается фундаментализм в его жесткой форме. Соответственно, для того, чтобы понять реформатскую эпистемологию, нам нужно сначала обсудить фундаментализм и уже потом перейти к рассмотрению того, что характерно для жесткого фундаментализма, отвергаемого представителями этой эпистемологии в первую очередь.

* В нашей философской литературе английское слово “foundationalism” иногда передается как “фундаментализм”. Перевод этого слова как “фундаментализм” представляется более целесообразным в философско-религиозном контексте, поскольку слово “фундаментализм” прочно утвердилось как обозначение определенной религиозной установки.

Фундаментисты проводят различие между двумя видами наших верований. Есть верования, которых мы придерживаемся, поскольку они получают свидетельское подкрепление от других наших верований. Их можно назвать *производными верованиями*. Но в то же время есть, как утверждается, некоторые верования, которые принимаются и без свидетельского подкрепления со стороны каких-либо других верований. Это *базисные* верования, поскольку они образуют базис, на котором зиждется в конечном счете вся структура наших верований и знаний.

Фундаментизм становится *жестким*, когда выдвигается требование, что подлинно базисными верованиями должны считаться такие, относительно которых невозможно или практически невозможно сомневаться. Если основания столь надежны, то система верований, базирующаяся на них, так же будет надежной и гарантированной. Сторонники жесткого фундаментизма обычно настаивают на том, что подлинно базисные верования могут быть только двух видов: они должны быть либо самоочевидными, либо чем-то, не подлежащим исправлению. Примером могут служить простые истины арифметики, такие как $2 \times 2 = 4$. Верования, не подлежащие исправлению, относятся к собственному непосредственному опыту того или иного человека. Примерами могут служить: “я ощущаю зубную боль”, “я вижу что-то красное” и т. п. Подобные верования защищены от сомнений настолько надежно, насколько это только можно представить. И если все прочие верования опираются на такие основания, то мы достигаем реальное и надежное знание. Таким образом, в соответствии с идеей жесткого фундаментизма, принятие какого-то верования является оправданным и рациональным, только если это верование или самоочевидно, или не подлежит исправлению, а также если оно выводимо с помощью надежных методов из самоочевидных или не подлежащих исправлению верований.

Критикуя жесткий фундаментизм, эпистемологи-реформаты принимают проводимое фундаментистами различие между базисными и выводными верованиями, а также принимают посылку о существовании подлинно базисных верований, из которых следует выводить все прочие верования, если мы хотим, чтобы они были рационально оправданными. Эпистемологи-реформаты провозглашают “базисными” сами религиозные верования. При этом речь идет в первую очередь о веровании “Бог существует”. Если верующий осознает,

что придерживается этого верования не потому, что оно выведено из других верований, то он будет считать это верование базисным, более того, подлинно базисным верованием. А если верование “Бог существует” подлинно базисное, то у верующего, у теиста нет необходимости искать доказательства или аргументы в пользу существования Бога, с тем чтобы оправдать свое верование в Бога.

На наш взгляд, концепция “базисности” религиозных верований полностью зависит от того, какой характер носит эта базисность. Все дело в том, полагается ли эта базисность каждый раз теми или иными носителями религиозных верований или предлагаются какие-то объективные эпистемологические основания для того, чтобы считать эти верования базисными. Если такие основания не представлены и все сводится к субъективному полаганию религиозных верований в качестве базисных, т. е. несводимых к другим, а потому неуязвимых для критики с позиций других верований, то мы имеем дело с новой формой фидеизма, пусть и рафинированного. (Напомним, что мы употребляем слово “фидеизм” для характеристики определенной философско-эпистемологической позиции, а не в каком-то негативном смысле.)

Если судить по разработанным до сих пор концепциям реформатской эпистемологии, то базисность религиозных верований воспринимается в смысле субъективной достоверности, т. е. по существу эта базисность *испытывается*. Получается, что основное и наиболее важное в реформатской эпистемологии — это утверждение независимой роли религиозного опыта в деле оправдания религиозных верований. При этом, мы можем сказать, что приверженцы реформатской эпистемологии склоняются к перцептуальной модели оправдания когнитивного потенциала религиозного опыта. Ведь верования, укорененные в религиозном опыте, полагаются в качестве базисных подобно тому, как являются базисными верования, укорененные в чувственном опыте.

В заключение подчеркнем, что приверженцы реформатской эпистемологии не считают, что их фундаментальные верования не должны подвергаться рациональной проверке и оценке. Реформатская эпистемология не относится с безразличием к свидетельствам в пользу или против теизма. Они, в частности, стремятся показать, что нет убедительных доводов в пользу того, что Бог не существует.

В то же время, по мнению представителей реформатской эпистемологии, в подобных аргументах в пользу существования Бога нет необходимости, поскольку вера в Бога может быть полностью рациональной и оправданной вне всякой зависимости от них. При этом у них нет также нужды отрицать полезность подобных аргументов, поскольку, как полагают, если бы были действительно надежные аргументы в пользу существования Бога, то такие аргументы могли бы послужить в качестве подтверждений существования Бога, по крайней мере для некоторых верующих. Они могли бы сослужить пользу как средство подготовки веры или приближения к ней каких-то людей.

Характерная для реформатской эпистемологии позиция состоит в том, что лучше верить в Бога “базисным образом”, независимо от каких-либо аргументов, лучше просто предаться вере.

2.2.3. Третью позицию в понимании эпистемологического статуса религиозного языка и религиозного знания мы можем назвать “*функционалистской*”.

Суть этой позиции состоит в том, что религиозный язык и религиозное знание должны характеризоваться главным образом посредством указания на их функции в религиозной жизни человека. В соответствии с такой позицией, всякое эпистемологическое исследование языка и верований вне контекста религиозной жизни как целого, вне контекста удовлетворения его религиозных интересов не имеют смысла.

Верить в Бога означает прежде всего, в соответствии с таким подходом, принимать участие в определенной практике, в частности ритуальной, преследовать определенные цели, например стремиться к спасению, соблюдать определенные предписания и запреты в связи с верой в Бога.

Религиозные верования выполняют по отношению к этим глубоко религиозным целям определенные функции. Такими функциями и определяется значение используемого языка, а также эпистемологический статус религиозного знания.

Рассматриваемую позицию в понимании эпистемологического статуса религиозного знания можно также охарактеризовать как автономистскую и нейтральную в когнитивистском плане. Ведь если исходить из функционалистских воззрений, то смысл религиозных высказываний, а также религиозные верования должны оценивать-

ся только в пределах собственной сферы, т. е. автономно. Нейтрализм означает, что вопрос о когнитивизме в смысле фактуальности просто не ставится. Важно то, что религиозные верования, вообще религиозное знание *функционирует как знание*.

Другими словами, третью позицию в понимании эпистемологического статуса религиозного знания образуют воззрения, в соответствии с которыми религиозное знание лишь функционально уподобляется тому фактуальному знанию, которое создается и функционирует в различных общественных и культурных сферах.

Как и в случае с другими рассмотренными нами позициями, мы выделяем несколько различных видов данной. В философско-лингвистической сфере функционалистские воззрения на характер религиозного языка либо являются демонстрацией нефактуальных функций этого языка, либо непосредственно связаны с философией обыденного языка. В философско-эпистемологическом плане функционалистская позиция проявляется в понимании характера “религиозного мировоззрения”, а также в соответствующей категоризации религиозных верований.

Указанные разновидности *философско-лингвистических* функционалистских воззрений являются реакцией на “неопозитивистский вызов”. Все эти воззрения так или иначе связаны с идеей, что не следует смешивать вопросы значения или смысла с вопросами истины, фактуальной истины в первую очередь, как это делали неопозитивисты.

Суть функционалистского подхода заключается в том, чтобы продемонстрировать: логические позитивисты неверно понимают природу религиозных высказываний. Точнее, функционалисты стремятся показать в данном случае, что религиозные высказывания вообще не являются утверждениями, если присмотреться к ним внимательнее.

Вместо того, чтобы устанавливать условия осмысленного отношения языка к внешней реальности (позитивисты пытались связать высказывания с наблюдаемыми обстоятельствами), приверженцы функционального анализа стремятся понять, каким образом функционирует язык религии, узнать, какие задачи он решает. Они рассматривают язык как сложное социальное явление, приспособляемое к практике, к постоянно изменяющимся целям людей. Язык религии служит, в соответствии с таким подходом, некоторым особым человеческим устремлениям. Сторонники функционального анализа расходились между собой в понимании того, что

же образует базисную функцию языка религии. Рассмотрим кратко некоторые наиболее интересные позиции.

Первый вариант заключается в том, чтобы признать неопозитивистскую теорию смысла, но при этом подвергнуть иной интерпретации смысл религиозных высказываний и тем самым показать неприменимость позитивистского подхода к религиозному языку. *Второй* вариант образуют попытки вообще отказаться от неопозитивистской теории смысла и найти ей какую-либо альтернативу.

2.2.3.1. При реинтерпретации смысла религиозных высказываний фактуальный критерий смысла не отбрасывается и не пересматривается. Происходит сужение сферы его применимости в том плане, что отрицается его правомерность относительно религиозных высказываний. Другими словами, фактуальный критерий смысла лишается той полной всеобщности, какой он наделялся в неопозитивизме.

Ричард Брейзуэйт¹² считает, что принцип верификации применим к трем видам высказываний: высказываниям относительно эмпирических фактов; научным гипотезам и прочим обобщениям эмпирического; необходимым высказываниям логики и математики. Религиозные высказывания не подпадают ни под один из этих видов, к ним не следует применять принцип верификации. Однако из этого не нужно вслед за неопозитивистами делать вывод о бессмысленности религиозных высказываний. Религиозные высказывания, по Брейзуэйту, суть разновидность моральных высказываний. Как высказывания такого рода, религиозные высказывания не являются бессмысленными, поскольку обладают отчетливой функцией в жизни религиозных людей. Религиозные высказывания выражают жизненную установку, намерения, приверженность определенному образу жизни.

По Р. Б. Брейзуэйту, религиозные высказывания функционируют по существу как моральные утверждения. Одна из отличительных характеристик языка религии состоит в том, что в нем используются повествования, изображающие и укрепляющие моральный образ жизни, такие, как разнообразные описания сострадательного отношения Иисуса Христа к людям. Эти религиозные повествования могут восприниматься как непосредственные фактические утверждения, но в действительности они служат выражению намерений того, кто высказывает такие утверждения, вести моральную жизнь. Брейзуэйт полагает, что нет необходимости в

том, чтобы указанные повествования были истинными или даже чтобы в них верили как в истинные. Они все равно смогут выполнять свое изначальное предназначение. Он считает, что связь между повествованиями и моральным образом жизни обусловлена тем обстоятельством, что для большинства людей гораздо легче действовать определенным образом, если они увязывают свои действия с соответствующими повествованиями.

Из позиций подобного рода особую известность приобрели также воззрения Ричарда Хеэра¹³.

Для выражения своей точки зрения Хеэр рассказывает историю о безумце, которого никакие доводы не могут убедить в том, что он ошибочно смотрит на мир и совершенно неверно оценивает намерения окружающих его людей. Никакой опыт не воспринимается безумцем как свидетельство против его мнения о мире. Но это обстоятельство не позволяет считать мнение безумца бессодержательным. Все, что об этом мнении можно сказать, заключается в том, что оно отличается от нашего мнения. И мнение безумца и мнение здоровых людей Хеэр обозначает словом “блик”. Хеэр, вероятно, понимает под “бликом” какую-то базисную установку, которая фильтрует и организует опыт индивида. Как нечто предшествующее опыту такая установка не может непосредственно определяться опытом. Позиции верующих и неверующих определяются различными “бликами”, поэтому вряд ли можно сопоставлять их позиции на основе опыта, сопоставлять как различные объяснительные гипотезы относительно действительности.

В теории “блика” Хеэра остается много неясностей, что делает возможными различные ее интерпретации. Но при всех интерпретациях очевидно, что сам Хеэр склоняется к когнитивистски нейтральному или даже к некогнитивистскому пониманию того, что такое “блик”. В применении к религиозным высказываниям это означает некогнитивистскую интерпретацию смысла таких высказываний.

Представленные выше и подобные им концепции наделяют язык религии весьма важными функциями. В то же время они, особенно концепция Брейзуэйта страдают, на наш взгляд, известной односторонностью, поскольку вольно или невольно сводят все содержательное и функциональное богатство языка религии к какой-то одной смысловой функции.

Приверженцы философии обыденного языка стремятся избежать подобной опасности. Философия религии на основе философии обыденного языка ориентирована на экспликацию множества различных способов использования языка религии. Они показывают, сколь разнообразны функции языка в религиозной жизни. Он используется, к примеру, в целях утешения, в проповеднических целях, для вознесения хвалы и выражения благоговения, в молитве и для просьбы и т. п.

Философия обыденного языка полностью отвергает представления о естественном языке как некоем суррогате идеального языка. Поиск какой-то скрытой “истинной” структуры естественного языка не имеет смысла, поскольку этот язык функционирует вполне адекватно в тех ситуациях, в которых используется. Значение слова определяется языковым сообществом. Поэтому нет нужды в уточнении и формализации естественного языка, нет нужды заменять реальный язык идеальным языком. Итак, философия обыденного языка признает разнообразные смысловые возможности языка, и эта принципиальная установка задает соответствующую философско-религиозную перспективу.

Философско-религиозная программа философии обыденного языка заключается, если говорить кратко, в установлении того, можно ли осмысленно говорить о Боге в терминах обыденного языка. Решение этой проблемы связано в основном с теорией речевого акта, в первую очередь с концепцией Джона Остина. Теория речевого акта позволяет учесть содержательную и функциональную сложность всякого религиозного языкового образования, установить его типологическую принадлежность, осуществить привязку смысла религиозного высказывания к конкретному контексту этого высказывания.

2.2.3.2. В собственно эпистемологической сфере функционалистский подход к проблеме эпистемологического статуса религиозного знания находит воплощение, прежде всего, в соответствующей интерпретации эпистемологического статуса “религиозного видения”, жизни, “религиозного мировоззрения”.

Нам представляется, что практически исчерпывающее представление о возможностях функционалистского подхода к религиозному мировоззрению дает малоизвестная концепция Патрика Берка¹⁴. Поэтому в своем анализе соответствующей философско-

религиозной позиции мы можем ограничиться экспликацией и оценкой данной концепции.

У Берка религиозный интерес человека отождествляется здесь с “интересом к тому, что наиболее важно в жизни человека”. Берк указывает три основные формы интереса, которые направляют человеческую жизнь: 1) любопытство относительно фактического, объективного положения дел; 2) забота о том, что наиболее важно, и 3) наслаждение прекрасным. Эти три формы интереса находят наиболее полное воплощение в науке, религии и искусстве. Некогда они существовали в нерасчлененном единстве в мифе.

Интерес к тому, что наиболее важно, т. е. религиозный интерес, находит воплощение в религиозном мировоззрении, в “тотальном видении жизни”, предлагаемом религиями. Религия, утверждает Берк, представляет нам “видение жизни”.

Задача философии религии состоит в познании функций такого видения жизни, в “анализе структуры феномена религии, как он проявляется в способе его функционирования”. При этом философское знание о религии должно быть более общим и абстрактным, чем знание, получаемое другими дисциплинами.

Феномен религии — это совокупность определенных видов исторической деятельности, которые сведены вместе и которым дали общее название “религия”. Общность функции у этих видов деятельности можно, как полагает Берк, считать “сущностью религии”.

Религиозное тотальное видение жизни выполняет несколько основных функций. Они заключаются в интерпретации бытия и указании смысла или цели существования человека.

Оценивая концепцию Берка, укажем, что, на наш взгляд, главная идея этой концепции относительно интерпретационной функции религии состоит в том, что религия не выступает как теория, как исследование наличного состояния бытия, она всегда предстает как готовая интерпретация. Это особенно отчетливо проявляется в отношении религии к своей фактуальной основе.

Видение жизни, предлагаемое религией, не является результатом исследования и осмысления “суровых” фактов действительности. Дело обстоит как раз наоборот. “Религия начинается с видения, со способа смотреть на вещи, — утверждает Берк, — а затем уже она отыскивает те высшие факты, которые требуются для поддержания этого видения”¹⁵.

Таким образом, религиозное мировоззрение в представлении Берка само осуществляет отбор своей фактуальной основы. Отбираются те метафизические, исторические и прочие факты, которые соответствуют смыслу той или иной религии, ее видению жизни. Как правило, возможен целый спектр таких фактов. Религии отбирают определенные “репрезентативные факты”, которые могли бы подтвердить правомерность данного видения жизни.

Берк считает, что не следует осуждать религии за то, что они исходят из своего видения жизни при отборе фактов, которые призваны выразить и обосновать такое видение. Оправдание этому Берк видит в том, что мы не имеем прямого, непосредственного доступа к “последним фактам”. Такой доступ мы имеем только к “опыту жизни”, к какой-то общей точке зрения. Индивиду, нуждающемуся в упорядоченной, целостной интерпретации жизни, трудно, если вообще возможно, самому выработать такую интерпретацию. Он существует в череде изменчивых ситуаций, в ситуации конфликтующих точек зрения и т. п. Функция религии состоит в том, чтобы принести порядок и единство в этот хаос, предложив общую интерпретацию, которая к тому же выглядит связной и убедительной.

Таким образом, Берк приходит к выводу, что переход от видения жизни, общей интерпретации опыта к фактам является “логически оправдываемым” и “человечески необходимым”.

Свою точку зрения Берк подкрепляет и ссылками на то, что способность обнаруживать факты, нужные для поддержания и обоснования какого-то определенного способа рассматривать вещи, присуща человечеству и в других делах. Таким образом начинаются научное и философское рассуждения. Они не начинаются с аргументов. Решение применить аргументацию является уже выражением какого-то особенного способа видеть вещи. И в этом смысле научный метод, как считает Берк, является в такой же мере идеологией, как и критическая философия, выявляющая указанное положение дел.

При выходе за пределы непосредственного опыта то, что допускается как факт, определяется точкой зрения субъекта. Религии имеют дело с обстоятельствами, выходящими за рамки непосредственно наблюдаемого, насколько это вообще возможно. И неудивительно, что здесь точка зрения обладает абсолютным приоритетом, а требуемые метафизические и исторические факты следуют потом.

Берк довольно последовательно увязывает функциональные характеристики религиозного языка со своим общим пониманием природы религиозного интереса как интереса к наиболее важному в жизни. Берк проводит “принципиальное различие” между формой, или явлением, высказыванием и его функцией. Можно высказать нечто с целью указать на объективное положение дел, не давая понять при этом, что указанный факт имеет какое-то значение для нас лично. Такие высказывания Берк называет “фактическими” высказываниями.

По контрасту можно сделать высказывание с целью указать на то, что какое-то положение дел незначительно для нас. Такие высказывания можно назвать “важными”. Высказывание, подчеркивает Берк, может носить форму фактического высказывания, в то время как оно все же выполняет функцию важного высказывания.

Религиозные высказывания принадлежат ко второй группе. Даже если по форме они предстают как “фактические”, на деле религиозные высказывания являются “важными”. Более того, высказывания становятся религиозными, только если они функционируют как “важные”. Такое высказывание, как “существует высшее существо”, может стать религиозным, только если выполняет функцию “важного” высказывания. В этом случае речь идет о религиозно-метафизическом высказывании, которое выражает чрезвычайно значительный момент в моей личностной ситуации.

Правомерность своего анализа интерпретационной функции религии Берк стремится подкрепить и ссылками на современную социологию знания, утверждающую, по его мнению, что всякое общество людей характеризуется в первую очередь тем, что оно признает в качестве знания и какую цель стремится достигнуть. В обоснование своей точки зрения Берк ссылается на “социальный характер” знания, его зависимость не только от объекта знания, но и от “сообщества знания”. Знание обладает “социальным априори”, которое и делает знание вообще возможным, и ограничивает в то же время его объем.

Соответственно главная функция религиозного сообщества, как считает Берк, заключается в том, чтобы установить, какое знание является наиболее важным, и указать высшую цель существования. Только в рамках определенного религиозного сообщества какая-то интерпретация жизни приобретает ту достоверность, которая требу-

ется для эффективного функционирования этой интерпретации в жизни индивида, к этому сообществу принадлежащего.

Подобно тому как сообщество укрепляет убеждение индивида, так что оно становится для этого индивида достоверным знанием, так и цель, полагаемая сообществом, не только становится индивидуальной целью, но и приобретает статус авторитета.

Естественно, возникает вопрос о том, можно ли осуществить какой-то выбор между религиями как различными, зачастую несовместимыми “видениями жизни”. Единственная альтернатива возможности такого выбора, по Берку, — полный релятивизм.

Поскольку религиозные верования не функционируют как нечто выражающее фактическое состояние мира, а передают какую-то определенную интерпретацию мира, то факты не могут свидетельствовать в пользу или против религиозных верований. Истина или ложность религиозного утверждения, пишет Берк, дается пригодностью интерпретации для жизни, которую оно выражает, т. е. пригодностью, соответствием этой интерпретации нашему человеческому опыту.

И все же единственным средством какой-то проверки и установления предпочтительности определенной интерпретации жизни, предлагаемой той или иной религией, является сопоставление интерпретации с опытом. Но нет опыта вне этой интерпретации или какой-либо другой интерпретации. Человек всегда живет в рамках какого-то сообщества, и это априорно обуславливает то обстоятельство, что нет опыта вне интерпретации. Так как опыт и интерпретация нераздельны, то не может быть прямого ответа на вопрос относительно свидетельств в пользу или против той или иной интерпретации, предлагаемой конкретной религией.

Приближение к истине может явиться результатом сопоставления или столкновения различных интерпретаций. Чем больше разнообразие в интерпретациях, заключает Берк, — чем глубже и острее спор между ними, тем явственнее становится повеление реальности по мере того, как она обнаруживает себя во всем опыте человечества.

Религиозное мировоззрение, религиозное тотальное видение жизни, с точки зрения исследователя, призвано указать и цель или смысл существования человека. В этом заключается одна из его важнейших функций.

Всякое религиозное мировоззрение содержит указание, во-первых, на “главную проблему жизни человека”; во-вторых, на “идеальное состояние”, которое могло бы привести к решению этой проблемы, и, наконец, в-третьих, на возможное средство достижения этого состояния.

“Главная проблема жизни человека” по-разному представляется религиями. Религии первобытных обществ, а также китайские религии усматривают эту проблему в отношении человека с природой. Индийские религии — буддизм, индуизм, джайнизм — видят главную проблему жизни в страдании как таковом, в страдании человека. Религии “семитского происхождения” — иудаизм, христианство, ислам, а также зороастризм, — т. е. “этические”, по обозначению Берка, главной проблемой считают царящую в мире несправедливость.

Особое значение имеет то, как та или иная религия выполняет функцию определения смысла жизни, имеют предлагаемые ею средства достижения идеального состояния, точнее, ее представление о возможности и степени достижимости этого состояния. Возможны три вывода относительно смысла человеческого существования. 1. Достижение идеального состояния может рассматриваться как невозможное. В этом случае существование человека воспринимается как абсурдное и полностью бессмысленное. 2. Достижение этого состояния возможно, но нет на этот счет абсолютных гарантий. Здесь какая-то религия признает отсутствие внутренне присущего жизни смысла, но утверждает, что человек сам может придать жизни смысл, задать его как бы извне. 3. Наконец, в третьем случае какая-то религия провозглашает, что человеческое существование само по себе осмысленно, независимо от знания или действия индивида, поскольку достижение идеального состояния гарантировано. Таковы три варианта ответов, которые, по Берку, религии могут дать на вопрос об отношении между жизнью и смыслом или целью жизни.

Очевидно, что религия может выполнять свои функции только в каком-то социальном пространстве. Более того, интерпретация жизни, указание на характер осмысленности человеческого существования являются по существу и определенными социальными функциями.

Берк утверждает, что социальный консерватизм религии не случаен, он вытекает из самой ее природы, ее основных функций. Тем не менее он не дает развернутого осмысления связи между сущностью религии и ее социальным консерватизмом. Берк ог-

раничивается указанием на то, что консерватизм религии является следствием ее “позитивного” суждения “относительно наличного порядка вещей”.

Позитивное суждение образует сердцевину религии. Однако, как правило, религия начинает с “негативного суждения”. “Всякая религия, если речь идет о ее логической структуре, начинается, — отмечает Берк, — с негативного суждения, с решения относительно того, что существовавшее поныне состояние вещей, господствующее видение жизни уже неприемлемы и требуются перемены”¹⁶. Утверждение религии непосредственно зависит от силы изначального негативного суждения.

Однако негативное суждение обладает такой силой только по началу. Предлагаемая религией интерпретация жизни носит тотальный характер. Это означает, что религия устремлена к утверждению единства в мире и обществе. Устремление религии к единству ведет к господству позитивного суждения над негативным.

Позитивное и негативное суждения нуждаются друг в друге. Религия должна уравновешенно сочетать их. Берк признает, что это, возможно, “невыполнимое требование”, ни одна из существующих крупных религий не соответствует ему.

Как правило, в современной философии религии остается без внимания проблема религиозного мировоззрения. Очевидно, что религиозное мировоззрение должно являться приоритетным объектом философии религии, поскольку его можно считать наиболее полным и всесторонним выражением религиозного отношения к действительности. В конечном счете, религиозный язык лишь оформляет, пусть даже и конститутивным образом, религиозное мировоззрение, а метафизические, философско-теологические построения и формулировки суть философская кристаллизация религиозного мировоззрения. Поэтому обращение к анализу религии как определенного мировоззрения является несомненным достоинством концепции Берка по сравнению с другими философско-религиозными концепциями.

Ядро концепции Берка образует характеристика религиозного интереса человека как интереса к чему-то наиболее важному в жизни. Берк умело описал функциональные проявления этого интереса. Но при всем том остается не совсем понятным, что же образует это “наиболее важное в жизни”, к чему устремлены все религии. А без

такого указания неясно также, почему следует считать устремленность человека к чему-то высшему и наиболее важному религиозным устремлением и религиозным интересом. В этом отношении философский анализ религии, каким он представлен у Берка, оказывается в невыгодном положении в сопоставлении с религиями, указывающими, в чем заключается религиозный интерес человека.

Все это наглядно свидетельствует о том, что отказ от решения проблемы того, истинна или ложна религия, в конечном счете значительно умаляет объяснительную ценность философского анализа.

2.2.3.3. Альтернативой категоризации религиозных верований как гипотез является отнесение их к той или иной разновидности регулятивных правил, что позволяет наделять верования иным, в сопоставлении с гипотезами, эпистемологическим статусом. На деле это означает *функционалистский* подход к проблеме категоризации религиозных верований. Рассмотрим наиболее интересный, с нашей точки зрения, вариант такого подхода.

Джон Уиттейкер стремится доказать, что религиозные верования следует относить к “категории принципов”. “Мой тезис заключается в том, — заявляет Уиттейкер, — что религиозные верования типично выполняют роль принципов”. Значит, адекватное понимание эпистемологического статуса этих верований можно приобрести только в свете “логики принципов”¹⁷. Вероятные положения поэтому следует, по утверждению Уиттейкера, классифицировать как “дело принципов”. Принципы — это основополагающие “недоказуемые утверждения”, которые обосновывают и обуславливают дальнейшие суждения.

Уиттейкер стремится обосновать категоризацию религиозных верований как принципов посредством сопоставления с другими возможными категоризациями, в первую очередь с категоризацией их в качестве гипотез. Гипотезы он представляет как “недостовверные высказывания, истинность или ложность которых может быть в принципе, если не на практике, установлена посредством какого-то фактуального исследования”¹⁸. Однако, отмечает Уиттейкер, мы не в состоянии собрать такие свидетельства относительно религиозных верований, которые позволили бы превратить веру в знание, т. е. достоверно подтвердить или опровергнуть указанные гипотезы.

В концепции Уиттейкера подчеркивается, что религиозные верования почти никогда не могут быть подтверждены или опровер-

гнуты. Они сопротивляются всякой объективно обязательной форме рационального оправдания, что принуждает верующих придерживаться своих убеждений лишь “силой веры”. Религиозные верования нельзя превратить в общепризнанное достоверное и гарантированное знание. Религиозные верования, являющиеся в своей основе делом принципов, никогда не становятся знанием. Кроме того, верования в жизни религиозных людей функционируют как истины, определяющие их действия. Поэтому эти люди не могут воспринимать свои верования лишь как гипотезы.

Гипотетические утверждения обычно противопоставляются априорным логическим рассуждениям. Уиттейкер считает, что не следует ожидать, что религиозные верования могут получить оправдание на каких-то априорных логических основаниях.

В этой ситуации он считает целесообразным прибегнуть к помощи Витгенштейна, полагавшего, что некоторые из наших наиболее укоренившихся убеждений носят негипотетический характер. Эти убеждения, верования бессмысленно подвергать сомнению именно в силу этой их укорененности в нашем сознании. Витгенштейн считал их поэтому “достоверностями”.

Витгенштейн, рассуждая о достоверностях, не имел в виду специально религиозные верования. Однако его размышления на эту тему имеют, по мнению Уиттейкера, большее философско-религиозное значение, чем какой-либо другой аспект его творчества.

Концепция Уиттейкера является, на наш взгляд, наиболее интересным вариантом функционалистского подхода к проблеме категориальной принадлежности религиозных верований. Отнесение этих верований к категории принципов не только означает утверждение фундаментального отличия религиозного понимания действительности от обыденного и вообще фактуального знания, но и позволяет передать специфику религиозного отношения к действительности. Ведь характеристика религиозных верований как “дела принципов” предполагает понимание их как чего-то первичного, основополагающего и в то же время связанного с глубинной убежденностью и вовлеченностью.

ГЛАВА ПЯТАЯ

КРИТИКА РЕЛИГИИ И ФИЛОСОФИЯ

§ 1. КРИТИКА РЕЛИГИИ КАК ЦЕЛОСТНЫЙ ФЕНОМЕН

На протяжении всей своей истории философия религии предстает и как критика религии. Более того, сдержанное или даже негативное отношение к философии религии нередко было обусловлено именно этим обстоятельством. Философская критика религии образует часть философии религии как философского религиоведения, поскольку философская теология, являющаяся, по нашей типологии, другой основной формой философии религии, выполняет лишь позитивно-конструктивные функции. Правда, как мы увидим при рассмотрении философской теологии, она в некоторых случаях может представлять и в критической функции, однако, осуществляемая ею критика также носит конструктивный характер.

Значение критики религии вообще и ее философских компонентов, в частности, определяется прежде всего тем обстоятельством, что она оказалась вплетена в сложный контекст отношений между религией и обществом, религией и культурой в европейской истории.

Критика религии является, с одной стороны, отражением того судьбоносного для европейской истории, а также всемирной истории процесса, который получил название “*процесс секуляризации*”. С другой стороны, оформление многообразных критических воззрений на религию, вплоть до атеистических и нигилистических, способствовали указанному процессу секуляризации, более того, служили его идейной легитимизацией.

Суть секуляризации заключается в расхождении между церковным христианством и нецерковными социальными структурами, в расхождении между церковным христианством и многими сегментами культуры, а также в вытеснении религии из повседневной жизни.

Секуляризация в первом аспекте означает, что различные социальные структуры в своем функционировании становятся независимыми от церковных институтов, в первую очередь, независимы от церковно-религиозной нормативности. Наглядным примером может служить функционирование капиталистической хозяйственной системы общества.

Секуляризация во втором аспекте в действительности обозначает процесс становления и функционирования буржуазной культуры. Исторически автономизация буржуазной культуры во многом означала автономизацию по отношению к религии, и прежде всего — церковному христианству. Секуляризация в третьем аспекте означает фактическое вытеснение религии в приватную сферу жизни индивида. Индивид к тому же обладает возможностью сделать выбор того или иного характера по отношению к религии.

1.1. *Критика религии — это совокупность весьма разнообразных аргументов и теорий философского, научного и собственно идеологического характера, которые появлялись на протяжении довольно длительного периода времени.* Различие контекстов возникновения, используемых аргументов, преследуемых целей и т. п. создают весьма запутанную и даже пеструю картину.

Наша задача заключается в первую очередь в том, чтобы проанализировать критику религии как *целостный феномен* с целью определить место соответствующей философской аргументации в ее рамках.

Для демонстрации сложности ситуации с критикой религии укажем на одно обстоятельство, имеющее чрезвычайно важное значение.

Всякую научную или философскую теорию, решающую свою задачу по объяснению того или иного крупного природного, социально-исторического или антропологического феномена без какого-либо соотнесения с божественной реальностью, можно в принципе квалифицировать как критическую в отношении религии. Все дело в том понимании божественной реальности, которое связано с христианской традицией. Бог в соответствии с теистическими пред-

ставлениями, не только творит все сущее, но и сохраняет его в бытии, а также в конечном счете управляет всем сущим. Получается, что если теоретическое объяснение, научное или философское, не соотнесется на каком-то этапе с божественной реальностью, то такое объяснение является фактически нерелигиозным, соответственно несет в себе определенный критический потенциал. Разумеется, здесь необходимо внести одно существенное дополнение, содержащее определенное условие. Сказанное нами верно, если соответствующее научное или философское объяснение полагает науку или философию в качестве конечной инстанции, которая в принципе не нуждается в соотнесении с божественной реальностью.

Заметим в связи с этим, что автономия научного знания по отношению к религии сама по себе еще не означает критики в адрес религии или ее отрицания. Все зависит от того, каким образом выполняется указанное только что условие. Наука или философия могут полагать себя в качестве последней и окончательной познавательной инстанции, а могут и признавать ограниченность своей компетенции, в частности и по отношению к сфере религиозной жизни.

Итак, мы вправе констатировать, что огромное количество научных, философских концепций могут в принципе быть квалифицированы как являющиеся фактически критическими по отношению к религии. Это же относится к многообразным светским идеологиям, никак не соотносящимся с религией.

В то же время к критике религии следует относить, по нашему убеждению, лишь те построения, которые содержат такую критику в *эксплицированном, т. е. в отчетливо выраженном или даже сформулированном виде.* Другими словами, речь идет только о позициях, получивших отчетливое теоретическое выражение. При таком подходе резко сужается круг явлений, которые могут попасть в поле внимания при рассмотрении критики религии.

В истории европейской мысли философская критика религии всегда образовывала лишь компонент, пусть и чрезвычайно важный, многообразной критики религии вообще. Конкретно это выражается в том, что всякое критическое по отношению к религии теоретическое построение, как правило, включает аргументы и социального, и психологического и т. п., и собственно философского характера. Кроме того, всякое такое построение неизбежно содер-

жит и компоненты, которые наиболее целесообразно охарактеризовать как мировоззренческие. Так, практически всегда в критическом рассуждении мы встречаем общие оценки природы или судьбы человека, оценки влияния религий на характер его социальной активности и т. п. Наглядным примером всего сказанного может служить критика религии в эпоху Просвещения, каждое масштабное воплощение которой содержит в том или ином сочетании и социальные, и психологические, и собственно философские, и идеологические объяснения.

Эксплицированное здесь обстоятельство во многом объясняет действенность критики религии. Каждое критическое построение способно воздействовать либо каким-то одним своим компонентом, либо тем или иным их сочетанием. Важно то, что все компоненты содержания соответствующего построения могут усиливать друг друга. Мы можем проиллюстрировать это ссылкой на критику религии в творчестве таких мыслителей, как К. Маркс, Ф. Ницше, З. Фрейд. Каждый момент, каждая грань их творчества в состоянии подтвердить и усилить собственно критику религии.

Таким образом, представляется довольно затруднительным говорить о какой-то “чистой”, сугубо философской критике религии, поскольку соответствующая философская аргументация практически всегда включена или даже интегрирована в более широкое построение. В связи с этим более целесообразно квалифицировать как философскую ту аргументацию философского характера, которая поддается вычленению в рамках всего критического, по отношению к религии, теоретического образования.

Итак, к критике религии целесообразно отнести лишь те философские, научные и идеологические построения, где присутствует отчетливо выраженное критическое или негативное отношение к религии. Это позволяет отделить критику религии от множества философских научных и проч. теорий, которые просто никак не соотносятся с религией. Выше было указано, почему вообще требуется такое отделение. Далее мы указали на многосоставность практически всякого теоретического образования, ориентированного на критику религии.

1.2. Критику религии правомерно разделить на ту, что ведется “изнутри” религии, точнее изнутри какой-то конкретной религии-

озной традиции, и на критику “извне”, т. е. такую критику, что осуществляется с внерелигиозных, внешних по отношению к религии позиций.

1.2.1. Внутренняя, или “имманентная” критика носит инструментальный, служебный характер и призвана способствовать трансформации религии в желательном для критиков направлении. Подобная критика имеет целью очищение религии в моральном и социальном плане, уточнение и конкретизацию знания о божественном, наделение божественного “новыми именами” и т. д.

Одним словом, имманентная критика направлена на углубление и совершенствование религиозной практики и религиозной мысли. Имманентная критика поэтому всегда является моментом или аспектом жизни той или иной конкретной религиозной традиции.

В действительности, именно имманентная критика религии является одной из важнейших причин или сопутствующих факторов различных исторических трансформаций религии — расколов, появления новых церковных образований и т. п. Ведь такие трансформационные процессы практически всегда сопровождаются жесткой, а то и непримиримой критикой существующего положения дел в различных сферах религиозной и церковной жизни.

Если взять широкий историко-религиозный контекст, то в некоторых, правда, крайне редких случаях, имманентная критика может вести к выходу за пределы какой-то данной религии и образованию новой. Оставаясь в рамках этого контекста, можно выделить в особый разряд имманентной критики ту критику, которую та или иная религиозная традиция осуществляет в отношении других религиозных традиций.

1.2.2. Внешняя критика религии означает, как правило, дистанцирование от религии как таковой, оспаривание ее истинности вообще, а в предельном варианте — это полное отрицание права религии на существование в любой форме.

О внешней критике религии можно говорить в слабом и в жестком варианте. Слабый вариант означает критику проявлений религии. Жесткий вариант предполагает, что критическое по отношению к религии построение содержит теорию, которая притязает на объяснение возникновения и воспроизводства религии. При этом объяснение осуществляется посредством указания на

какие-то *внерелигиозные* факторы как на “причины” появления и сохранения религии.

Так, социальная критика религии в слабом варианте будет сориентирована на критику социальных проявлений религии, например, критику социального учения или социальной практики какой-либо христианской церкви. А социальная критика религии в жестком варианте будет содержать объяснение возникновения и воспроизводства религии, где в качестве причин будут указаны те или иные социальные факторы.

Разумеется, одна и та же теория может содержать критику и в слабом, и в жестком варианте. Так, например, марксистская традиция предлагает основания для критики функционирования религии в тех или иных конкретных исторических обстоятельствах, а также и *внерелигиозное* объяснение возникновения и сохранения религии.

Жесткий вариант внешней критики религии, реализующийся как объяснение существования религии посредством *внерелигиозных* факторов, исторически оказался связанным с определенными учениями в рамках светского научного религиоведения*. Подчеркнем, что нельзя все научно-дисциплинарное религиоведение отождествлять с такими учениями.

Современное религиоведение своими корнями уходит в эпоху Просвещения. Критика традиций, присутствовавшая в Просвещении и определявшая, в числе прочего, его сущность, включала критику религии, в первую очередь — критику христианских церквей. Более того, критика религии была одним из движущих моментов Просвещения, особенно французского Просвещения.

Рационалистическая критика религии подготавливала почву для историко-филологического исследования религии. Расцвет такого исследования в XIX в. немыслим без критики традиций в рамках Просвещения. Наследие рационализма в этой форме до сих пор действенно в религиоведении.

Религиоведческая теория, воплощающая жесткий вариант критики религии — это объяснительная теория религии, которая предлагает какую-то модель или гипотезу, предназначенную объяснить,

почему религия впервые возникла, или почему религиозные институты, системы и практика играли столь большую роль в человеческой истории.

По существу, речь идет о “*редукционистских*” теориях, которые изображают религиозный интерес человека разновидностью какого-то другого интереса или интересов, рассматриваемых как более фундаментальные. Религия может представляться в теориях этого типа как нечто подчиненное по отношению к искусству, морали, науке, философии или какой-то их комбинации. Редукционистские теории не в состоянии отразить многообразные отношения между религией и другими видами интересов и деятельности.

Итак, в результате разделения критики религии на внутреннюю, или “*имманентную*”, и внешнюю мы получаем возможность расположить критические построения по степени их “критичности”. Получается весьма широкий спектр позиций: от критики отдельных явлений, осуществляемой внутри самой религии, до радикального или даже нигилистического отрицания религии как таковой.

§ 2. ОБЩИЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ ФИЛОСОФСКОЙ КРИТИКИ РЕЛИГИИ

Практически все сказанное нами о критике религии вообще применимо к философской критике.

Прежде всего, мы должны отделить философские теории, содержащие эксплицитную, сформулированную критику от теорий, где нет какого-либо соотнесения с религией. Далее, мы вправе провести различие между внутренней и внешней философской критикой религии, что позволяет ранжировать философские аргументы по степени их критичности. Соответственно философская критика религии может представать на одном полюсе как компонент какой-то теологической концепции, критикующей другие теологические же концепции, а на другом полюсе — как совокупность философских аргументов, посредством которых оспаривается или отрицается существование Бога, соответственно подвергается сомнению правомерность позитивного отношения человека к такой реальности, т. е. правомерность религиозного отношения.

*Разумеется, подобные теории не могут появиться в том, что с определенными оговорками можно назвать “*теологическим религиоведением*”.

Имманентная философская критика религии реализуется в неразрывной связи с различными вариантами философской теологии (которая станет предметом рассмотрения в Части II данной работы). В имманентной критике речь идет о тех философемах и философских методах, которые используются в целях, преследуемых имманентной критикой религии, как она была определена выше.

Специфика “внешней” философской критики религии и соответственно ее значение определяются в основном тем, что в своей сердцевине она заключает в себе сомнение или прямое отрицание самого существования божественной реальности, Бога, представленные в виде развернутой философской аргументации.

Следует признать, что именно внешняя философская критика религии оказывалась чаще всего в сфере философского и вообще общественного внимания. По существу, когда говорят о философской критике религии, то имеют в виду, как правило, внешнюю критику. По этой причине основным объектом рассмотрения в нашей работе является такая философская критика религии.

В соответствии с общими задачами данной работы мы укажем основные типы философской критики религии. Главное внимание при этом будет уделено тем формам философской критики религии, что были разработаны в Новое время и в современную эпоху. Следует помнить, что объектом критического рассмотрения в философии становилась преимущественно религия в форме христианской веры.

Внешняя философская критика исторически предстает в виде нескольких устойчивых типов. К их числу следует отнести агностицизм, индифферентизм и атеизм. В нашем столетии появилась такая радикальная форма философской критики религии, как провозглашение бессмысленности религиозных утверждений в рамках логического позитивизма, или логического эмпиризма. Мы квалифицируем ее как “антитеологический эмпиризм”. Своеобразие антитеологического эмпиризма состоит в том, что он фактически не вписывается ни в один из традиционных типов критики. (Мы подробно рассмотрим эти воззрения ниже.)

Следует отметить, что в литературе выделенные виды философской критики религии воспринимаются нередко неразличенно или как проявления атеизма. Определенные основания для этого существуют. Тем не менее требуется, на наш взгляд, более дифференцированный подход.

Специфика философской критики религии, определяющая ее место среди других разновидностей критики религии, заключается в оспаривании когнитивных, т. е. познавательных притязаний религии. Философская критика религии либо ставит под сомнение претензию религии заключать в себе надежное, достоверное знание о Боге, либо утверждает, что религиозное знание вообще не есть знание, если под этим понимать знание о некоей действительности.

“Агностицизм” и “атеизм” и выражают такие базисные ориентации философской критики религии. Эти ориентации в той или иной форме воспроизводятся на всем протяжении существования философской критики религии. Целесообразно поэтому рассмотреть их в общем плане перед тем, как обратиться к историческому пути философской критики религии.

Термин “агностицизм” появляется довольно поздно в истории философии. Он был предложен Т. Гексли в конце 1860-х годов для обозначения определенной установки по отношению к проблеме метафизической истины. Если говорить в общем плане, то агностицизм не отрицает наличие метафизической истины, по меньшей мере наличие проблемы метафизической истины. В то же время отрицается возможность какого-либо продуктивного решения этой проблемы. Агностицизм отказывается признавать что-либо в качестве знания, если это знание такого рода, что не может опираться на эмпирический опыт или само не может быть логическим знанием.

А поскольку многие мыслители, в первую очередь позитивисты, практически отождествляли метафизическую истину и религиозную истину, или “веру”, по их обозначению, то агностическая установка оказывается применимой и в отношении религии, в особенности в отношении притязаний теологии. Более того, именно в отношении возможности познать Бога, его существование или его сущность приверженцы агностицизма занимали наиболее жесткие позиции. С определенными оговорками можно утверждать, что агностицизм как критическая установка направлен в первую очередь против философского богопознания.

Если термин “агностицизм” появляется довольно поздно, то сама проблематика, которую этот термин призван обозначать, существует очень давно. Агностические позиции наличествуют практически с самого начала существования традиции философского

скептицизма. Это относится и к религиозной тематике. Неслучайно имеет хождение обозначение “религиозный скептицизм”.

Мы не уделяем религиозному скептицизму специального внимания по двум причинам. Первая заключается в том, что в своей критической установке он по существу совпадает с агностицизмом. Вторая причина связана с тем, что в истории философский скептицизм нередко использовался и в оправдательных, и даже в религиозно-конструктивных целях. Чаще всего такое использование предстает в виде какой-то разновидности “скептического фидеизма”. Всякая попытка показать посредством философско-скептической аргументации, что вера неподвластна требованиям разума, является какой-то формой скептического фидеизма.

Огромное воздействие на оформление агностицизма как философско-религиозной позиции оказали Д. Юм (1711–1776) и И. Кант (1724–1804). По сути дела, с агностических позиций Юм последовательно осуществляет критику христианской веры в чудеса, а также деизма как преобладающего воззрения эпохи Просвещения и теизма. Речь идет в первую очередь, о критике деизма как конструктивной философско-теологической позиции, поскольку Юм разделяет воззрения того компонента деизма, который связан с критикой “религии откровения”. Конструктивный деизм отвергается потому, что Юм показывает невозможность “религии разума”. Критика Юма нашла отражение, вернее продолжение, в его увязывании религии с определенным человеческим аффектом, а именно со страхом перед неизвестными причинами.

Философия Юма, в том числе его философско-религиозные воззрения, оказала, как известно, огромное воздействие на Канта. Кант стремился обосновать невозможность философско-метафизического, соответственно — *теоретического* постижения Бога. Три “идеи разума”, а именно идея мира как совокупности явлений, идея “Я” как основы единства всего моего опыта и *идея Бога* (как безусловного условия всех возможных предметов мышления) ничего не дают метафизическому познанию, несмотря на то, что априорно присущи человеческому разуму. Ведь, в соответствии со схемой Канта идеи разума не сочетаются с созерцанием, а без созерцания понятия пусты.

Агностицизм Канта — в отношении теолого-догматического и философского богопознания — сочетается у него с попыткой морально-философской интерпретации религии.

Атеизм, прежде всего, атеизм Нового времени, представляет собой оспаривание существования Бога и вообще всяких “трансцендентных сущностей” посредством “рациональной аргументации” того или иного рода. Атеистическая критика религии нацелена на отрицание всякого проявления религиозности человека.

Понятие “атеизм” обозначает довольно широкий круг явлений. Возможно выделение следующих основных видов атеизма. “*Теоретический*” атеизм предстает как определенная теория, чаще всего философская, и как мировоззренческая позиция. Под “практическим” атеизмом понимается такое (практическое) поведение человека, которое не предполагает какого-либо соотнесения с существованием Бога. При этом такое поведение может быть не связано с теоретическим отрицанием существования Бога. Как “политический” атеизм можно охарактеризовать те воззрения, в соответствии с которыми критика религии, ее учения и прежде всего (церковных) институтов является одним из важнейших условий социального освобождения человека.

В соответствии с задачами данной работы и принятым нами подходом мы сосредоточим внимание на теоретическом атеизме, причем таком, который основывается на философской аргументации того или иного рода.

В античности словом “атеисты” обозначали людей, которые выражали сомнение того или иного рода по отношению к господствующей религии, а также тех, кто выражал критическое отношение к существующей религии во имя какой-то другой формы религиозности. К последним можно причислить и философов, притязавших на замену существующей религии во имя некоего “подлинного”, “истинного” понимания “истинной” божественной реальности. К числу атеистов поэтому относили, скажем, Сократа (ум. припл. 399 г. до н. э.), проповедовавшего, если говорить современным языком, определенную форму философской веры.

На протяжении многих веков христианская религиозность воспринималась как нечто самоочевидное. Это обстоятельство было связано с культурной, а во многих отношениях и социально-идеологической монополией христианства. Кроме того, в Библии иудейской и христианской религиозности противостоит не безбожие в современном смысле слова, а *язычество*, понимаемое как особая форма религиозности — как многоверие.

Атеизм в современном понимании — как полное безбожие и отрицание существования Бога — появляется в европейской мысли в XVI—XVII вв.

Подлинным зачинателем философской атеистической критики религии следует считать немецкого философа Людвига Фейербаха (1804-1872). Л. Фейербах уже не ограничивается сомнением в возможности человеческого разума познавать Бога. Фейербах подвергает сомнению само существование Бога. Более того, Фейербах предлагает *внерелигиозную* философскую теорию происхождения и функционирования религии. Наконец, философия Фейербаха выдвигает тезис о вредности религии для человека, поскольку представляет собой утонченное проявление человеческого эгоизма. Таким образом, Фейербах оказал огромное влияние и на нефилософскую критику религии. К. Маркс считал, к примеру, что Фейербах в основном решил задачу критики религии и соответственно создал условия для ее теоретического преодоления.

Фейербах опирался во многом на философско-трансцендентальную рефлексию у Канта, с чем и связан в основном его базисный тезис о том, что человек, думая, что он говорит о Боге, на самом деле говорит о себе самом. Ведь можно считать, что если исходить последовательно из логики философского трансцендентализма, то Бог должен пониматься как превращенная (во внешний предмет) божественность человеческой субъективности*.

Огромное значение в истории философской критики религии имела та интерпретация, которую получила философия Гегеля в работах левогегельянцев в первой половине XIX в. Воззрения Л. Фейербаха, А. Руге, К. Маркса и Ф. Энгельса и других мыслителей сходной ориентации, опиравшихся на материалистическое и атеистическое истолкование гегелевской философии, означали прочное утверждение осознанного и воинственного философского атеизма.

Левогегельянство, воззрения Л. Фейербаха, К. Маркса, Ф. Энгельса представляли собой радикально-критические атеистические позиции. Действенность этих воззрений была обусловлена как их радикальностью, так и тем обстоятельством, что в этих воззре-

* Философский трансцендентализм, или трансцендентальная философия, способен становиться основой и трансцендентальной философской теологии. — См. Ч. II данной работы.

ниях содержалось редуccionистское объяснение возникновения и существования религии.

§ 3. ФИЛОСОФСКАЯ КРИТИКА РЕЛИГИИ В XX ВЕКЕ

В XX в. критика занимает гораздо менее заметное место в философии религии, чем в предыдущем столетии. Современная философская критика религии состоит из двух крупных компонентов. *Первый* из них образует воспроизведение в той или иной форме и различном сочетании тех позиций, что были выработаны в предшествующие эпохи. Так, образцы критики религии, представленные в марксистской мысли двадцатого столетия, особенно в так называемом западном марксизме, воспроизводят в основном религиозно-критические позиции начальной марксистской теории.

Второй компонент философской критики религии составляют позиции, связанные с новыми явлениями в философии. Речь идет соответственно и об относительно новых позициях в философской критике религии. Мы говорим об “относительно новых” потому, что в рамках этих позиций, во-первых, рассматривается отчасти традиционная тематика, во-вторых, используются некоторые традиционные аргументы.

Позиции, о которых пойдет речь, связаны с тремя философскими проблемными комплексами. Это философско-антропологическая проблематика; проблематика, связанная с существованием зла в мире; “антитеологический эмпиризм” логического позитивизма.

3.1. Философская критика религии всегда была тесным образом связана с философско-антропологической проблематикой.

В двадцатом столетии оформилась философская антропология, нацеленная на создание “сущностно-онтологического” образа человека. Речь идет о попытках выявить базисную бытийную структуру человека, его “сущность”, определяющую его положение в космосе, соответственно характер его бытия и существования в природе, обществе и истории*. Такой философско-антропологический проект может реализоваться в каком-то соотношении с

* См. Ч. III.

религией или с какой-то другой разновидностью философской антропологии.

Некоторые философские антропологии, не связанные с религией, мы вправе рассматривать как философскую критику религии потому, что, во-первых, образ человека, его сущность концептуализируется в них вне какого-либо соотнесения с Богом как источником и детерминантой бытия человека; во-вторых, содержится определенная теория происхождения и существования религии, теория, указывающая не на Бога, а на самого человека как единственный источник происхождения религии.

Рассмотрим две концепции подобного рода, принадлежащие двум, наряду с М. Шелером, основателям современной философской антропологии — Гельмуту Плеснеру и Арнольду Гелену.

3.1.1. Эксцентрическая позициональность человека в антропологической концепции Г. Плеснера.

Философская антропология, по Г. Плеснеру¹⁸, должна быть “принципиальным осмыслением человеческого существа”. Экспликация базисной структуры должна ответить на вопрос: каковы условия возможности человеческого бытия — и указать место человека в целом бытия.

Плеснер стремится к всестороннему охвату феноменов человеческого существования, подчеркивая, что если философская антропология хочет постичь человека во всей его полноте и хочет быть адекватной опыту его существования, то она не должна ограничиваться рассмотрением человека только как личности, как субъекта духовного творчества и моральной ответственности. Ей надлежит постичь природную сферу, располагающуюся на одной высоте с личностной жизнью. Природа находится в сущностной корреляции с этой жизнью. Человек представляет собой психофизически индифферентное жизненное единство.

Вопрос о структуре человеческого существования Плеснер пытается развернуть в двух направлениях — горизонтальном и вертикальном. Первое рассматривает способы отношения человека к миру и его деяния в мире. Во втором исследуется “положение человека в мире как организма в ряду организмов”, т. е. базисная структура человеческого бытия выявляется через рассмотрение человека в космологически-органической перспективе, в ряду растение — животное — человек, которые являются различными формами жизни. Но

вертикальный способ рассмотрения у Плеснера не означает, что они предстают в филогенетической перспективе. Ступени органического являются таковыми исключительно в систематическом смысле. Они отличаются с точки зрения замкнутости, централизации и рефлексивности.

Благодаря принадлежащей ему границе живое тело и пребывает в самом себе, и выходит за пределы самого себя. В силу этого обстоятельства живое тело предстает как нечто “положенное”. В своей живости, утверждает Плеснер, органическое тело отличается от неорганического своим “позициональным характером”, или своей “позициональностью”. Под этим понимается та базисная характеристика, которая делает какое-либо тело положенным в его бытии.

Позициональность реализуется различным образом. Всякое живое существо как тело должно обладать определенной замкнутостью и в то же время быть открытым среде, от которой оно зависит. Это обуславливает постоянное напряжение, требующее разрешения. Такое разрешение может принимать различные формы. Простейший способ заключается в непосредственном “вчленении” тела в среду. Так происходит с растениями, лишенными центрального органа, направляющего движения других органов. Растения обладают органической структурой, посредством которой они в известной степени растворяются в среде. Плеснер называет это открытой формой органичности, т. е. такой формой, которая непосредственно “вчленяет” организм со всеми его жизнепроявлениями в среду и делает его несамостоятельной частью соответствующего ему жизненного круга.

В животном, в отличие от растения, Плеснер видит более высокую форму самоотнесенности, поскольку оно не “вчленено” простым и непосредственным образом в свою среду. Здесь “вчленение” носит форму опосредованности и животное обладает известной самостоятельностью по отношению к среде, обладая замкнутой организацией. Закрытой является такая форма, которая опосредованно “вчленяет” организм со всеми его жизнепроявлениями в его среду и делает его самостоятельной частью соответствующего ему жизненного круга. Связь со средой осуществляется посредством органов, которые обладают определенной самостоятельностью, но связаны с центральным органом. Существо с животной формой организации самостоятельно и не просто “положено”, но в известной степени дистанцировано по отношению к самому себе. Благо-

даря этому животное, в отличие от растения, способно владеть своим телом. Для животного характерно определенное отношение к собственной позициональности, оно существует как бы “из середины” и “к середине”, в силу чего оно способно отличать себя от “чужого”. Тем не менее такой организм растворяется в здесь-и-сейчас своего существования. Это здесь-и-сейчас не становится для него предметом, и соответственно животное не обладает самосознанием. Его тело еще не стало “полностью рефлексивным”.

Остается еще одна ступень самоотнесенности, при которой осознается собственный жизненный центр, при которой самопереживание становится членом отношения. Эта ступень органической жизни принадлежит человеку, осознающему собственную жизнь и собственное переживание. В отличие от животного, он способен занять дистанцию и по отношению к собственной “жизненной середине”, способен осознать себя как “я в теле” и как “я”. Своеобразие человеческого бытия заключается в том, что центр позициональности, каким обладает и животное, может занять дистанцию по отношению к самому себе. В человеке существует субъект, который способен испытывать свой центр как нечто, противостоящее ему. Этот субъект — “я”, которое вовсе не является вторым центром наряду с самостью, т. е. с “я в теле”. “Я” можно постигнуть только как “находящийся вне самого себя пункт”, из которого человек способен созерцать “сценарий своей внутренней жизни”. Благодаря “я” тело человека полностью “рефлексивно”. Как пункт, с которым необходимо соотносится всякая предметность, “я” не дано само как предмет, оно необъективируемо. Попытка определить его ведет к бесконечной рефлексии, при которой рефлектирующее “я” всегда оказывается “вне” центра своей позициональности. Человек поэтому всегда сокрыт для самого себя, “я” находится неизбежно “вне центра своего переживания”. В силу этого позициональность человеческой жизни носит характер “эксцентричности”. Человек не растворяется в здесь-и-сейчас, поскольку может их определить, “я” поэтому лишено места и вне временно. “Оно не только живет и переживает, — пишет Плеснер, — но и переживает свое переживание. То, что оно переживает себя как нечто, как чистое “я”, которое далее не может быть пережито, не может быть определено... имеет своим основанием особенную пограничную положенность человека”.

“Эксцентричность” человека, как она выявляется посредством феноменологического анализа структурных форм жизни, и есть базисная структура человеческого бытия, определяющая все его важнейшие монопольные свойства. Она выступает как формальное условие проявления существенных признаков и монополий человека в их неразрывной (по смыслу) связи независимо от того, к какому аспекту человеческого бытия — телесному, душевному или духовному — они относятся. В содержательном отношении эксцентрическая позиция человека предстает прежде всего как отделенность от своего физического существования, в силу чего человек способен назвать себя “я”.

Как уже отмечалось, в методологическом отношении философско-антропологическая мысль Плеснера стремится к выявлению базисной структуры человека посредством анализа феноменов его существования (прежде всего в космологической перспективе, т. е. в ряду: растение — животное — человек), а затем движется вновь к феноменам с целью их объяснения на основе выявленной базисной структуры. Эксплицированный выше анализ форм органической жизни позволил Плеснеру указать в качестве базисной структуры существования человека эксцентрическую позициональность. Соответственно необходимо далее показать, как на ее основе в концепции Плеснера объясняются важнейшие моменты отношения человека к миру.

Эксцентрическая позициональность человека позволяет тройко охарактеризовать его. Он предстает как тело, как “я в теле” (живое тело) и как “я”. Такая тройственная определенность означает тройкое членение мира человека. “Обладея двойственной дистанцией по отношению к собственному телу, т. е. будучи дистанцированным еще и по отношению к своему бытию в собственной середине, своей внутренней жизни, — пишет Плеснер, — человек находится в мире, который в соответствии с тройкой характеристикой его позиции является внешним миром, внутренним миром и миром других людей”¹⁹. Наличие внешнего мира связано с наличием у человека внутреннего мира. Взаимобусловленность их существования вытекает из скоррелированности тела и “я в теле”. Наличие внешнего мира предполагает способность опредмечивания и прежде всего способность опредмечивать свое тело, которое предстает в таком случае как вещь среди вещей.

Внешний мир дан человеку посредством его чувственной организации. В этой связи, естественно, возникает вопрос о том, не означает ли это опосредование, что человек, подобно животному, обладает лишь со-миром, а не миром. Плеснер не признает жесткой альтернативы между сомиром и миром. Чувственно-опосредованная данность внешнего мира означает, по его мнению, определенное ограничение открытости миру. Данность внешнего мира опосредуется и культурой, в которой живет человек. Плеснер, в отличие от, к примеру, Э. Ротхакера, не рассматривает культуру как своеобразный культурный сомир, но понимает ее как определенное ограничение мира. В соотношении со-мира и мира человека четко проявляется один из основных моментов отношения к миру — *опосредованная непосредственность*.

Так же относится человек и к своему внутреннему миру, поскольку он не только живет и переживает, но и переживает свое переживание. Это обуславливает то обстоятельство, что психическая жизнь человека дана в двойственном аспекте — как душа и как переживание. Душа представляет собой совокупность свойств, склонностей, а также темперамент, характер; как психическая реальность, она подчиняется определенным закономерностям. Переживание — это психическая реальность в процессе своей реализации.

“Эксцентрическая позициональность” обуславливает и наличие сферы существования других людей для каждого отдельного индивида. Эта сфера существует потому, что человек рассматривает себя с определенной дистанции, и отношение его к самому себе носит характер опосредованной непосредственности, т. е. он опредмечивает само свое существование. Такое отношение человека к самому себе конституирует и сферу существования других людей, вследствие чего она дана, даже если существует только один человек. Это не означает, что она имманентна сознанию или является теоретической конструкцией.

Сфера существования других людей — это сфера совместного существования личностей, сфера духа. “Дух есть сфера, — отмечает Плеснер, — посредством которой мы живем как личности. Мы находимся в ней именно потому, что она содержится в нашей позициональной форме”²⁰.

Эксцентрическая позициональность задает не только структуру мира человека, но и способы реализации человеческого существова-

ния, т. е. прежде всего формы поведения человека. Основные формы отношения человека к бытию определяются тремя базисными антропологическими законами. Первый закон формулируется как “закон *естественной искусственности*”. Эксцентрическая форма организации предполагает, что человек должен сам себя сделать тем, что он есть. Человек может жить, только управляя своей жизнью. Эту объективную онтологическую необходимость Плеснер называет абсолютной антиномией. Сам тип существования человека обуславливает его нужду в некоем искусственном дополнении. “В силу этого, — пишет Плеснер, — человек по природе своей, на основании формы своего существования искусствен. Как эксцентрическое существо, лишенный равновесия, без своего места и времени, пребывающий в ничто, конститутивно лишенный родины, человек должен стать чем-то и создать себе равновесие”²¹. Это непрестанное понуждение к равновесию между жизненным центром и эксцентрическим “я” является источником всего того, что понимается под понятием культуры. Искусственное, т. е. создаваемая человеком культура, может быть постигнуто только как непосредственное выражение способа человеческого существования, а не только как нечто, что опосредовано какими-то внешними условиями. Человек не может существовать без норм. Искусственность поэтому для человека столь же естественна, как и его биологическая организация.

Второй закон Плеснер называет “*законом опосредованной непосредственности*”. Этот закон определяет способ, которым даны объекты человеку и, как было показано выше, форму отношения человека к себе. В своем знании человек обладает прямым и непосредственным отношением к вещам, которое само опосредовано, поскольку человек не только растворяется в знании, но и обладает дистанцией по отношению к нему. Непосредственность познавательного отношения между человеком и предметами всегда опосредована “я”. Отношение между животным и его со-миром не может носить такого характера.

Третий закон — “закон *утопического места*”. В силу своей эксцентрической позициональности человек испытывает свою неукорененность. Достигнув чего-либо, он сразу же необходимо вновь оказывается вне пределов этого достигнутого. Он никогда не может обрести покоя, поскольку его эксцентрическая позиция постоянно лишает его равновесия, к которому он стремится. Опыт подобной

неукорененности означает осознание, как считает Плеснер, ничтожности своего бытия и тем самым осознание ничтожности бытия всего мира.

Здесь Плеснер высказывает чрезвычайно важную, с точки зрения нашей темы, мысль. Собственное существование, равно как и всякое сущее, осознается человеком как нечто случайное. Это ведет его к мысли об основании мира, более не подверженном случайностям, являющимся абсолютным бытием, Богом. Здесь видит Плеснер ядро всякой религиозности. Она неотторжима от своеобразия жизненной формы человека. “Эксцентрическая позициональная форма и Бог как абсолютное необходимое мироосновывающее бытие, — пишет Плеснер, — находятся в сущностной корреляции”²². Все, с чем сталкивается ищущий человек, все, что он создает, движимый непрерывным принуждением обрести равновесие, — все это оказывается лишенным опоры. Только в абсолютном, как кажется, может человек обрести равновесие, опору своему существованию.

Но та же самая эксцентрическая позиционная форма, которая вызывает в человеке идею Бога, несет с собой и сомнение в его существовании. Нахождение в ничто, “утопическое место” не дают человеку покоя, поскольку человек постоянно ставит под сомнение бытие и абсолютную основу мира. Ему не дано обладание знанием, лишенным сомнений. Дух человека вновь выводит его на бесконечный путь.

Эти рассуждения показывают, что Плеснер не стремится к философскому обоснованию необходимого соотношения человека с Богом. В этой связи интересно сопоставить философско-антропологические концепции Шелера и Плеснера. Оба утверждают, что центр человека пребывает вне мира, но делают различные выводы из этого утверждения. Для Шелера эксцентрическая по отношению к миру позиция человека означает его укорененность в трансцендентной миру божественной реальности, соответственно — необходимую связь человека с этой реальностью. Как мы увидим, постулируемая эксцентричность человека по отношению к миру является у Шелера основанием для философско-антропологического удостоверения существования Бога*. У Плеснера, напротив, эксцентричность человека истолковывается как пребывание в ничто, в “утопическом месте”. Обращение

* См. об этом Ч. III данной работы.

к Богу, религиозная жизнь предстают у него не как необходимое следствие, не как реакция на существование Бога, а как средство разрешения конститутивного для человека конфликта, конкретнее, невыносимости эксцентрической позиции, постоянно выводящей его в ничто.

Это позволяет сделать вывод о том, что Плеснер стремится дать не теологическое, а внерелигиозное теоретическое объяснение наличия и содержания религиозной жизни человека. Плеснер не соотносит сущность человека с Богом, соответственно божественная реальность не привлекается в качестве объяснительной инстанции по отношению к антропологической реальности.

3.1.2. Философская биоантропология Арнольда Гелена.

В философии Гелена²³ обычно выделяют три тематических направления: философскую антропологию, “философию институтов” и “плюралистическую этику”. Эти темы геленовской философии тесно связаны и взаимно дополняют друг друга, но основную роль играет философская антропология, которая как бы выполняет функцию “элементарного” базиса по отношению ко всем другим теоретическим построениям.

Задачу философской антропологии Гелен видит в определении “особого положения человека как некоей целостности в природе”, постижении человека “как совершенно одноразового, еще никогда не апробированного проекта природы”. Гелен указывает, что предлагаемая им концепция заслуживает названия философской антропологии, поскольку она является одновременно и философской и научной, но избегает употребления этого названия с целью отмежеваться от многообразных философских усилий в области антропологии.

Исследовательская программа Гелена негативно соотносится с “христианскими” и “дарвинистскими” антропологическими теориями, в основе которых лежит общая посылка о том, что человека нельзя постичь “из него самого” и что для описания и истолкования человеческой реальности должны использоваться “внечеловеческие” категории. Соответственно христианские теории выводят человека из Бога, а дарвинистские — из животного царства. Задача же антропологии, по мнению Гелена, заключается в определении “особенности” человеческой природы. Это не означает, что Гелен отказывается от использования такого теоретического приема, как

сопоставление человека с животным. Он отказывается от выведения человека из животного царства, как это делают различного рода биологические теории, сводящие человека исключительно к биологическому началу. Гелен отмечает, что такие теории нельзя считать антропобиологическими в силу того, что они не в состоянии объяснить особое положение человека. Более того, в этих теориях вообще не ставится проблема особого положения человека в природе.

Методологическая программа Гелена негативно соотносится с предшествующими попытками создания философской антропологии. Он отталкивается и от теологической антропологии, и от биологического редукционизма, и от метафизической антропологии, постоянно воспроизводящей непродуктивный дуализм в той или иной его форме. Под метафизической антропологией Гелен понимает прежде всего антропологическую теорию Шелера, критическому рассмотрению которой он уделил немало внимания. Тем не менее в основе его методологической программы лежит тот же главный теоретический прием, что и у Шелера, — рассмотрение человека в космологической перспективе, в первую очередь в соотношении с животным царством.

С морфологической точки зрения человек предстает как особый случай, как исключение. “Прогресс в природе” заключается в органической специализации видов, т. е. во все более эффективном естественном приспособлении их к определенным средам обитания. Животное способно существовать в тех или иных условиях благодаря своей специфической организации, приспособленной к этим условиям. У животного специализированность органов и среда соответствуют друг другу. “Это обстоятельство, — подчеркивает Гелен, — имеет решающее значение с антропологической точки зрения. Прежде всего оно позволяет указать отличие человека от животного, которое не связано с такими признаками, как наличие у человека сознания, духа и т. п.”²⁴

В отличие от животного человек лишен биологической специализации, т. е. органической приспособленности к существованию в определенной природной среде, которая была бы его “со-миром”. “В морфологическом отношении человек, — указывает Гелен, — в противоположность всем высшим млекопитающим характеризуется главным образом через недостатки, которые в строго биологичес-

ком смысле следует определить как неприспособленности, неспециализированности, т. е. как нечто недоразвитое: в итоге как существенно негативное”²⁵. У человека отсутствует волосяной покров, и тем самым он не защищен от непогоды. Его тело не приспособлено к бегству, острота его чувств значительно уступает остроте чувств у животных и т. п. Иными словами, в естественных условиях он как земное существо давно был бы истреблен. Отсутствие указанной биологической специализированности позволяет считать человека “недостаточным существом”. Подобная ситуация заставляет задать вопрос об условиях возможности его выживания. “Все особенные свойства человека следует поэтому, — пишет Гелен, — соотнести с вопросом: в силу чего подобное чудовищное существо является жизнеспособным. Этим самым подтверждается правомерность биологической постановки проблем. Биологическая постановка проблемы заключается не в сравнении физической организации человека с шимпанзе, а в ответе на вопрос: почему является жизнеспособным существо, не сравнимое ни с каким животным?”²⁶

Человек, как биологически “недостаточное”, “неготовое”, “не установившееся” существо, должен сам решать задачу своего выживания, своего жизнеобеспечения. В силу этого человек является действующим существом, которое посредством своих действий делает себя тем, что оно есть. Действовать, чтобы выжить, — принципиально важная задача человека. В этой перспективе все жизнепроявления человека выступают прежде всего как средства и орудия сохранения и поддержания его бытия. Действие предстает как овладение природой в целях жизнеобеспечения человека. Совокупность природных явлений, переработанных в нечто, служащее жизненным задачам человека, есть культура, а культурный мир есть человеческий мир. Не существует какого-то “естественного человека”. Отсутствие готовых средств и ресурсов физической организации человека восполняется, компенсируется культурой — его второй природой.

Биологическая неспециализированность человека означает и его открытость миру. В соответствии с биоантропологической точкой зрения и это обстоятельство должно быть рассмотрено в перспективе того, как оно обеспечивает выживание человека, соответственно — как оно способствует культуротворчеству.

Открытость человека миру является для него бременем. Он подвержен чрезмерному потоку внешних возбудителей, нецелесообраз-

ной полноте впечатлений, с которой должен как-то справиться. Человеку противостоит мир как некая “озадачивающая сфера с непредвидимой структурой”. Это ставит перед ним жизненно важную задачу: освободиться от бремени, т. е. самостоятельно превратить недостаточные условия своего существования в шансы жизнеобеспечения. Гелен называет это “принципом освобождения от бремени”. “Этот принцип, — пишет он, — является ключом к пониманию структурного закона в построении всех совокупных человеческих функций... Основная мысль состоит в том, что совокупные “недостатки” человеческой конституции, которые в естественных, так сказать, животных условиях представляют собой тяжкое бремя для его жизнеспособности, человек самодеятельно превращает в средства существования. На этом основываются определение человека к действию и в конечном счете его совершенно особое положение”²⁷. Открытость миру, чрезмерная обремененность восприятиями предстает как условие возможности создания культуры. Многообразнейшие впечатления, явления мира таят в себе возможность преобразования их в нечто нужное людям. Человек способен культурно переработать любые, самые разнородные обстоятельства своего существования. Именно поэтому он в состоянии осваивать самые разнообразные природные среды.

Деятельность человека по преобразованию своей обремененности в нечто нужное начинается с движений ребенка, в которых окружающие его вещи вовлекаются в опыт, т. е. он их видит, трогает, двигает, обрабатывает. В этих коммуникативных движениях совместно действуют все чувства, руки и другие органы. Вследствие этого вещи окружающего мира перерабатываются и именно в направлении овладения ими. В результате они дистанцируются, а глаз приобретает способность видеть их потребительскую и функциональную стоимость. Это обеспечивает и возможность использования вещей. Поток озадачивающих впечатлений, указывает Гелен, редуцируется к ряду легко обозреваемых центров вещей.

Эти достижения возможны только на основании изначальной неспециализированности, пластичности сенсомоторного аппарата и побудительной структуры, а также на основании “избытка побуждений”. Изначальная неготовность движения и восприятия служит условием “двигательной фантазии” и “фантазии ощущения”. Человек способен посредством двигательной фантазии ва-

рьюировать свои движения. Он может ощущать все движения посредством “отчужденного самочувствия”. Эта связь “ощущения вещи” и самоощущения указывает, как считает Гелен, “на общий корень действия и познания”.

Для продуктивного освобождения от бремени требуется также особая структура побуждений и потребностей. Человек должен обладать способностью ориентировать, блокировать, изменять свои побуждения. В этом случае может появиться разрыв между элементарными потребностями и побуждениями и действиями человека. Эта дистанция по отношению к своим элементарным потребностям и побуждениям делает возможным и долгосрочное предвидение и планирование самых разнообразных действий.

Освобождение от бремени избыточных впечатлений неупорядоченного мира, культурное овладение миром, соответственно выживание человека становятся возможны не только благодаря особой сенсомоторной и побудительной организации человека, но и благодаря языку. Язык не только продолжает уже достигнутое благодаря сенсомоторике и побудительной системе, но с самого начала выступает как условие возможности человеческого действия. Этот процесс освобождения от бремени, пишет Гелен, прямо продолжает язык. Строго говоря, он включен уже в самые ранние фазы этого процесса. Гелен рассматривает язык не в связи с мышлением, а с биологической стороны.

С помощью языка человек помещает между собой и вещами промежуточный символический мир, который позволяет ему освободиться от непосредственного давления вещей. Это делает возможным дистанционно-теоретическое отношение к миру. Когда вещь получает словесное обозначение, она становится в известной мере управляемой. Давление, воздействие вещи на человека лишается драматизма. Человек освобождается от связи со своей непосредственной, ближайшей средой и создает себе свое собственное пространство, так что его мысли соотносимы с ширью мира. Открытость человека миру означает соответственно, что человек в своем поведении в гораздо большей степени опирается на предвидимые и проецируемые обстоятельства, чем на те, которые относятся к его непосредственной ситуации.

Эксплицированный выше образ человека предстает у Гелена как результат “элементарной антропологии”, которая становится

основой дальнейшей разработки философско-антропологической проблематики в философии институтов, т. е. философии общественно-исторической жизни человека, и в плюралистической этике.

В адрес философской антропологии Гелена часто выдвигается обвинение в биологистском редуционизме. Утверждается, в частности, что в основе геленовской концепции лежит принцип биологической компенсации. Однако подобное истолкование геленовской концепции представляется нам неверным, поскольку искажает принцип биоантропологического рассмотрения человека, как его постулирует Гелен. Он стремится прежде всего к выявлению таких антропологических категорий, которые позволяют постичь человека как некое психофизически нейтральное единство. При рассмотрении геленовской методологической программы можно видеть, что он отказывается от установления каузальных связей между функциональными элементами и свойствами антропологической целостности. Тем более речь не может идти о монокаузальной зависимости, предполагаемой биологистским редуционизмом.

Гелен в то же время должен был бы, на наш взгляд, определить характер отношения человека к животному царству, а не ограничиваться их простым рядоположением. Казалось бы, антиэволюционистская установка Гелена не обуславливает необходимости такого определения, но ведь и человек, и животное рассматриваются как сопоставимые части природы.

Гелен, далее, должен был объяснить, почему природа создает такой уникальный “проект”. Он был бы вправе отказаться от подобного объяснения, если бы в его творчестве не присутствовала отчетливо выраженная тенденция к телеологическому мышлению. Эта тенденция плохо согласуется с идеей человека как “недостаточного существа”. Трудно предположить, чтобы природа, на мудрость которой неоднократно ссылается Гелен, создала столь нежизнеспособный “проект”.

Человек способен, по Гелену, выжить только посредством культуры. Значит, культура изначально должна сопровождать человека, но данные науки свидетельствуют о том, что человек лишь постепенно создал культуру. Как могло вообще возникнуть такое “недостаточное существо”? Поскольку Гелен говорит, что целый ряд специфически человеческих достижений направлен на устранение этой недостаточности, а сами эти достижения, как известно, могли

появиться только на протяжении чрезвычайно длительного времени, то следует предположить, что такое существо должно было бы сразу же вновь исчезнуть.

В связи с задачами нашей работы следует обратить особое внимание на проблему духовных актов, которую нельзя осмыслить полностью в терминах антропобиологической целесообразности. Гелен признает наличие таких актов, но отказывается давать им какую-либо метафизическую интерпретацию. “На основании самых различных высказываний Гелена можно утверждать, — справедливо отмечает П. Янсен, — что метафизическая действительность, по его мнению, по существу, принадлежит человеку. Исходя из методического положения о действии, он выносит за скобки метафизическую действительность. Тем самым он хочет остаться в сфере опыта и не заниматься метафизикой. Гелен не хочет тематизировать метафизическую действительность в своей антропологии. Когда исчерпана точка зрения биологического объяснения объективного и свободного от целей мыслительного поведения, то открывается огромная сфера эмпирического исследования — историко-социологического исследования”²⁸. Действительно, Гелен на основании своей методологической программы отказывается от метафизической проблематики, в том числе и вопроса о Боге, но это не значит, как он сам указывает в работе “К истории антропологии”, что его философская антропология носит отчетливо атеистический характер.

Тем не менее в первых изданиях своего главного антропологического произведения, книги “Человек. Его природа и его место в мире”, Гелен предлагает биовиталистское объяснение религии. Религия воспринимается Геленом как одна из высших систем, посредством которых человек управляет самим собой, “ведет” свою жизнь. Религия выполняет три основные функции, или, как выражается Гелен, соответствует трем видам интересов человека. Эти функции, или интересы, являются, говоря иными словами, тремя источниками религии. Она истолковывает мир, оформляет действие и решает проблемы, проистекающие из “бессилия” человека.

Однако в результате процесса “всеобщей рационализации” как структуры сознания, так и побудительно-аффективной сферы, свойственного европейскому мышлению в Новое время и ведущего к ориентации на предметную объективность, первые две функции религии — истолкование мира и оформление действия — обособля-

ются и приобретают определенную самостоятельность по отношению к ней. Обособление первых двух интересов означает, что “религия, по существу, ограничивается интересами бессилия”. Религия перестает быть обязательной и признаваемой систематикой миро- и самоистолкования. Она приобретает преимущественно индивидуальное значение, становясь средством решения психологических и мировоззренческих проблем, проистекающих в основном из опыта бессилия по отношению к бытию.

Таким образом, в данном вопросе Гелен занимает двойственную позицию. С одной стороны, он воздерживается от метафизических и философско-религиозных суждений, но с другой – предлагает биоантропологическое объяснение факта религиозной жизни человека.

3.2. Проблему зла стремятся каким-то образом разрешить все религии мира. Такое зло, например, как страх и смерть, находит отражение в самых разнообразных религиозных символах, мифах, ритуалах, учениях. Как правило, зло предстает как нечто, уже преодоленное или преодолимое. Тем не менее существование зла не отрицается, по меньшей мере не отрицается как то, что мы непосредственно воспринимаем.

Существование зла порождает проблему для всех религий, и все же особую остроту она приобретает для монотеистических религий. Существование зла несовместимо с пониманием Бога как безусловно могущественного, всеведущего и благого. Более того, в соответствии с библейско-иудейскими представлениями, сохранявшимися неизменными в христианской традиции, Бог не только есть любовь, т. е. лишен даже малейшего признака зла, но и его творение изначально носит благой характер. Другими словами, зло не входит в план мироздания, это нечто, не долженствующее быть, оно не согласно с волей Божьей.

Св. Писание содержит ответы на вопрос о зле. Эти ответы получали многообразную разработку в теологической мысли различных христианских конфессий. Тем не менее существование зла и предлагавшиеся объяснения этого существования далеко не всегда воспринимались верующими как нечто не порождающее вопросов.

Понятно, что и философская критика, и философия религии, решающая оправдательные задачи, не могли обойти вниманием “про-

блему зла”. Более того, в двадцатом столетии с его во многом трагическим историческим опытом, а также в связи с целым рядом особенностей состояния культуры проблема зла приобрела особый вес как критический аргумент, зачастую радикально-критический аргумент, направленный против веры. Соответственно это породило интенсивные усилия теологической и философской мысли с целью найти какое-то решение проблемы зла, способное оправдать или даже объяснить существование зла.

Усилия философов-критиков сосредоточились главным образом на попытках четче сформулировать так называемую “логическую проблему зла”. Эту проблему можно представить следующим образом.

Критики утверждают, что существует несогласованность между теистическими представлениями и существованием зла. С одной стороны, теист заявляет, что существует всемогущий, всеведущий, совершенно благой Бог. С другой стороны, он же признает, что в мире существует зло. Критик считает, что эти два утверждения не согласуются друг с другом, оба они не могут быть истинными. Поскольку нерационально придерживаться несогласованной совокупности утверждений, то не будет рациональным, как заявляет критик, придерживаться обоих утверждений.

Критик заявляет, что если Бог обладает знанием, мощью и волей для устранения зла, а зло при этом не является логически необходимым, то оно не должно существовать. Теист признает существование зла. Противоречие будто бы налицо. Более того, совершена логическая ошибка.

3.3. Философский антитеологический эмпиризм.

Наиболее заметным явлением в сфере философской критики религии в двадцатом столетии оказалась разработка логическим позитивизмом критериев смысла языка религии. Основной момент этой разработки заключается в том, что этот вид критики религии провозглашает религию бессмыслицей. Такая критика является более радикальной, чем традиционный атеизм. Этот атеизм объявлял ложными высказывания о Боге, но он тем не менее говорил о Боге и считал подобный разговор имеющим смысл. Когда какое-либо предложение объявляют неистинным, то признают, что это предложение о чем-то говорит. Только предложения, имеющие смысл, могут быть истинными или неистинными. Там, где возникает подо-

зрение в бессмысленности, там высказано сомнение в адрес общей посылки этих предложений относительно истины и не-истины.

Такой подход, кроме того, предполагает забвение традиционно-го различия между высказываниями о Боге, возможными посредством “естественного разума”, и высказываниями, возможными только посредством ссылок на Св. Писание и традицию. Это различие позволяло теологам противостоять аргументам критики. Если философы оспаривали высказывания естественного разума о Боге, то оставалась возможность сослаться на “разум, освещенный верой”. Но подозрение в бессмысленности касается как “теологии откровения”, так и “естественной теологии”. Соответственно указание условий осмысленного разговора о Боге равно необходимо и “естественной”, и “сверхъестественной” теологии.

Суть логики-позитивистской, или неопозитивистской философии религии образует стремление установить осмысленность или бессмысленность религиозных высказываний, а в тех случаях, когда признается их осмысленность, — определить характер этого смысла. Аналитическая философия религии началась с попыток выработать четкую теорию смысла, или значения, применительно к религиозному языку. По исходному замыслу эта теория должна была носить фактуально-эмпирический, соответственно — антиметафизический, антитеологический характер.

3.3.1. В историческом плане первая попытка такого рода, по существу, содержалась в “Логико-философском трактате” Людвиг Витгенштейна.

Философы, как правило, рассматривают концепцию “Логико-философского трактата” Л. Витгенштейна в купе с позициями логических позитивистов. Применительно к философии религии такой подход представляется нам неверным, поскольку философско-религиозные позиции, выраженные в “Логико-философском трактате”, и позиции логических позитивистов содержат некоторые принципиальные различия.

Для того чтобы оттенить это различие, имеет смысл характеризовать воззрение раннего Витгенштейна как “логический атомизм”. Это обозначение, как известно, ранее широко использовалось для определения философских воззрений Б. Рассела и Л. Витгенштейна в пору близости их позиций.

“Логический атомизм” означает определенное понимание отношения между миром, мышлением и языком. Это отношение пред-

ставляется как структурно-логический изоморфизм. Мир, мышление и язык обладают одинаковой логической структурой, что делает возможной отображающую, изобразительную функцию языка. Мир состоит из “атомарных фактов”, которым соответствуют простые высказывания, “изображающие” факты. Все высказывания, изображающие мир, правомерно принадлежат только естественным наукам. Остальные высказывания либо — тавтологичны, либо бессмысленны. Тавтологичны логика и математика, а метафизические вопросы бессмысленны.

В “Логико-философском трактате” Витгенштейн стремится показать границы осмысленного языка, показать, что можно сказать, а что — нет. Границы мира, мышления и языка совпадают. Границы языка какого-либо человека означают границы его мира. Человеческая речь связана с миром и может лишь отображать факты, образующие мир.

Мы имеем все основания сказать, что логико-атомистическая теория является в действительности и теорией смысла религиозного языка. Ограничение возможностей языка миром означает, по существу, отрицание возможности осмысленного языкового выражения какой-либо внемирной реальности. Иными словами, невозможно осмысленно говорить о Боге, который традиционно понимается как трансцендентная, по отношению к миру, реальность. Религиозный язык как язык, соотносящийся с этой реальностью, не может рассматриваться как средство выражения какого-то смысла. Такой подход получает совершенно отчетливое подкрепление и в следующем утверждении Витгенштейна: “Бог не являет себя в мире”.

Однако отрицание осмысленности религиозного языка в концепции “Логико-философского трактата” совсем не означает отрицание существования божественной, религиозной действительности. Философско-религиозные моменты этого произведения не исчерпываются той теорией смысла религиозного языка, которую можно реконструировать на основе общей концепции.

Философско-религиозные моменты концепции “Логико-философского трактата” — это еще и (или в первую очередь) рассуждения о “мистическом”. “Чувство мира как ограниченного целого, — пишет Витгенштейн, — вот мистическое”²⁹. Мистичен, кроме того, сам факт существования мира. “Мистическое”, т. е. восприятие мира как ограниченного целого, восприятие мира “с точки зрения вечно-

сти”, в соответствии с концепцией “Трактата” невыразимо. Мы не в состоянии осмысленно сказать, что нам является при таком мировосприятии. Отсюда утверждения о том, что “мистическое” можно “заметить”, “видеть”, “чувствовать”. Особое значение, как явствует из характеристики “мистического”, имеет “чувство”. При этом “мистическое”, хотя и неслучайно, предстает как смысл жизни, смысл мира как целого. Религиозные люди могут отождествлять свои чувствования подобного рода с “Богом”.

Основным философско-религиозным выводом логического атомизма можно считать отрицание возможности каких-либо осмысленных религиозных высказываний. В то же время это совсем не означает принципиального отрицания существования какой-то высшей реальности. Логический атомизм, каким он представлен в концепции “Логико-философского трактата”, признает “мистическое” и, по существу, признает возможность “молчаливого” поклонения божеству. Как известно, “молчание” во многих религиозных традициях считается одним из наиболее адекватных и достойных способов отношения к божественной реальности.

3.3.2. В философско-религиозном плане концепция “Логико-философского трактата” открывала три основные интерпретационные возможности. Во-первых, ее можно было принять целиком, соответственно принять внутреннюю связь между теорией языка, включая импликации относительно религиозного языка, и рассуждениями о “мистическом”. Во-вторых, можно было взять рассуждения о “мистическом” вне связи с теорией языка или в связи с реинтерпретированной теорией языка. Наконец, в-третьих, оставалась возможность использовать теорию языка, ее философско-религиозные импликации, не разделяя трансцендентально-логических посылок этой теории и не делая вслед за Витгенштейном шага к рассуждениям о “мистическом”.

Первая возможность осталась практически неиспользованной. В общем, не оказалось философов, готовых принять целиком и без изменений все философско-религиозные моменты концепции “Логико-философского трактата”.

Вторая возможность получила ограниченную реализацию, несмотря на то что эта возможность есть, по существу, возможность использования концепции раннего Витгенштейна в апологетических целях. Одной из важных причин этого, несомненно, является эзоте-

ризм и неясность языка, которым выражены соответствующие воззрения Витгенштейна. Как правило, философы вообще оставляют без внимания рассуждения Витгенштейна о “мистическом”, поскольку их воспринимают как нечто несущественное, сугубо периферийное в концепции “Логико-философского трактата”. Такова, например, типичная логико-позитивистская интерпретация этого компонента произведения, столь близкого логическим позитивистам.

Продуктивной в философско-религиозном отношении оказалась, по существу, лишь новаторская постановка проблемы осмысленности религиозного языка, прежде всего религиозных утверждений. Точнее сказать, новаторской была сама постановка такой проблемы. Это продемонстрировано дальнейшей историей аналитической философии религии и опосредовано всей историей современной философии религии.

Проблема смысла языка религии стала важнейшей философско-религиозной, по крайней мере важнейшей философско-религиоведческой, проблемой на несколько десятилетий.

В рамках неопозитивизма эта проблема, так же как и в “Логико-философском трактате”, решается с позиций антиметафизического и антитеологического эмпиризма. При этом, однако, ясно, что именно с философско-религиозной точки зрения между философскими взглядами раннего Витгенштейна и логическими позитивистами существуют некоторые принципиальные различия. Если Витгенштейн представлял бессмысленность религиозного языка как невозможность осмысленного говорения о “мистическом”, то для логических позитивистов бессмысленность религиозного языка связывается с совершенной бессодержательностью всякого говорения о какой-либо высшей, надмирной реальности. Концепция “мистического” была отвергнута неопозитивизмом. Это было связано прежде всего с непризнанием существования какой-либо высшей, божественной реальности.

Кроме того, философско-религиозные моменты “Логико-философского трактата” образовывали составную часть общей концепции, связанной определенным образом с проблематикой мира, проблематикой “вещей”. Философско-религиозная программа неопозитивизма полностью замыкается в языковой проблематике.

Термины “логический позитивизм”, “неопозитивизм”, “логический эмпиризм” используются обычно для обозначения либо толь-

ко философских позиций Венского кружка, либо также философских воззрений, оформившихся под воздействием его идей в других странах, прежде всего в англо-американской и скандинавской философии.

Позиции Венского кружка получили парадигматическое выражение у Рудольфа Карнапа. С точки зрения нашей темы особое значение имеет работа “Преодоление метафизики посредством логического анализа языка”, опубликованная во втором томе журнала “Erkenntnis”. Карнап стремился дать радикальное и окончательное решение проблем метафизики. Он отвергает метафизику из-за недостаточной достоверности ее положений, проистекающей из слабости познавательных способностей человека в сфере метафизических предметов. Метафизика отвергается в силу полного отсутствия смысла в ее высказываниях. Карнап резко утверждает, что метафизика не просто ложна, но “бессмысленна”, метафизические утверждения — “кажущиеся утверждения”, а метафизические понятия, в том числе понятия “Бог”, “абсолют”, — бессодержательные, кажущиеся понятия. Именно предельная заостренность антиметафизической и соответственно антитеологической позиции определила воздействие воззрений Карнапа на современную философию религии.

Антитеологическая программа Венского кружка, в основе которой лежит определенная теория смысла, была не только радикальной, но и новаторской. В сопоставлении с традиционными формами критики метафизики и религии критика со стороны Венского кружка представляла собой нечто новое постольку, поскольку она нацелена не на демонстрацию социальной функции критикуемой метафизики, а на выявление отсутствия смыслового содержания метафизики, что должно выявиться в анализе посредством указания на синтаксическую или семантическую бессмыслицу. Тщетно искать в работах представителей Венского кружка ответ на вопрос о том, что же такое в действительности метафизика. Под метафизикой в Венском кружке понимается лишь совокупность всего того, что не согласуется с верификационистской теорией смысла. Метафизика — это содержательно неопределенное, но повсеместно используемое членами Венского кружка понятие.

В англоязычных странах тональность логическому позитивизму на ранних этапах его эволюции задал Альфред Айер. Творче-

ство Айера важно еще и потому, что он был одним из немногих логических позитивистов, кто непосредственно обращался к анализу теологических высказываний, не ограничиваясь общей критикой метафизики.

Айер понимает метафизику как исследование природы реальности, лежащей в основе явлений или трансцендирующей явления, изучением которых довольствуются науки. Метафизик, по мнению Айера, стремится получить не-опытное знание фактов. Кроме того, он претендует на более глубокое и основательное познание реальности, чем могут дать самые разработанные и теоретичные науки.

Айер утверждает в книге “Язык, истина и логика”, что “сказать, что Бог существует, — значит сделать определенное метафизическое высказывание, это высказывание не может быть ни истинным, ни ложным... ни одно предложение, ставящее целью описать природу трансцендентного Бога, не может иметь какого-то буквального значения”³⁰. По мнению Айера, метафизические высказывания, хотя их и стремятся использовать как подлинные утверждения, претендующие на истинность, представляют собой предложения, которые на деле не высказывают ни тавтологию, ни эмпирическую гипотезу. А ведь все высказывания, которые обладают фактуальным содержанием, являются эмпирическими гипотезами. Айер заявляет, что предложение становится фактуально значимым для всякого данного человека, если, и только если, он знает, как верифицировать высказывание, которое стремится выразить это предложение, т. е. если он знает, какие наблюдения приведут его при определенных условиях к тому, чтобы принять высказывание как истинное или отвергнуть как ложное.

В дальнейшем признание недостатков первоначальных формулировок привело Айера к более тонкой версии своего критерия. Во введении ко второму изданию книги “Язык, истина и логика” он утверждает: “Осмысленное утверждение, которое не является аналитическим, должно быть непосредственно или опосредованно верифицируемым”³¹.

Антиметафизическая и антитеологическая программа современного эмпиризма связана не только с верификационистским критерием смысла, как у Карнапа и Айера, но и с фальсификационизмом. Эти взгляды также претерпели известную эволюцию, повли-

явшую и на общую эволюцию неопозитивизма. В свете задач данной работы нет нужды в анализе всех перипетий этой эволюции, поскольку все версии предполагали в принципе одинаковые философско-религиозные позиции, означающие отрицание осмысленности религиозных верований и теологических утверждений.

Роль фальсификационистских позиций в современной философии религии была обусловлена в основном позициями Энтони Флю, сформулированными в начале 50-х годов. В философии религии эти позиции получили название “вызов Флю”.

В своей работе “Теология и фальсификация” Флю рассматривает следующий сюжет. Однажды два исследователя пришли на расчищенный участок в джунглях. На участке было много цветов и много сорняков. Один из исследователей высказал предположение, что за этим участком ухаживает садовник. Другой не согласился с ним. Чтобы разрешить свой спор, они установили наблюдение за участком. На участке никто не появляется. Предположив, что садовник — невидимка, исследователи обносят участок колючей проволокой и пропускают по ней электрический ток. Они даже устраивают патрулирование с собаками. Но нет никаких признаков чьего-либо присутствия. Не слышно криков, проволока не шевелится, собаки не лают. Тем не менее тот исследователь, который верит в существование садовника, не меняет своего убеждения. Он утверждает, что садовник существует, но при этом он невидим, неосязаем, нечувствителен к электрическому току, лишен запаха и не производит шума. Этот садовник тайком ухаживает за своим любимым садом. Другой исследователь, скептик, в конце концов спрашивает своего товарища о том, чем же такой невидимый, неосязаемый и т. д. садовник отличается от воображаемого садовника или от вообще несуществующего садовника.

Этот рассказ представляется Флю примером того, как какое-то утверждение может постепенно, шаг за шагом приобрести совершенно иной статус посредством оговорок и уточняющих характеристик. Человек может выхолостить подобным образом свое утверждение, даже не заметив этого. “Прекрасная смелая гипотеза может быть, — отмечает Флю, — убита дюйм за дюймом, это будет смерть через тысячу оговорок”³². Тот исследователь, что верит в существование садовника, посредством своих оговорок относительно невидимости, неосязаемости и т. п. выхолащивает, как считает Флю, свое утверждение о существовании садовника.

Флю приводит еще один пример. Ребенок умирает вследствие неоперабельного рака горла. Его земной отец безумствует в попытках как-то помочь. Небесный же отец не проявляет ни малейших признаков озабоченности. Верующий человек в этой ситуации делает оговорки относительно того, что любовь небесного отца — это “не просто земная любовь”, ее природа непостижима и т. п. Все эти оговорки приводят к тому, что становится совершенно неузнаваемым смысл первоначального утверждения о любящем Боге.

Ситуация смерти через тысячу оговорок заключает в себе, по мнению Флю, особую опасность для теологических высказываний. Высказывания типа “у Бога есть план”, “Бог сотворил мир”, “Бог любит нас так, как отец любит своих детей” предстают как утверждения, как “грандиозные космологические утверждения”. Если утверждение действительно является утверждением, то оно необходимо будет тождественно отрицанию отрицания этого утверждения. И все, что свидетельствует против утверждения или может заставить говорящего отказаться от своего утверждения, образует компонент “значения отрицания” этого утверждения. Знание значения отрицания какого-то утверждения — это определенное знание значения этого утверждения. “А если нет ничего, что какое-то утверждение отрицает, — подчеркивает Флю, — то нет ничего, что оно утверждает. Это вовсе не утверждение”³³. Поэтому Флю задает тот вопрос, который и образует суть “вызова Флю”: “Что такое должно было бы произойти, что могло бы стать доказательством против любви или доказательством против существования Бога?”³⁴

На наш взгляд, позиции Флю можно резюмировать следующим образом. Теологическое или религиозное утверждение является фактуальным утверждением, только, и если только, высказывающий его готов указать, какая действительная или представимая конфигурация событий была бы несовместима с этим утверждением и какая действительная или представимая конфигурация событий свидетельствовала бы против его истинности.

“Вызов Флю” заключается как раз в следующем. Верующие считают некоторые ключевые вероучительные положения фактуальными высказываниями. Но если они действительно фактуальны, то должна существовать возможность, по крайней мере логическая, описать две ситуации с различным эмпирическим содержа-

нием, одна из которых действительно имеет место, если оно ложно или вероятно ложно. Флю имеет в виду нерелигиозные, нетеологические эмпирические высказывания, способные служить в качестве свидетельства для религиозного высказывания. Религиозные и теологические высказывания должны быть подтверждаемы или опровергаемы в принципе нерелигиозными, эмпирическими, фактуальными высказываниями.

Если определенное эмпирическое условие выполнено, то высказывание истинно или вероятно истинно. Если выполнено другое условие, то это высказывание ложно или вероятно ложно. Если такие условия непредставимы, то предлагаемое фактуальное религиозное высказывание и не истинно и не ложно соответственно, его можно заподозрить в бессмысленности.

“Вызов Флю” оказал огромное воздействие на философские дискуссии о языке религии, на все разновидности аналитической философии религии.

В настоящее время философские дискуссии вокруг фактуальной эмпиристской теории смысла утратили остроту, нельзя утверждать, что они находятся в центре внимания даже аналитических философов. Тем не менее проблема фактуального смысла религиозных верований сохраняет живое присутствие в современной философии религии.

В последние годы эта проблема ассоциируется чаще всего с творчеством Кая Нильсена, позиции которого нередко квалифицируются как “смягченный неопозитивизм”.

Суть позиции Нильсена заключается в том, что вряд ли можно обладать верой в Бога, если нет какого-то разумного понимания того, во что или в кого следует верить. Вера требует по крайней мере какого-то понимания. Поэтому ключевой вопрос в нынешних затруднениях христианского, иудейского и исламского верования в существование Бога — это вопрос о том, обладает ли “не-антропоморфная речь о Боге” достаточным смыслом для того, чтобы сделать веру “разумным выбором”.

Для ответа на вопрос об осмысленности “речи о Боге” требуется какой-то критерий. Нильсен исходит из следующего критерия смысла. Должно быть засвидетельствовано какое-то отношение между актуальным или возможным опытом и когнитивно осмысленными утверждениями. Это означает, что верующий должен

показать, что по крайней мере один какой-то опыт может свидетельски подтвердить или опровергнуть истинность или ложность религиозных высказываний. “Для того чтобы понять, что мы говорим, когда говорим о Боге, — отмечает Нильсен, — наше понятие Бога должно иметь какую-то эмпирическую опору”³⁵. Это означает, что должна существовать возможность указать, по крайней мере в принципе, что могло бы свидетельствовать за или против истины того высказывания, что есть какое-то существо, трансцендентное по отношению к миру и совершенно независимое от мира. Позитивисты, напоминая Нильсен, утверждают, что подобное высказывание вообще нельзя подтвердить или опровергнуть даже в принципе и поэтому такое высказывание лишено фактуального значения.

Конечно, признает Нильсен, верующий может не проявлять желания заниматься философской теологией. Он вправе считать, что нет нужды искать подтверждение или обоснование для своих верований посредством апелляции к эмпирическим свидетельствам или посредством философской и теологической аргументации. Но ведь речь идет, как подчеркивает Нильсен, не об обосновании или о подтверждении истинности этих верований. Принципиальный вопрос заключается в том, обладают ли они вообще тем смыслом, каким их наделяют верующие, т. е. обладают ли они каким-то фактуальным содержанием. Ведь если они лишены такого содержания, то являются: 1) не тем, чем считают их верующие; 2) лишены достоверности, которой их обычно наделяли религиозные люди.

Не следует отождествлять религию с ее доктринальными формулами. Тем не менее доктрины сохраняют ключевое значение и служат предпосылкой многого того, что делают религиозные люди. А определить, имеют ли эти формулы какое-то фактуальное содержание, можно только с помощью фактуального критерия смысла. Поэтому “эмпиризм в религии еще не сказал своего последнего слова”³⁶.

3.3.3. После рассмотрения наиболее репрезентативных неопозитивистских воззрений на религию и теологию попытаемся резюмировать логико-позитивистские философско-религиозные позиции. Это предполагает прежде всего попытку реконструкции логико-позитивистской теории языкового смысла, или значения, применительно к религии и теологии.

Эта теория, точнее, критерий смысла призван был устанавливать, является ли какое-либо высказывание, претендующее быть фактуальным, действительно фактуальным, т. е. высказыванием о каком-то положении дел в реальном мире. Такое высказывание должно быть эмпирически проверяемым, т. е. как минимум в принципе верифицируемым или в принципе фальсифицируемым. При этом неопозитивисты считают, что эмпирическая проверяемость является не только достаточным, но и необходимым условием фактуального значения высказывания.

Высказывания, выражающие теистические верования, не являются подлинными фактуальными высказываниями, равно не являются аналитическими высказываниями. Они не могут быть ни верифицированы, ни фальсифицированы, поскольку нельзя сделать эмпирические наблюдения, верифицирующие или фальсифицирующие существование или несуществование какой-либо трансцендентной, т. е. внемирной, сущности.

Так как утверждение о существовании Бога невозможно эмпирически проверить, то не выполняется необходимое условие для подлинного фактуального высказывания. Утверждение о существовании Бога не является поэтому подлинным фактуальным утверждением. Но ведь верующие считают, что когда они говорят о существовании Бога, то имеют в виду или утверждают определенный факт. Неопозитивисты приходят, таким образом, к выводу о неизбежной внутренней противоречивости и бессмысленности религиозных высказываний.

3.3.4. Фактуальная теория смысла сохраняет определенные позиции в современной философии религии. Тем не менее она не играет столь заметной роли, как прежде. Неопозитивистам так и не удалось сформулировать критерий фактуального значения таким образом, чтобы он мог действительно служить средством демаркации между осмысленными высказываниями науки и здравого смысла, с одной стороны, и бессмысленными метафизическими и религиозными — с другой. Другими словами, антиметафизическая, соответственно антитеологическая программа неопозитивизма, заключающаяся в демонстрации полной бессмысленности метафизики, осталась, по существу, нереализованной.

ЧАСТЬ II

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ КАК ФИЛОСОФСКАЯ ТЕОЛОГИЯ

Характеризуя во Введении философскую теологию как одну из важнейших форм философии религии, мы отметили, что философскую теологию можно понимать в широком и в узком, или строгом, смысле.

Напомним, что философская теология в широком смысле охватывает весь спектр позитивных отношений между философией и теологией. Разумеется, речь идет при этом только о более или менее тематизированно и развернуто выраженном отношении. К философской теологии в таком широком смысле можно в принципе отнести и те содержания философского религиоведения, где решаются оправдательные, или апологетические, по отношению к религии задачи.

Сердцевиной философской теологии в широком смысле можно считать философские компоненты теолого-догматического учения о Боге.

Философская теология в узком, или строгом, смысле — это автономное философское богопознание. Характеристике целей, задач, методов и функций, а также способов реализации такого философского богопознания и посвящена Часть II нашей работы.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

ФИЛОСОФСКАЯ ТЕОЛОГИЯ КАК АВТОНОМНОЕ ФИЛОСОФСКОЕ БОГОПОЗНАНИЕ

§ 1. ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ АВТОНОМНОГО ФИЛОСОФСКОГО БОГОПОЗНАНИЯ

Эта глава является первой из трех, посвященных философской теологии как относительно автономному философскому богопознанию.

В ней будут рассмотрены общие характеристики философской теологии как относительно автономного философского богопознания, указаны главные цели и функции, базисные методологические установки, а также выделены ее основные разновидности.

В последующих главах философская теология как автономное философское богопознание будет рассматриваться в соответствии со своими основными функциями (о которых сейчас пойдет речь).

Конституирующим принципом философской теологии в узком, или строгом, смысле является стремление создать учение о Боге *сугубо философскими средствами*. В контексте европейской культуры это означает прежде всего, что учение о Боге должно создаваться в отвлечении от факта и содержания божественного откровения, данного в библейском тексте, или даже просто безотносительно к нему. Безотносительность предполагает в первую очередь начальные условия философско-теологического рассуждения, а также способы разворачивания этого рассуждения. Конкретно это означает,

что исходным моментом философского рассуждения должны становиться сугубо “естественные” данности человеческого существования. А само рассуждение, определяющее философско-теологическое построение, должно соответствовать критериям и стандартам развертывания философской аргументации, обоснования и систематизации.

Все это вместе призвано свидетельствовать, что фундаментальная установка философской теологии как автономного богопознания, ее рассуждения и построения являются теоретически правомерными с точки зрения принципов, господствующих во “всеобщем сознании” той или иной эпохи, т. е. применительно к Новому времени и современности — в светской философии, в науках, в практической сфере в широком смысле.

В противоположность всякой теологии, выводимой из предпосылок веры, философская теология рассматриваемого вида претендует на то, чтобы “непредвзято” ставить вопрос о Боге и рассматривать его посредством строго философских методов. При этом появляется и основание для критической проверки теологических позиций, определяемых верой.

Условия философского познания Бога определяются условиями существования человека. В соответствии с исходными постулатами философской теологии человек не может “непосредственно-духовно” созерцать Бога. Познание действительности, а тем более Бога человеком опосредовано его познавательными возможностями. Философское учение о Боге должно исходить из доступной философскому опыту действительности мира и человека. Отсюда проистекает общая ситуация философии в “вопросе о Боге”, заключающаяся в том, что человеку в его “естественном” существовании Бог не “дан” непосредственно. Это обстоятельство заставляет философско-теологическую мысль постоянно создавать или варьировать уже имеющиеся доказательства бытия Бога, а также воспроизводить или создавать философские учения о характере божественной реальности и ее отношении к миру и человеку.

Путь философского богопознания начинается с миропознания и продвигается к богопознанию, поскольку мир постигается не как последняя и абсолютная действительность, а как “образ” таковой. Бог философски постижим не непосредственно в себе самом, а

только посредством отдаленного подобия в зеркале мира. Философское познание действительности Бога — это, по существу, “путь от миропознания к богопознанию”. Лишь такой способ познания Бога возможен для человека. Философское богопознание возможно потому, что Бог пребывает в мире как его сокровенная основа. Если бы это было не так, то Бога нельзя было бы постичь в мире и исходя из мира.

Философская теология этого вида опирается на утверждение о том, что такое богопознание является единственно возможным для человека, если ему не дано или если бы не было дано божественное откровение, т. е. если Бог сам не дал или не дал бы человеку знание о самом себе.

Говоря о “мире” в данном контексте, мы понимаем мир во всем богатстве содержаний и смыслов, выявленных историческим опытом существования человечества, включая полноту теоретического научного и философского знания. Особое значение в философском богопознании должен получить специфический опыт бытия-в-мире человека, что означает необходимость для философского богопознания опереться на теоретическое знание о человеке, прежде всего философско-антропологическое знание.

Здесь следует подчеркнуть, что не только философское постижение и осмысление мира служит целям богопознания. История свидетельствует о том, что осмысление Бога само служило обогащению и углублению “понятия мира”. Это верно относительно не только античности и средневековья, но и классической метафизики Нового времени.

Философская теология как философское богопознание является прежде всего дискурсивным способом философствования. Это определенная совокупность философско-теоретических утверждений и рассуждений. Таким образом, философская теология есть теоретическое отношение к Богу, соответственно теоретическая разновидность религиозного отношения.

Философская теология как автономное богопознание предлагает не только определенное понимание природы философии, но и определенную философско-антропологическую концепцию. Философское богопознание отражает “природную религиозность человека”, проявляющуюся в первую очередь в поиске основ и смысла всего сущего. Человек при этом не ограничивается познанием ве-

шей самих по себе, что было бы вполне достаточно для его жизнеобеспечения. Вопросы о существовании, сущности Бога и его отношении к миру вытекают из вопроса о содержании и смысле бытия человека и мира.

§ 2. Основные задачи автономного философского богопознания

Философская теология решает три основные тесно взаимосвязанные задачи. Она призвана, во-первых, подтвердить существование Бога; во-вторых, определить по возможности природу Бога; в-третьих, охарактеризовать отношения между Богом и миром, Богом и человеком. Всякая конкретная философско-теологическая концепция или концентрируется на решении одной из указанных задач, или, если предпринимается попытка решить все эти задачи в совокупности, предстает как целостное, относительно автономное философское учение о Боге.

Каждое развернутое философско-теологическое построение по своим принципам, задачам и функциям является, по существу, метафизической системой. Эта метафизическая система может быть развернутой, соответствующей критериям метафизической тотальности, но может решать и ограниченное число проблем философского богопознания. Однако в любом случае основной принцип философско-теологического рассуждения предполагает установку на метафизическую системность.

На наш взгляд, глубинный смысл усилий по созданию философского учения о Боге проясняется лишь в свете вопроса античной философии об истинной природе божественного, противопоставляемой всяким мнениям, обусловленным человеческими устремлениями низшего порядка или человеческим невежеством. Постановка такого вопроса была истоком философско-метафизической теологии. Базисное устремление античной философской теологии постичь природу божественного сама по себе явилось одним из важнейших конституирующих импульсов христианской теологии, а также философской теологии.

§ 3. Критерии оценки философских учений о Боге

После того как мы в общем систематическом плане охарактеризовали философскую теологию как автономное философское богопознание, нам необходимо установить какую-то типологию применительно к многообразным автономным философско-теологическим учениям. Разработка типологии предполагает опору на какие-то критерии. Укажем те критерии, которые положены в основу нашей типологии автономных философско-теологических учений.

Философско-теологические концепции можно разделить по задачам. В зависимости от целеполагания конкретная философско-теологическая концепция может решать одну из трех основных задач философского богопознания, на которые было указано выше, или решать в систематизированной совокупности, представляя как более или менее целостное учение. Это *первый критерий*.

В любом варианте конкретная философско-теологическая концепция неизбежно соотнесется с определенной философской идеей или понятием Бога. Характер такой идеи или такого понятия является *вторым критерием* классификации философско-теологических построений. Здесь имеет смысл отметить, что мы предпочитаем выражение "философское понятие Бога" выражению "философская идея", поскольку оно, как представляется, четче свидетельствует об онтологической интенции философско-теологического теоретизирования.

Место и значение философского богопознания определяется прежде всего тем, что оно представляет собой попытку философского постижения сущности Бога. Создание философского учения о Боге является главной задачей философского богопознания. Философское учение о Боге неизбежно будет либо теистическим, либо какой-то формой отрицания теизма. Теизм является фундаментальной религиозной установкой европейской цивилизации, и европейская философская теология неизбежно будет соотноситься в той или иной форме с теизмом, пока она остается европейской философией.

Представляется поэтому возможным разделить философские учения о Боге на теистические и на такие, где выдвигается претензия на какую-то альтернативу теизму. Разумеется, возможно и более дифференцированное членение, в частности деление на классический и неклассический философский теизм.

В качестве *третьего критерия* могут служить используемые философской теологией средства для решения своих основных задач. Речь идет, по существу, о дифференциации философии по тематическим разделам, по базисным принципам философского рассуждения и т. п. Соответственно рядом с очевидно преобладающим в традиции онтологическим подходом к философско-теологической проблематике существует, например, трансцендентал-философский подход, причем в различных вариантах.

Как *четвертый критерий* можно использовать отношение той или иной автономной философско-теологической концепции, прежде всего предлагаемого ею философского понятия божественной реальности, к церковной теологии христианских конфессий. Определение характера этого отношения позволяет также указать функции философского богопознания. Базисными вариантами здесь выступают служебные пропедевтические функции по отношению к церковной теологии христианских конфессий, с одной стороны, и полностью автономное конституирование религиозного отношения, “философской веры” — с другой.

§ 4. “Естественная теология”

В историческом плане принципиальная возможность автономного философского богопознания была дана вследствие автономизации философии по отношению к античной религии, а также вследствие того, что античная философия просто предшествовала во времени христианству.

В эту же эпоху можно говорить о появлении — и терминологически, и по содержанию — философской теологии. Философская теология предстает как философское размышление о последней и высшей реальности, определяющей всякую другую реальность.

Принципиальная возможность, а также способы реализации этой возможности в античной философии в христианскую эпоху были продолжены именно в “*естественной теологии*”.

Естественная теология в ее классической форме на протяжении всего своего существования была теснейшим образом связана с тра-

дицией схоластической мысли*. Разумеется, история схоластической традиции не совпадает полностью с историей естественной теологии. Схоластическая традиция шире в тематическом плане. Кроме того, естественная теология как предметно и методологически осознанное теоретическое предприятие появляется в рамках уже существующей схоластической мысли.

Несмотря на обрисованную теснейшую связь естественной теологии и со средневековой схоластикой, и со “второй схоластикой” и с неосхоластикой двух последних столетий, было бы неправильно увязывать естественную теологию исключительно со схоластической традицией. Важно то, что естественная теология существовала в европейской философии и теологии, вообще в европейской культуре как определенная *теоретическая программа*, провозглашающая и реализующая принцип относительно автономной философской теологии, прежде всего автономного философского познания Бога.

Неслучайно поэтому в истории европейской мысли сама идея автономного философского богопознания всегда ассоциировалась в первую очередь с традицией естественной теологии. Условия появления этой традиции, процесс ее оформления и развития — вот что наиболее часто понимается под автономным философским богопознанием. Если говорить современным языком, то естественная теология всегда воспринималась как парадигма автономной философской теологии.

Более того, строго говоря, всякая иная философская теология является и в историческом и в логическом отношении продолжением естественной теологии. Естественная теология методологически, говоря современным языком, представляющая мир не как творение, но как “чистый мир”, “чистую природу”, выступает уже как “предварительная форма” иной философской теологии. Они, по существу, тождественны в своих исходных посылках и средствах осуществления. Остается только различие по результирующему построению.

* Некоторые характеристики средневековой схоластики вообще, а также те, что важны с точки зрения тематики естественной теологии, будут рассматриваться в Части IV. Средневековая схоластика определила в целом ряде существенных моментов всю дальнейшую традицию католической схоластики, а также раннепротестантскую схоластику.

На наш взгляд, философскую теологию, отличную от естественной теологии, следует понимать как завершение базисной тенденции естественной теологии к обособлению от теологии откровения.

Именно в силу указанных причин мы, исследуя общие характеристики автономного философского богопознания, обращаемся прежде всего к естественной теологии. Мы предпримем попытку решить двоякую задачу: *реконструировать* теоретическую программу естественной теологии и одновременно *оценить* ее, опираясь на предложенные выше критерии оценки автономных философско-теологических концепций.

Итак, приступим к анализу естественной теологии, опираясь на выделенные критерии оценки автономных философско-теологических концепций. Разумеется, здесь речь может идти о естественной теологии только как об определенной теоретической программе. Кроме того, мы выделим основное содержательное ядро многообразных способов реализации данной программы. Все, о чем мы будем говорить здесь, будет подробно излагаться и анализироваться в последующих главах, посвященных автономной философской теологии, а также философско-религиозной антропологии.

Естественная теология стремится постичь бытие и сущностные характеристики Бога только посредством “естественного” света разума, опирающегося на “естественные” данности человеческого существования и на данность природы.

Естественная теология является той частью метафизики, которая исследует сущее с точки зрения его последнего, лежащего по ту сторону всякого опыта основания. Ее предмет — это Бог: его существование, его сущность и его действие.

4.1. Естественная теология решает все три основные тесно взаимосвязанные задачи автономного философского богопознания. Она призвана, во-первых, доказать или подтвердить существование Бога; во-вторых, определить по возможности природу Бога; в-третьих, охарактеризовать отношения между Богом и миром, Богом и человеком.

Всякая конкретная естественно-теологическая концепция или концентрируется на решении одной из указанных задач, или, если предпринимается попытка решить все эти задачи в совокупности,

предстает как целостное, относительно автономное философское учение о Боге.

Каждое развернутое естественно-теологическое построение по своим принципам, задачам и функциям является, по существу, метафизической системой. Эта метафизическая система может быть развернутой, соответствующей критериям метафизической тотальности, но может решать и ограниченное число философско-теологических проблем. Однако в любом случае базисный принцип естественно-теологического рассуждения предполагает установку на метафизическую системность.

Естественно-теологические построения предстают либо как традиционные доказательства бытия Бога, либо включают такие доказательства. Разумеется, они могут содержать и другие доказательства или указания на бытие Бога помимо традиционных, т. е. онтологического, космологического и телеологического. Должно быть лишь выполнено одно важнейшее, даже принципиальное условие: все доказательства или указания должны подтверждать существование Бога, который понимается в соответствии с фундаментальными теистическими представлениями.

Концептуализация философско-теистического понятия Бога является важнейшей задачей естественной теологии. Философский теизм в рамках естественной теологии — это те содержания, источником которых является только философский разум, опирающийся на опыт естественного человеческого существования, а соотношение с откровением или носит итоговый характер, или вообще выносятся за скобки.

Наполнение и углубление этого понятия является, по существу, не только содержательным, но и смысловым ядром естественной теологии как определенной философско-теоретической программы и парадигмы.

Философско-теистическое понятие Бога предполагает и совершенно определенный подход к проблематике отношений между Богом и миром, Богом и человеком.

Таким образом, всякое построение в рамках естественной теологии так или иначе всегда решает все основные задачи философского богопознания. Это задается самой логикой философско-теистического понятия как содержательной и смысловой сердцевины этого вида философско-теоретической деятельности.

4.2. Мы уже фактически определили естественную теологию, если исходить из второго критерия. Естественная теология неразрывно и логически, и исторически связана с философско-теистическим понятием Бога, причем в его классической форме.

4.3. Если применить третий критерий, связанный с установлением тех основных средств философского рассуждения, которое образует основу того или иного философско-теологического построения, то можно уверенно утверждать, что всякое естественно-теологическое построение есть философское учение о Боге, создаваемое *средствами онтологии*.

Естественная теология — это философское богопознание, философское учение о Боге на базе онтологии. Онтологией называется философское исследование и философское учение о бытии, о сущем как таковом. Онтология изучает, если говорить коротко, наиболее общие свойства всех сущностей, как материальных, так и нематериальных. Само обозначение появилось в XVII в. (Гоклениус — 1613 г., И. Клауберг — 1656 г., окончательно у Христиана Вольфа) как обозначение метафизики бытия.

Всякое учение о Боге в естественной теологии — это определенная *онто-теологическая концептуализация*. Мы можем выразиться и так, что в истории европейской философской и теологической мысли именно философская теология на базе онто-теологии чаще всего именовалась как “естественная теология”.

В оформлении традиции философской теологии как онто-теологии особую роль сыграли два фактора. Первый из них связан с философией Аристотеля, а второй — с определенным содержанием Библии, где Бог говорит о себе как о “сущем”.

Два базисных положения определяют суждения естественной теологии: во-первых, что присуще сущему как таковому, присуще и Богу, но особенным образом; во-вторых, что присуще контингентно (случайно) сущему как контингентному, необходимо следует отрицать относительно Бога. Тем самым суждения естественной теологии строятся на принципе аналогии.

Философская теология как онто-теология, или естественная теология, в соответствии со своей программой даст такой ответ на вопрос о существовании и сущности Бога. Бог есть “само бытие” (*Ipsum esse*). Само бытие есть необходимо существующая сущность.

В заключение отметим, что в силу указанной онто-теологической природы естественной теологии ее исторические судьбы оказывались тесно связанными с судьбами философской, онтологии вообще. Наиболее ярким примером в этом отношении можно считать ситуацию, сложившуюся вследствие критики Кантом традиционной метафизической онтологии. Дело здесь не только в его непосредственной критике так называемых традиционных доказательств бытия Бога. Философские позиции Канта можно было воспринять и как оспаривание принципиальной возможности традиционной онтологии со всеми вытекающими отсюда последствиями для естественной теологии в ее классической форме.

4.4. Обратимся, наконец, к четвертому критерию, на установление характера отношений между автономной философско-теологической концепцией и церковной теологией христианских конфессий.

Традиционно ситуация в отношениях между естественной теологией и систематической теологией христианских конфессий представляется довольно ясной в логическом отношении. Естественная теология понимает себя как предступень или “предслово” веры, ведущие с помощью “естественного” разума к сверхъестественной вере. Догматическая, или систематическая, теология как теология откровения содержательно расширяет и конкретизирует философское знание о Боге, полученное “естественным” философским разумом. Некое общее откровение, запечатленное в сотворенном мире, служит основой естественно-философского богопознания, а специальное историческое откровение, запечатленное в священных текстах и передаваемое в традиции, служит основой нормативного расширенного и единственно истинного знания о Боге, разрабатываемого на этой основе систематической теологией. Эта программа исходит главным образом из томистского представления об отношении между естественной теологией и теологией откровения, хотя сам Фома Аквинский не употребляет термин “естественная теология”. Томистское понимание характера этих отношений оказало во многом определяющее воздействие на всю дальнейшую традицию.

Традиционное понимание отношения между естественной теологией и собственно теологией исходит, таким образом, прежде

всего из разграничения компетенций. Дисциплинарные различия обусловлены, в соответствии с таким подходом, разными возможностями богопознания.

Философский разум, лишенный “сверхъестественного освещения”, ограничен в своих возможностях постижения сверхъестественного божественного самооткровения. Поэтому даже тем философам, которые готовы или стремятся выполнять какие-либо религиозно-служебные функции, полагаются определенные, как правило, весьма жесткие пределы. Такова классическая модель отношений между естественно-теологическим и догматико-теологическим богопознанием. Она нашла свое наиболее последовательное воплощение в схоластической традиции — и в средневековой схоластике, и во “второй схоластике”, и в неосхоластике.

Установка на то, что естественная теология как дело естественного человеческого разума должна получить дополнение и завершение в теологии, опирающейся на откровение и веру, предполагает, что религия не может пониматься как нечто, противоречащее разуму, нечто иррациональное. В соответствии с такой установкой между философским богопознанием и собственно религиозным отношением к Богу должна существовать какая-то общность.

4.5. Наряду с функциями, непосредственно связанными с разработкой философского учения о Боге, естественная теология традиционно выполняла и другие.

Одна из них заключается в демонстрации философскими средствами несостоятельности всех тех позиций, что оспаривают правомерность существования религии, прежде всего демонстрации несостоятельности различных вариантов атеизма. Суть усилий естественной теологии в данном плане заключается в следующем. Если кто-либо ставит под сомнение существование Бога, то тем самым он как бы отрицает последнее основание всего сущего в его целостности.

Еще одна функция естественной теологии состоит в обосновании того, что религия, основывающаяся на Библии, библейская религия, является единственно истинной среди всех других религий. Ведь нигде больше, как утверждается, Бог не предстает как “сущий”, как абсолютное бытие, в своей вечности, единстве и

трансцендентности дающее бытие всякому существу. Всякое бытие, не соответствующее такому абсолютному бытию, есть не-абсолютное, соответственно конечное и несовершенное бытие. И если этому бытию поклоняются как божественному, то такое поклонение есть поклонение ложным богам, есть в действительности идолопоклонство.

И все же, несмотря на всю важность служебных по отношению к религии функций, которые выполняла естественная теология, отношение к естественной теологии в христианской традиции никогда не было однозначным. Отношение к античному философскому богопознанию на раннем латинском Западе было столь же двойственным, как и отношение к античному философскому наследию вообще. Программа христианской естественной теологии, по существу, окончательно оформилась только в пору расцвета средневековой схоластики. Проблема естественной теологии получала различное решение в Новое время. Это было связано прежде всего с оформлением в западном христианстве двух конфессий. Католицизм в целом придерживался того отношения к естественной теологии, которое оформилось в рамках средневековой схоластики. Протестантизм, особенно на первых порах, в общем отрицательно относился к философской теологии как автономному богопознанию.

Отношение конфессиональной теологии к философскому богопознанию в Новое время определялось еще и таким важнейшим фактором, как оформление и развитие относительно автономной, т. е. не находящейся под жестким религиозно-институциональным контролем философии. Особого внимания в контексте рассматриваемой проблематики заслуживает то обстоятельство, что развитие философии означало и появление философско-теологических учений, не всегда совпадающих с построениями естественной и систематической теологии.

В двадцатом столетии естественная теология, соответственно ее право на существование наряду с теологией откровения столкнулась с крайней формой отрицания в теологии К. Барта. Вообще в реформатской, или кальвинистской, традиции, к которой принадлежит и К. Барт, всегда настроенно относились к естественной теологии.

Значительную роль сыграло критическое отрицание правомерности метафизики, исторически теснейшим образом связанной с

естественной теологией, в философии М. Хайдеггера и в неопозитивизме*.

4.6. В концептуальном плане основу напряжений между собственно теологией как теологией откровения и естественной теологией образуют опасения со стороны первой относительно того, что сам принцип естественной теологии предполагает ее претензию в конечном счете на роль высшей инстанции, оценивающей веру и даже содержание богооткровения. Получается, как утверждают, что разум, по существу, задает содержание веры или выступает как некий гарант достоверности этого содержания. Если кратко подытожить подобные рассуждения, то можно сказать, что теологи опасаются идеи о том, что разум, находясь вне веры, может представлять, как нечто обосновывающее веру. Подчеркнем, что опасение вызывает главным образом то, что разум может претендовать на подобные функции исключительно на своей собственной основе, т. е. с позиций полной автономии по отношению к факту и содержанию богооткровения.

Ответом на подобные опасения является указание на то, что философский акт богопознания, т. е. естественную теологию, в строгом смысле нельзя считать чем-то глубоко нерелигиозным или атеистическим, направленным на то, чтобы сделать Бога всего лишь объектом философии, лишенным таинственности, величия и мощи. Философское богопознание нельзя считать чисто человеческим деянием. В таком богопознании божественная основа мира будто бы являет себя в акте миропознания.

4.7. Итак, выше была реконструирована теоретическая программа естественной теологии в ее традиционном классическом облике. Реконструкция была осуществлена с опорой на предло-

* Не в последнюю очередь под влиянием этой критики в католической мысли произошли существенные изменения. Католические теоретики пришли в основном к согласию относительно того, что если смотреть с библейской точки зрения, то нет богопознания без, а соответственно до откровения и веры. Человеческий разум обладает тем не менее потенциалом естественного богопознания, поскольку может разрабатывать, если исходить из веры, подтверждающие рациональные указания на существование Бога, опираясь на всеобщее, не прямое откровение Бога в творении.

женные нами критерии оценки автономной философской теологии, прежде всего соответствующего философского учения о Боге. Такая программа может служить *идентификационным признаком* или определенным совокупным *критерием оценки* не только конкретных концепций, ориентированных на реализацию программы естественной теологии, но также и оценки разнообразных концепций, в той или иной форме стремящихся к решению задач автономной философской теологии, в первую очередь к созданию автономного философского учения о Боге.

§ 5. НЕТРАДИЦИОННЫЕ И НОВАТОРСКИЕ ФИЛОСОФСКО-ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ ПОИСКИ

Мы уже обращали внимание на то обстоятельство, что всякие философско-теологические поиски, в первую очередь усилия создать какое-то нетрадиционное философское учение о Боге, в историческом и в логическом отношении являются продолжением естественной теологии.

Если подходить строго, то сама идея отхода от естественной теологии, прежде всего сама идея о возможности выработать какое-то нетрадиционное понимание природы божественной реальности, могла появиться только тогда, когда уже можно говорить о наступлении постхристианской эпохи в отношениях между философией и теологией. Другими словами, подобная идея могла появиться только в связи с фундаментальными изменениями, которые отчетливо обозначаются во второй половине XVII в.

Здесь следует упомянуть и так называемую естественную религию, поскольку в Новое время естественная теология нередко соединялась с естественной религией. Иногда термины «естественная теология» и «естественная религия» воспринимались даже как тождественные. Идея естественной религии как религии, базирующейся только на естественном разуме, связана с деизмом и Просвещением. Крайние представители концепции естественной религии рассматривают все «позитивные», т. е. базирующиеся на откровении, религии, в том числе и христианство, как следствие процесса искажения и падения по отноше-

нию к некоей первоначальной нормативной естественной религии с ее основными идеями — Бога, свободы, бессмертия души*.

Мы разделяем автономные философско-теологические концепции, в которых предпринимаются попытки создать философское учение о Боге, в той или иной форме и степени отличающееся от классического философско-теистического учения, на нетрадиционные и новаторские.

Под “нетрадиционными” мы понимаем попытки разработать какие-то альтернативы “классическому” теизму, а под новаторскими — усилия создать нетеистическое философское учение о Боге. Как правило, попытки создать философское нетеистическое учение о Боге на деле приводит к концептуализациям, которые просто не носят отчетливого теистического характера. Это выражается в том, что подобные концептуализации могут в принципе получить теистическое толкование.

Постараемся квалифицировать такие философско-теологические усилия, исходя из предложенных выше критериев оценки автономных философско-теологических учений. Оценка в случае необходимости будет дифференцироваться применительно к нетрадиционным и новаторским учениям.

5.1. Всякое нетрадиционное и новаторское философское учение о Боге неизбежно должно стремиться к решению всех основных задач философского богопознания. Они указывают средства, с помощью которых удостоверяется существование высшей реальности; эксплицируют, насколько считают возможным, природу этой реальности; наконец, стремятся представить характер отношения между высшей реальностью и мирской действительностью.

Такая установка на всеохватность или целостность связана именно с нетрадиционностью или даже новаторством в подходе к задачам философского богопознания. Такие автономные философско-теологические концепции должны в той или иной форме обосновать свой отход от традиционных представлений.

* Понятие естественной религии не играет в современной мысли сколько-нибудь заметной роли.

5.2. Ключевое значение в нетрадиционных и новаторских философско-теологических поисках имеет, разумеется, концептуализация природы Бога. Ведь нетрадиционность и новаторство проявляются как раз в характере предлагаемого и обосновываемого философского понятия Бога.

При анализе нетрадиционного или новаторского философского богопознания отправным моментом может послужить отношение к традиционной естественной теологии, ее учению о Боге. Напомним, что учение о Боге традиционной философской, или естественной, теологии, ее результирующую идею Бога можно квалифицировать как “классический философский теизм”.

Такой подход создает условия для указания на возможные типы нетрадиционного или новаторского философского богопознания. Нетрадиционное философское богопознание — это прежде всего какие-то новые подходы к разработке философско-теистического понятия Бога. А новаторское философское богопознание — это попытки создать философское нетеистическое понятие Бога.

Таким образом, все нетрадиционные и новаторские поиски в сфере осмысления или концептуализации философского понятия Бога располагаются в спектре между какими-то изменениями в классическом философско-теистическом понятии Бога и созданием новаторского нетеистического философского понятия Бога.

Следует отметить, что разработка какого-то философского понятия Бога, носящего радикально нетеистический или антитеистический характер, является скорее чисто мыслительной возможностью, лишь “представимой идеей”. Здесь необходимо оговорить весьма существенное условие. Это остается лишь представимой возможностью, пока речь идет о философской теологии на почве европейской философии.

5.3. Нетрадиционные и новаторские поиски в автономной философской теологии могут вестись с помощью самых разнообразных философских средств. При этом, однако, всегда будет присутствовать “онтологическая интенция”. Всякое философско-теологическое теоретизирование должно представить Бога как бытийную, а не только мыслительно возможную реальность, более того, должно представить Бога как безусловное бытие.

5.4. Обратимся к оценке нетрадиционных и новаторских философско-теологических концепций с позиций их отношения к теологии христианских конфессий, прежде всего отношения к догматико-систематической теологии. Ведь речь идет в первую очередь о философских учениях о Боге, а конфессионально-догматическое учение о Боге разрабатывается именно в догматике.

5.4.1. Нетрадиционные философско-теологические учения, претендующие на разработку каких-то альтернатив классическому философско-теистическому учению, могут сохранять определенные отношения с систематической теологией, с ее догматическим учением о Боге. Отношения эти будут такого рода, что соответствующее нетрадиционное учение будет претендовать на внесение некоторых изменений в догматическое учение о Боге. Дело в том, что важнейшим компонентом церковно-догматического учения о Боге является традиционное философско-теистическое понятие, и изменения в догматическом учении, проистекающие из философской теологии, будут изменениями этого понятия.

Обратим внимание и на следующее обстоятельство. Экзегетическая теология и библеистика все более полно выявляют историческую многослойность и многосмысленность Библии, так что теология не может считать ее содержание чем-то совершенно однозначным. В этой ситуации нетрадиционные философские учения о Боге могут считать себя вправе предложить нетрадиционные экзегетические средства. Речь идет о том, что нетрадиционное философское понимание сущности Бога может выступить в качестве герменевтического средства по отношению к содержанию Библии.

Все это проистекает из того, что нетрадиционные концептуализации философского теизма в общем сохраняют признание божественного откровения, соответственно признают нормативное значение содержания Библии.

5.4.2. Новаторская философская теология в отличие от естественной теологии ни в своих отправных моментах, ни в характере рассуждения, ни в результирующем построении не обязана соотноситься с “божественным откровением”. Это проявляется прежде всего в попытках нетеистической концептуализации характера божественной реальности. Соответственно отсюда очевидно, что она реализуется вне соотнесения с теологией христианских конфессий.

Понятно, что новаторская философская теология, верная своим принципам, является чем-то неправомерным с позиций конфессиональной теологии во всех ее разновидностях.

Философская теология новаторского типа реализует, по существу, программу превращения философии в религию. Прежде всего она концептуализирует Бога — “центральную религиозную действительность”. А всякая такая концептуализация имплицитно и определенное отношение к божественной реальности, т. е. конституирует основополагающее религиозное отношение. Кроме того, философское учение о Боге концептуализирует и характер отношений между Богом и миром, между Богом и человеком, а эта концептуализация определяет и вид религиозного отношения к миру, религиозного поведения в мире.

Разумеется, новаторское философское учение о Боге само по себе вряд ли способно конституировать целостное религиозное отношение. Тем не менее оно способно образовать основу определенной “философской веры”.

С определенной точки зрения философскую теологию, предполагающую некое полностью автономное философско-теологическое конструирование, в результате которого создается какое-то новаторское философское учение о Боге, можно понимать как завершение базисной тенденции естественной философской теологии к обособлению от теологии откровения. Естественная теология, сопрягающаяся с “естественной религией”, может претендовать не только на предшествование позитивной религии, но и на критические позиции по отношению к ней.

Таким образом, различие естественной и новаторской (в обсуждаемом смысле) философской теологии определяется в конечном счете отношением к возможности и содержанию божественного откровения. Это конституирующий принцип различия.

Вместе с тем можно отметить и фундаментальную общность между этими типами философской теологии, заключающуюся в том, что важнейшей целью во всех случаях остается, по определению, философское богопознание, исходящее только из естественных данностей человеческого существования.

§ 6. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Ключевая проблема автономного философского богопознания — это проблема того, а может ли Бог, божественная реальность быть предметом философского познания в строгом смысле. Последовательно положительный ответ предполагает включение божественной реальности, Бога как предмета наряду с другими предметами в сферу предметности философии. А это означает отрицание абсолютной мощи, абсолютной уникальности, абсолютной инаковости, абсолютной всеохватности и т. п. этой реальности.

Превращение Бога, божественной реальности в предмет философского богопознания означает, кроме того, и подчинение этой реальности правилам или закономерностям функционирования познавательной способности человека. Божественная реальность ставится в зависимость от логических операций, закономерностей формирования понятий и т. п. И в силу данного обстоятельства мы неизбежно приходим к отрицанию безусловности божественной реальности.

Если говорить религиозным языком, философское богопознание означает устранение неисчерпаемой по глубине и возвышенности таинственности божественного бытия.

Другая важнейшая проблема заключается в установлении, а изменяется ли что-либо, если метафизическая первопричина, “субстирующее бытие” и т. п. получают название “Бог”.

Ответ на этот вопрос всегда представлял огромную и основную трудность для философской теологии, поскольку нелегко отождествлять метафизическую идею божества, концептуализируемую ею, с Богом религии. В современном философском богопознании этот вопрос, по существу, обходится, что свидетельствует еще раз о размывании границ между догматическим и философским богопознанием.

Для новаторской философской теологии, отказывающейся от соотнесенности с библейским содержанием, а также от традиционных критериев божественного, проблема заключается в нахождении таких критериев, которые могли бы подтвердить божественность реальностей, концептуализируемых в качестве таковых.

Итак, повторим, что философская теология как относительно автономное философское богопознание стремится к решению трех основных тесно взаимосвязанных задач. Она призвана, во-первых, продемонстрировать или подтвердить существование Бога; во-вторых, определить по возможности его природу; в-третьих, охарактеризовать отношения между Богом и миром.

Рассмотрение того, как философская теология решает эти задачи, составляет содержание последующих глав данного сегмента (Части II) нашей работы.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

ФИЛОСОФСКИЕ СПОСОБЫ ДОКАЗАТЕЛЬСТВА ИЛИ ПОДТВЕРЖДЕНИЯ БЫТИЯ БОГА

1. В истории философской теологии проблематика подтверждения бытия Бога всегда обладала определенным приоритетом, несмотря на то, что на протяжении весьма значительного периода этой истории существование Бога не подвергалось всерьез сомнению. Обоснования существования Бога посредством “естественного”, т. е. философского, разума разрабатывались первоначально в условиях, когда сомнение в этом существовании носило гипотетический, соответственно “несерьезный” характер. По существу, безусловная уверенность в существовании Бога образовывала и культурный и интеллектуальный горизонт философско-теологических усилий подтвердить и доказать существование Бога*. Религиозное понимание мира и самопонимание человека были чем-то самоочевидным. В европейской культуре так было до периода утверждения и расцвета философии и науки Нового времени в XVII – XIX вв. Лишь в эпоху Просвещения сомнение и религиозный скептицизм становятся предметом серьезного выбора.

Философское обоснование существования Бога заключается в разработке философской аргументации в пользу наличного, “реального” бытия Бога. Во всех случаях средством обоснования выступает философское рассуждение, опирающееся на те или иные природно-космические, социально-исторические и индивидуально-

* Это не означает, разумеется, что в культурном сознании отсутствовала идея возможного несуществования Бога. Такая идея задавалась некоторыми моментами содержания Библии. Но как в Библии, так и в европейском культурном сознании до Нового времени речь может идти лишь о весьма периферийной и малодостойной возможности.

жизненные явления, данные в человеческом опыте. Таким образом, из трех главных источников верования в существование Бога – разума, опыта и откровения – философско-теологические попытки обосновать существование Бога базируются на опыте и разуме. Соответственно поиски новых опытных и мыслительных ресурсов всегда образуют суть попыток подтвердить наличные или создать какие-то новые способы обоснования существования Бога.

2. Обратимся к терминологии. Укажем прежде всего, на то, что особенность современных подходов к проблемам подтверждения существования Бога проявляется уже в словоупотреблении. Это существование не столько доказывается, как это было в традиции, сколько “обосновывается”, “подтверждается”, на него “указывают”. Для этого существования ищут свидетельства, его представляют как нечто вероятное, как более вероятное, нежели его отрицание, и т. п. В тех же случаях, когда сохраняется слово “доказательство”, нередко оговаривается само понимание “доказательства” с целью отмежеваться от традиционного понимания.

Для обозначения усилий, предпринимаемых с целью теоретического подтверждения существования Бога, используются несколько понятий, основными из которых являются “доказательство”, “аргумент”, “демонстрация” и “указание”.

Понятие “доказательство” является традиционным. Оно в наибольшей степени связано с естественной теологией в традиционном понимании. И сегодня это понятие весьма употребительно. Однако используется оно, как правило, с оговорками, которые призваны показать, что “доказательство” не следует понимать ни в смысле классической философской теории, ни по аналогии с естественно-научным или математическим доказательством. Подобные оговорки имеют целью, по существу, выразить оттенок проблематичности самого предприятия по теоретическому обоснованию существования Бога.

Это же обстоятельство призвано выразить и понятие “аргумент”.

Понятие “демонстрации” должно исходить из внерелигиозного опыта. Демонстрация также означает выявление чего-то, что ранее не было известно.

“Указание” подразумевает как бы повторное обнаружение чего-то, уже каким-либо образом известного.

Мы будем использовать главным образом слово “доказательство” в силу того, что оно, как уже сказано, является традиционным и наиболее точно, на наш взгляд, передает принцип философской теологии, заключающийся в том, чтобы при доказательстве реального бытия Бога исходить из внерелигиозного опыта, из глубоко естественных, мирских данностей.

3. Следует сразу же подчеркнуть, что весьма распространенное мнение, будто бы все попытки философского подтверждения существования Бога сводятся к разработке доказательств бытия Бога, является неверным. Действительно, в традиции европейской мысли усилия философски обосновать существование Бога было связано преимущественно с так называемыми традиционными доказательствами бытия Бога. Правомочность теизма очень часто ставилась и ставится в зависимость от правомочности трех традиционных теистических доказательств — онтологического, космологического и телеологического. Эти доказательства демонстрируют удивительную историческую устойчивость, обусловленную не в последнюю очередь строгостью и четкостью аргументации этих доказательств*.

Тем не менее разработкой доказательств бытия Бога в их традиционном виде отнюдь не исчерпываются усилия философской теологии продемонстрировать или подтвердить существование Бога.

Европейская философия настойчиво искала и другие пути. Правомомерно утверждать, что всякие новые способы философско-познавательного отношения к бытию рано или поздно использовались в качестве средства подтвердить существование Бога.

§ 1. ХАРАКТЕР И ФУНКЦИИ ДОКАЗАТЕЛЬСТВ БЫТИЯ БОГА ИЛИ УКАЗАНИЙ НА СУЩЕСТВОВАНИЕ БОГА

1.1. Прежде чем приступить к непосредственному анализу указаний или доказательств бытия Бога, следует рассмотреть вопрос о природе доказательств бытия Бога, а также о функциях, которые они призваны выполнять.

* Среди современных исследований такого рода особого внимания заслуживают работы Ричарда Суайберна.

Доказательство представляет собой метод познания, осуществляющегося рационально, т. е. в контролируемых понятийных высказываниях. Если подходить жестко, то доказательства обязаны быть надежными аргументами, которые должны быть убедительными для всех разумных людей. При таком подходе доказательство является доказательством бытия Бога только в том случае, если всякий разумный человек, подвергнувший его рассмотрению, способен легко убедиться в истинности посылок аргумента, способен признать обоснованность рассуждения, а также признать истинность заключения о бытии Бога.

Далее, послышки должны быть легче познаваемы, чем заключение. Ведь в доказательстве мы хотим продвигаться от легче познаваемого к более трудно познаваемому. Человек, кроме того, должен иметь возможность знать истинность посылок самих по себе, не прибегая к тому, что он знает благодаря заключению.

Предполагается, что в качестве посылок могут выступать те или иные данности “естественного опыта существования” в широком смысле, т. е. такие данности опыта человека, на которые достаточно указать, чтобы признать их очевидность или истинность. “Данности опыта” могут включать и данные науки, поскольку они также получены “естественным” разумом, опирающимся на “естественный” опыт.

Рассуждение, имеющее в качестве посылок подобные очевидные истинные данности, должно разворачиваться в соответствии с принятыми правилами теоретического рассуждения, в первую очередь в соответствии с логическими правилами. Если такие условия соблюдены, то мы получаем заключение, содержание которого призвано свидетельствовать о бытии Бога.

Выше мы представили некое программное требование, некий идеальный образец, которому в принципе должны соответствовать конкретные теоретические построения, ориентированные на доказательное подтверждение бытия Бога.

Проблема заключается в том, что в действительности крайне трудно найти подобного рода выдержанные, последовательные и убедительные для всех аргументы. Прежде всего могут возникнуть вопросы относительно очевидности или истинности посылок, поскольку то, что представляется очевидным и истинным одним людям, вовсе не обязательно воспринимается в таком качестве други-

ми. Кроме того, в соответствии с современными теоретическими представлениями любые “данности опыта” являются по меньшей мере и результатом той или иной интерпретации. И относительно правил, которых должно придерживаться рассуждение, возможны разные подходы. Достаточно сослаться на возможность использования различных логик.

Вдобавок всякое доказательное построение, как правило, состоит из целой цепи аргументов; более того, чтобы быть безусловно надежным, оно неизбежно должно будет развернуться в бесконечную череду аргументов. Но никакому человеческому существу не дано выстроить требуемую бесконечную цепь аргументов.

Одним словом, вряд ли можно ожидать наличия доказательств или указаний искомого жесткого характера. Неслучайно особенность преобладающего ныне отношения к обоснованиям существования Бога заключается в усилении убеждения относительно того, что в этой сфере не может быть “определяющих доказательств”. Мы живем в двусмысленном мире, где нет окончательного доказательства в пользу религии или против нее. И в этом мире мы должны верить или не верить на основании тех свидетельств, что имеются в нашем распоряжении.

1.2. Обрисованная нами ситуация приводит многих к отрицанию теоретической правомочности всяких попыток доказательно подтвердить бытие Бога, а также к отрицанию функциональной полезности всяких доказательств, аргументов и указаний на существование Бога.

Нам представляется, что более правомерной является позиция, в соответствии с которой к доказательствам бытия Бога следует подходить с ограниченными ожиданиями. Действительно, не следует ожидать, что появятся такие доказательства бытия Бога, которые будут безусловно корректными в теоретическом отношении и бесспорно убедительными для всех, кто готов вдуматься в них. Не следует, далее, ожидать, что доказательства способны убедить в существовании Бога того, кто осознанно или убежденно отрицает такое существование.

Здесь мы подходим к главному. По нашему убеждению, в основе всяких доказательств бытия Бога и указаний на его существование лежит базисная посылка о том, что мир в своей конституции

и в своих феноменах являет действенное присутствие Бога. Всякий философско-теологический проект предполагает, что мир прозрачен относительно Бога, видим видящему глазу, понятен понимающему разуму. Именно эта посылка, носящая в своей сути внефилософский характер, определяет все попытки доказательного обоснования бытия Бога. Переход от опытных данностей к существованию Бога, причем Бога теистической традиции, носит форму некоторой интерпретации, определяемой внефилософской, в строгом смысле слова, посылкой.

1.3. Отсюда должны следовать и определенные представления о функциях доказательств бытия Бога, различных аргументов и указаний на его существование.

Традиционно указывалось на две основные функции подобных теоретических построений. Первая – привести к вере того, кто не верит или сомневается, – уже фактически обрисована выше. Вторая функция заключалась в том, чтобы служить средством противостояния различным вариантам атеизма. “Попытки с помощью разумного мышления и философских размышлений показать существование Бога, – пишет, например, Хайнрих Петри, – являются непосредственным размежеванием с атеизмом, который, будучи аподиктически доказуемым, вырвал бы почву из-под ног христианской веры. Подобные попытки нацелены и на опровержение радикального агностицизма, который, несмотря на противоположные утверждения, равным образом мог бы лишить христианскую веру основания, поскольку в таком случае историческое откровение нельзя было бы считать откровением Бога”¹.

По нашему мнению, основное предназначение доказательств бытия Бога и указаний на его существование заключается в богопознании со стороны того, кто уже принял такое существование. Это богопознание может выполнять две основные функции. Доказательства могут превратить неотрефлексированное и спонтанное знание о существовании Бога в более или менее теоретизированное и отчетливое знание. Если речь идет о простом верующем, то функция доказательств будет состоять в укреплении его веры, укреплении его убежденности и отметании сомнений. Это *первая* функция.

Вторая функция заключается в расширении знания о Боге, его отношении к миру и человеку. В многовековых усилиях создать

убедительные доказательства существования Бога проявлялось желание не только подтвердить онтологический статус божественной реальности, но и показать интеллигибельность этой реальности, показать абсолютную мощь бытия Бога.

* * *

Философско-теологические усилия обосновать существование Бога можно разделить на две крупные группы: на так называемые традиционные доказательства бытия Бога и на философско-антропологические обоснования.

В своей совокупности они представляют практически весь спектр философских устремлений к подтверждению и оправданию существования Бога.

§ 2. Традиционные доказательства бытия Бога

Под традиционными доказательствами бытия Бога понимаются в первую очередь “онтологическое доказательство”, “космологическое доказательство”, “телеологическое доказательство”. Все это — кодифицированные обозначения для определенных устоявшихся типов аргументов, которые получали более или менее тщательную разработку и признание.

Использование современных логических, лингвистических и философско-языковых средств позволило уточнить логическую структуру доказательств, устранить семантические двусмысленности и синтаксические неточности.

Последнее обстоятельство способствует, однако, еще большей эзотеризации философской теологии, поскольку предполагает хотя бы минимальное овладение указанным теоретическим инструментарием.

Мы сосредоточим внимание на рассмотрении логической структуры доказательств. Такой подход обусловлен тем, что выявление логической структуры позволяет лучше увидеть содержательное ядро, смысл, а также функцию того или иного доказательства.

2.1. *Онтологическое доказательство* (в своей наиболее известной форме оно разработано Ансельмом Кентерберийским, а обозначение как “онтологическое” получило у Канта) можно формализовать следующим образом. 1) Человек обладает идеей существа, больше которого нельзя ничего представить. Предположим, что это существо существует только как идея в уме. 2) Существующее в реальности больше, чем существующее только в уме. 3) Мы можем поэтому представить существо, которое больше, чем существо, больше которого ничего нельзя представить, т. е. мы можем представить существо, которое существует в реальности. 4) Однако, не может быть существа больше, чем то, больше которого нельзя себе представить. 5) Существо, больше которого нельзя себе ничего представить, должно также существовать и в реальности. Таким образом, онтологическое доказательство бытия Бога обосновывает существование Бога, исходя из понимания понятия Бога как реальности, больше или совершеннее которой нельзя помыслить ничего. Представить такую реальность, такое существо не имеющим реального бытия означало бы впасть в противоречие, поскольку величайшее и всесовершеннейшее существо оказывается лишенным совершенства существования.

Таким вкратце можно представить онтологическое доказательство в его классической форме. В этой форме оно становилось объектом многих интерпретаций, попыток корректировки и усовершенствования, предпринимавшихся в истории с помощью философско-аргументативных и логических средств. В этой же форме оно становилось и объектом критики, и контраргументации, принявшей наиболее убедительный и известный вид у Канта. Кантовская критика заключается в отрицании того, что существование является предикатом, сопоставимым с другими свойствами, которыми может обладать или не обладать какая-либо сущность.

Казалось, Кант окончательно опроверг онтологическое доказательство. Это опровержение воспринималось как весьма чувствительный удар по естественной теологии. Тем не менее онтологическому доказательству суждено было пережить своеобразное возрождение в последние десятилетия. Это доказательство существования Бога вновь стало активно обсуждаться в философской и теологической литературе. При этом речь идет о попытках осуществить новаторские разработки, а не просто об историко-

философском или историко-геологическом интересе. Такой интерес к онтологическому доказательству, прежде всего к его версиям у Ансельма Кентерберийского и у Декарта, не пропадал никогда. Толчок современной дискуссии вокруг онтологического доказательства был дан Норманом Малкольмом в 1960 г. в его статье "Онтологические доказательства Ансельма", где он указал на наличие двух версий этого доказательства в "Прослогионе"². Одна содержится во второй главе, а другая — в третьей. Версия, содержащаяся в третьей главе, позволяет, по его мнению, по-новому взглянуть на это доказательство.

Однако к этому времени онтологическое доказательство уже в течение почти двух десятилетий самым активным образом разрабатывалось в новом ключе Чарльзом Хартсхорном³, который также ссылался на версию доказательства, содержащуюся в третьей главе "Прослогиона".

Хартсхорн согласен с теми критиками, кто полагает, что существование не всегда можно рассматривать как свойство. В то же время это не означает, что существование никогда не является свойством. Существование само по себе не является свойством, но необходимое существование есть свойство. Следовательно, если из двух объектов один существует необходимо, а другой — нет (т. е. существует случайно в том плане, что может существовать, а может и не существовать), то первый значительнее второго.

И Хартсхорн, и Малкольм, и некоторые другие в своей реконструкции онтологического доказательства существования Бога сделали упор на то, что понятие Бога — это понятие существа, которое или необходимо существует, или необходимо не существует. Понятие существа, совершеннее которого нельзя себе представить, — это понятие существа, которое необходимо обладает существованием. Его не-существование просто невозможно представить. Понятие наилучшего существа не может быть понятием существа, которое может существовать, а может и не существовать. Таким образом, из самого понятия Бога явствует, что его существование или необходимо, или невозможно.

Это существование, если следовать логике подобного рассуждения, было бы невозможным, только если бы понятие Бога было внутренне противоречивым. До тех пор пока не показана внутренняя противоречивость, некогерентность понятия Бога, его

существование необходимо следует из его понятия. Поскольку же понятие максимально совершенного существа когерентно, то его существование логически необходимо. Бог как самое великое существо, какое только может быть, обладает необходимым существованием. Существование Бога является или логически возможным, или логически невозможным. Существование Бога не является логически невозможным. Оно поэтому логически необходимо.

Новая версия онтологического доказательства существования Бога вызывает два основных замечания. Первое связано с самим понятием Бога. Можно предположить, что столь сложное понятие содержит какие-то неизвестные противоречия, так что нет полной уверенности в том, что это понятие таково, что существование Бога необходимо. Второе замечание заключается в том, что в данной версии доказательства смешивается, по существу, фактуальная и логическая необходимость. Логическая необходимость не влечет экзистенциальную, или фактуальную, необходимость. Логическая необходимость является свойством определенных высказываний, а не положения дел самих по себе. Фактуальное высказывание указывает на то, что есть какой-то случай реализации понятия. Другими словами, требуется еще демонстрация того, что осуществился переход понятия в реально-бытийный порядок.

Вообще у онтологического доказательства бытия Бога наряду с приверженцами, признающими или разрабатывающими реконструированные выше версии этого доказательства, есть и многочисленные оппоненты. Они, как правило, либо ссылаются на критику, высказанную Кантом, либо объявляют, что нельзя на основе понятий делать заключения о реальности. Есть и те, кто занимает более осторожную позицию. Они не отрицают правомерность онтологического доказательства, но указывают на необходимость дальнейших уточнений.

2.2. *Космологическое доказательство.* Точнее было бы говорить не о космологическом доказательстве, а о "космологических доказательствах", поскольку речь идет о группе доказательств, объединенных целым рядом общих моментов. Важнейшим из таких моментов является тот, что все доказательства исходят из "действи-

тельности мира”, точнее — из определенных сущностных характеристик этой действительности. Другими словами, космологические доказательства отталкиваются от тех свойств, которыми обладает всякий пространственно-временной порядок.

Базисное представление, лежащее в основе космологического доказательства, можно попытаться резюмировать следующим образом. Интуиция бытия, которой обладаем все мы, поскольку существуем осознанным образом, позволяет по аналогии с конечным представить бесконечное бытие, чистый акт бытия. Но существование Бога можно утверждать лишь посредством аргументации, исходящей из испытываемой реальности. Исходный пункт — знание пространственно-временной реальности, опыт которой имеет познающий субъект.

Исходным пунктом является факт опыта, конечный и случайный характер которого ясен. Исходным пунктом может служить и указание на определенную бытийную конституцию испытываемого мира в целом, мира как такового. В любом случае мир постигается в своем бытийном характере как то, что не коренится в себе самом, не основывается на самом себе. Такова первая посылка космологического доказательства.

Следующей важнейшей посылкой космологического доказательства является представление о том, что никакое случайное существование, никакой случайный факт не могут быть удовлетворительно объяснены посредством случайных причин. Это же правомерно и относительно совокупности случайных фактов. В данном контексте не имеет значения, обладает ли совокупность случайного существования временным началом в том смысле, что у нее есть первая инстанция, первое звено.

Это посылка теснейшим образом связана с “принципом достаточного основания”. Принцип достаточного основания в истории философской мысли получал различное толкование. Его понимали и как необходимую истину, и просто как эмпирическое обобщение, и как предпосылку всякой рациональной деятельности, в том числе познавательной. В связи с проблематикой космологического доказательства важно то, что вообще признается принцип достаточного основания в какой-либо форме.

Здесь нужно исходить из сопоставления смысловых содержаний “не из самого себя быть” и “быть из чего-то другого”. Их

необходимая связь очевидна. Если сущее не основывается в самом себе, то основывается необходимо в чем-то другом, иначе оно основывалось бы на ничто и само “из своей основы” было бы ничем. Это называется “принципом достаточного бытийного основания”.

Таким образом, вторая посылка, связанная с принципом достаточного основания, показывает, что сущее, обладающее зафиксированным в первой посылке бытийным характером, может существовать лишь тогда, когда существует через что-то другое и коренится в нем, т. е. предпосылает существование этого другого. В своей сути она сводится к констатации того, что бытийная конституция космоса или такого его компонента, как, например, человек, фиксируемая опытом, не является и не может быть чем-то самодостаточным, объясняемым из себя и нуждается поэтому в каком-то внеположном основании.

Отсюда следует: мир основывается на чем-то другом, отличном от него сущем. В этом сущем следует выявить черты Бога.

Таким образом, это доказательство достигает своей цели — основания, трансцендентного по отношению к миру, которое следует определить как “Бога”.

Неизбежно возникает вопрос, а является ли Богом то необходимое существо, о существовании которого делается вывод в космологическом доказательстве. Поскольку нет каких-либо других претендентов на статус необходимого существа, то делается вывод, что вероятно им является Бог. Разумеется, при таком отождествлении требуется установить, обладает ли необходимое существо, являющееся из космологического доказательства, другими требуемыми для этого свойствами. Ведь Бог религии — это личностное, любящее, благое, всеведущее, всемогущее и т. п. существо, а не только первопричина, необходимое основание и т. п.

Исторически космологическое доказательство было частью естественной теологии, результирующее построение которой, напомним, получало дополнение и углубление в “теологии откровения”, опирающейся на Св. Писание, в котором Бог и предстает со всей полнотой живо-личностных свойств. Таков ответ традиции.

В заключение отметим, что смысл космологического доказательства заключается в вопросе о том, почему вообще есть действительность, т. е. речь идет о знаменитом вопросе, сформулированном Лейбницем: “Почему существует нечто, а не ничто”.

При такой постановке вопроса космологическое доказательство предстает фактически как “философско-метафизическое”.

2.3. *Телеологическое доказательство* существования Бога опирается на идею о том, что наблюдаемый в природе порядок является результатом замысла и действия разумного всемогущего устроителя. Ее суть заключается в утверждении, что порядок в природе не может носить случайный характер.

История телеологического доказательства — это не только история попыток дать соответствующее истолкование многообразным формам порядка и целесообразности жизни природы, но и история стремлений включить в “опытную основу” этого доказательства новые сферы природного, социального, личностного бытия.

Определенные формы телеологического доказательства можно обнаружить уже в греческой философии — по некоторым свидетельствам, у Сократа, затем у Платона, Аристотеля, в стоической философии. Это доказательство встречается и в ранней схоластике, в частности у Вильгельма Коншского, Петра из Пуатье. Оно разрабатывается и в поздней схоластике, и во “второй схоластике”, в частности Ф. Суаресом.

Телеологическое доказательство бытия Бога соответствует пятому из знаменитых “пяти путей” Фомы Аквинского, разработанных им в “Сумме теологии”. Наиболее четкую формулировку оно получило, однако, в “Сумме против язычников”.

2.3.1. В XVIII столетии телеологическое доказательство стало основой всего строения естественной теологии, носившей форму физико-теологии. Само это обозначение предложил Уильям Дерхэм. Особенностью этой физико-теологии являлось стремление придать толкованию природы антропоцентрическую направленность. Телеологическое доказательство, образовавшее основу физико-теологии такого вида, носило, по существу, более, если можно так выразиться, дерзкую и претенциозную форму, чем это было у Фомы Аквинского.

Так, Уильям Пейли (1743–1805) объявил, что природа представляет собой аналог часов. Глядя на устройство часов, мы не можем не сделать заключение о том, что у часов был разумный создатель, сконструировавший их с определенной целью. Если взглянуть на природу, то сразу же обнаруживается такое же, как и в часах, сообразование целей и средств. Всякое свидетельство изобре-

тения, всякое проявление замысла, которые существуют в часах, существуют и в природе. Разница лишь в том, что в природе все это более величественно и крупно, причем в степени, превосходящей всякие выкладки. Достаточно подумать об удивительной сообразованности между частями глаза как средствами и видением как целью. Поскольку очевидна аналогия между природой и часами, как результатом, то правомерно провести аналогию между устроителями их причинами. У природы тоже есть разумный, преследующий определенные цели создатель.

Те варианты телеологического доказательства, которые предлагались в XVIII и XIX столетиях, обращались к тем же природным явлениям и антропологическим данностям, что и наука. Но научные теории далеко не всегда могли быть согласованы с интерпретациями, требуемыми самим принципом телеологического доказательства. Это обстоятельство в сочетании с философской критикой привело к значительной интеллектуальной дискредитации данного доказательства в тот период.

Д. Юм (1711–1776) как бы предвосхищая рассуждения Пейли, выдвинул три критических возражения против телеологического доказательства в той его форме, которая называется иногда аналогической. Во-первых, убедительность аргумента зависит от степени сходства между вещами, которые считают аналогичными друг другу. В связи с этим Юм указывает на то, что мир совсем не подобен часам и прочим сделанным человеком вещам, поскольку он есть столь же органическое, сколь и механическое образование.

Во-вторых, неразумно полагать, что принцип, которым мы руководствуемся при создании своих машин, — принцип сообразования средств и целей — властвует во всей природе. Есть и много других принципов в природе, помимо разума — порождение, вегетация, сила тяжести. Почему следует считать рассудок или разум высшим направляющим принципом?

В-третьих, предположим, что существует разум, объясняющий наличие порядка во вселенной. Разве принцип причинности не действует применительно к разуму и его идеям так же, как он действует в материальном мире? Но если дело обстоит таким образом, то должна быть своя причина у разума с его порядком. Получается, что у всякого события есть бесконечный ряд причин, поскольку нельзя указать на духовное или материальное как на

последнюю причину. Но бесконечный ряд причин не дает удовлетворительного объяснения вытекающего из него порядка.

2.3.2. В первой половине двадцатого столетия внимание привлекли предпринятые Ф. Р. Теннантом⁴ усилия с целью расширения опытной основы телеологического доказательства. Теннант предложил учесть в перспективе телеологического доказательства то обстоятельство, что природа могла бы и не содержать все те условия, которые требуются для появления животной жизни и сознания; учесть, далее, тот факт, что вселенная демонстрирует наличие определенной рациональной структуры и интеллигибельна в известной мере для человеческого разума; принять во внимание эстетические аспекты природы, а также наличие морального сознания и возможность реализации моральных идеалов. Суть аргументации Теннанта заключается в утверждении, что мир вполне представим и без всех этих явлений и есть основание считать их наличие свидетельством в пользу существования могучего и благоволящего разума.

2.3.3. Следует отметить, что все попытки разработки телеологического доказательства, предпринимаемые в настоящее время, ориентируются на одну из сфер опыта, указанных Теннантом. Отметим, что при этом преимущественное внимание уделяется условиям появления жизни, прежде всего человеческой. Сочетание структурных компонентов и эволюционных процессов вселенной, являющихся специальными условиями возникновения человеческой жизни, получают истолкование, которое целесообразно назвать “провиденциальным”. Указывается, что эти условия образуют слишком сложную связь, чтобы их можно было объяснить простым случайным стечением обстоятельств или неорганической и органической эволюциями. Такая связь может быть осуществлена только мудрой божественной мощью, реализующей определенный замысел.

2.4. Рассмотренные доказательства бытия Бога были, как правило, связаны с традицией естественной теологии. Отчасти по этой причине они нередко обозначаются как “традиционные”.

Доказательства существования Бога, разрабатываемые в рамках естественной теологии, имеют, как правило, сугубо предварительные, пропедевтические функции, и разработка догматического учения о Боге начинается за их пределами. Фома Аквинский утверждал: “Бы-

тие Бога и все другое, что естественный разум может познать о Боге, являются не статьями веры, но преамбулами к статьям”⁵. Догматическое учение о Боге автономно по отношению к этим доказательствам. Оно, по существу, не зависит от их наличия или отсутствия, от их успеха или неудачи.

В конечном итоге это обусловлено тем, что существование Бога является базисной, принципиальной предпосылкой всего, что христианская вера говорит о Боге. Теология, как правило, касается характера, но не самого факта этого существования.

§ 3. ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ОБОСНОВАНИЯ БЫТИЯ БОГА

Антропологические обоснования существования Бога могут принимать различные формы. Это обусловлено прежде всего сложностью феномена человека и соответственно многообразием философско-антропологической проблематики, образующей основу таких обоснований.

Все разнообразие актуальных и возможных философско-антропологических обоснований существования Бога можно разделить условно на две группы. К *первой* следует отнести те философско-антропологические построения, в которых существование Бога доказывается посредством концептуализации онтологического образа человека. Иными словами, сама природа человека, его состав, если говорить традиционным языком, призвана указать на бытие Бога. Эти построения станут объектом специального рассмотрения в Части III, посвященной философско-религиозной антропологии.

Ко *второй* группе целесообразно отнести философско-антропологические обоснования существования Бога, реализуемые через определенные тематизации характера отношений между человеком и Богом. Ключевым моментом здесь является указание на такие характеристики существования человека в мире, которые предполагают неизбежность отношений с Богом.

Разумеется, в действительности всякое философско-антропологическое обоснование существования Бога всегда содержит и элементы онтологического образа, и тематизацию отношений с бож-

ственной реальностью, варьируются лишь конкретные пропорции того и другого подходов. Тем не менее членение философско-антропологических обоснований на указанные две группы оправдывается тем, что позволяет внести относительный порядок в разнообразие попыток антропологического обоснования существования Бога.

3.1. Философско-трансцендентальное доказательство.

Обратимся прежде всего к тем построениям, которые можно квалифицировать как философско-трансцендентальные доказательства бытия Бога. Такая квалификация правомерна потому, что, во-первых, само рассуждение в этих построениях воспроизводит теоретический принцип доказательств бытия Бога и, во-вторых, в качестве исходной опытной основы этих рассуждений берется факт трансцендентальности человека со всеми ее возможностями.

3.1.1. Здесь мы понимаем трансцендентальность в весьма широком смысле как способность человека быть субъектом опыта, соответственно быть субъектом познавательного опыта, быть способным и к осуществлению всех тех функций, о которых говорит трансцендентальная философия в ее различных вариантах.

Целесообразно сначала дать общую характеристику того, что правомерно назвать трансцендентальной философской теологией. Сфокусированные эксплицитные трансцендентал-философские доказательства бытия Бога образуют часть, разумеется важнейшую, этой разновидности философской теологии.

Сердцевину трансцендентальной философской теологии образует интерпретация трансцендентальности человека как чего-то недостаточного самого по себе. Такая недостаточность понимается как неподвластность трансцендентальной сферы самому человеку. Человек обладает способностью к опыту, он способен осуществлять акты восприятия, созерцания, мыслительного синтеза, но эту способность он получает от Бога. Отсюда цель — показать, что условие трансцендентальных возможностей человека, т. е. его возможностей быть субъектом опыта, носит транссубъектный характер. Бог и предстает как такое условие.

Трансцендентальная теология реализует важнейшие цели философского богопознания посредством философско-трансцендентального исследования субъекта опыта, причем ее приверженцам представляется, что трансцендентальную сферу человека, его личностную субъективность правомерно соотносить с личностным Богом.

В определенном смысле философская трансцендентал-теология является продолжением трансцендентал-субъективной линии европейской философии Нового времени. Правда, истоки трансцендентальной философской теологии можно искать и в более ранние периоды истории философии. Так, ее можно увязывать с определенными моментами традиции христианского платонизма, где предпринимались попытки описать Бога не как какой-то предмет, находящийся над предметами мира, а как условие познавательной силы и ее соотносительности с предметами.

Все теологические высказывания получают антропологическую укорененность в том смысле, что предполагается невозможность сделать какое-либо теологическое высказывание о Боге, которое не было бы одновременно высказыванием о человеке, и наоборот. Посредством трансцендентал-философского анализа познавательных и деятельных свершений субъекта выявляется полагаемая вместе с этими свершениями “трансценденция к бытию вообще” как “базисная конституция человека”.

3.1.2. Программный принцип и своего рода резюмирующий вариант трансцендентал-философского доказательства бытия Бога очень четко представляется Иоганном-Батистом Лотцем.

Лотц полагает, что трансцендентальное доказательство объединяет в себе все типы традиционных доказательств существования Бога. Он подчеркнуто употребляет выражение “доказательство бытия Бога” в единственном числе, поскольку, по его мнению, есть только одно такое доказательство. Многие доказательства суть лишь различные оформления этого одного доказательства.

Лотц говорит о доказательстве, исходящем из “действительности мира и человека”, т. е. об апостериорном доказательстве. “Доказательство бытия Бога исходит, — пишет Лотц, — из человека, самореализующегося в мире, как из чего-то несомненно существующего, или действительного. Восхождение к Богу осуществляется как экспликация того, что всегда и необходимо происходит в этой самореализации, соответственно как развертывание вовнутрь, а не добавление извне. Другими словами, доказательство идет по пути трансцендентальной экспликации или продвижения к основе, делающей возможной самореализацию человека”⁶.

Итак, суть трансцендентал-философского доказательства Бога образует движение “внутрь” человеческого существования, человеческой “самореализации”.

3.1.3. С трансцендентал-философским обоснованием существования Бога мы встретимся и при анализе ряда философско-религиозных антропологических концепций, например концепций Эм. Корета и К. Ранера.

В качестве образца мы эксплицируем позицию Ричарда Шеффлера⁷. Построение Р. Шеффлера сосредоточивается на доказательном указании на существование Бога. Кроме того, Шеффлер, — и это, на наш взгляд, особенно важно, — берет в качестве исходного момента человеческую субъективность как таковую. Он не ограничивается анализом познавательных свершений человека, как это делают большей частью приверженцы трансцендентального томизма, являющегося господствующим вариантом трансцендентальной философской теологии.

Под трансцендентальной философией Шеффлер понимает философский способ постановки вопросов и аргументации, имеющих дело с условиями, от которых зависит, становится ли опыт возможным. Все варианты трансцендентальной философии исходят из трех посылок. Во-первых, возможность опыта не является чем-то самоочевидным; во-вторых, сфера этой возможности ограничена определенными условиями; в-третьих, эти условия можно назвать.

Отличие своей позиции от позиции Канта Шеффлер видит в том, что трансцендентальность, т. е. “акты человеческого созерцания и мышления”, не есть нечто самодостаточное. По мнению Шеффлера, эти акты не могут сами по себе организовать множество восприятий в какой-то упорядоченный контекст опыта и тем самым дать человеку доступ к “объективности”.

Сердцевину концепции Шеффлера образует утверждение о том, что саму человеческую трансцендентальность следует воспринимать как “случайный факт”. Она не может получить обоснование через предметность мира, поскольку эта предметность сама становится возможной только посредством трансцендентальности. Другими словами, предметы эмпирического опыта не могут выступать в качестве условий возможности человеческой трансцендентальности. Эти рассуждения подводят Шеффлера к выводу

о том, что условием возможности человеческой трансцендентальности может быть только Бог. “Кто понимает Бога как условие для самораскрытия трансцендентального горизонта, — пишет Шеффлер, — кто, таким образом, осуществляет философскую теологию как трансцендентальную теологию, тот сделает вывод, что этого Бога следует считать непредметным основанием всех предметов, безымянным условием всякого названия и всякой названности, светом, делающим видимыми все предметы, но остающимся при этом невидимым”⁸.

Главный аргумент в пользу “случайности” факта человеческой трансцендентальности, в пользу ее неподвластности самому человеку Шеффлер видит в исторических кризисах “горизонтов опыта”, в разрывах исторической преемственности.

Сегодня стало очевидным, что даже люди одной эпохи живут в “высшей степени различных” исторических мирах, что они организуют свои восприятия в совершенно разные опытные комплексы. Ситуация тем более усугубляется, когда речь идет о различных эпохах и культурах. Перед лицом этих обстоятельств крайне трудно говорить о каком-то едином горизонте опыта для всех людей.

Когда коллективное “я” исторически воспринимает себя как идентичное “я”, несмотря на осознание границ между эпохами, оно приобретает понимание того, что сохранение или восстановление его идентичности не является чем-то само собой разумеющимся и гарантированным. Коллективное “я” осознает, что сохранение или восстановление его исторической идентичности не зависит от него самого. Возникает вопрос об условиях, которые делают это возможным. То условие, которое делает возможным восстановление “я”, прошедшего сквозь кризис исторического сознания, могло бы, утверждает Шеффлер, быть названо “Богом”.

Аналогичную аргументацию Шеффлер применяет не только к коллективному, но и к индивидуальному “я”. И в индивидуальной жизни есть различные исторические эпохи. “Индивидуально-исторический опыт” таков, что собственно “я”, каким оно было в прошлом, зачастую кажется человеку чем-то чуждым, а то и непонятным. Поэтому и индивидуальная жизнь человека может, считает Шеффлер, служить контекстом осмысленной “речи о Боге”. Бог и в данном случае выступает у Шеффлера как условие сохранения

или восстановления исторической идентичности “я”, причем условие, неподвластное самому человеку.

Итак, по мысли Шеффлера, Бог предстает как важнейшее условие возможности трансцендентальности человека, как условие возможности его жизни, поскольку эта жизнь немыслима вне связи с опытом. Указание на то, что Бог выполняет такую функцию, следует воспринимать как доказательство его существования.

3.2. Философско-феноменологические указания на существование Бога.

В данном разделе будут рассмотрены два указания на существование Бога, опирающиеся на то или иное использование философской феноменологии. В своей совокупности построения Макса Шелера и Феликса Хаммера репрезентативно представляют философско-теологические возможности философской феноменологии.

3.2.1. В философско-антропологической концепции Шелера можно выделить два основных указания на существование божественной реальности. Первое, разработанное в рамках учения о личности, представлено в книге “Формализм в этике и неформальная этика ценностей”. Второе содержится в философско-антропологическом построении, развернутом в поздних работах. Эти два указания соотносят человека с различно понимаемой божественной реальностью. Первое стремится удостоверить существование или по крайней мере “идею” личностного Бога-творца, второе — существование божества, реализующего свое бытие в полярной соотносительности атрибутов духа и порыва.

Здесь мы реконструируем первое из них, а второе будет проанализировано в контексте рассмотрения философско-религиозной антропологической концепции Шелера в соответствующей главе данной книги.

В соответствии с разрабатываемой теорией личности, соответствующей соотносителю личность человека с “идеей бесконечной и совершенной духовной личности”, Шелер утверждает, что всякой личности соответствует какой-либо мир, а всякому миру соответствует какая-либо личность. Всякой личности доступен ее мир как некий единый, конкретный, действительный, абсолютный мир. Если дело обстоит таким образом, то мы вправе, считает Шелер, задать вопрос

о том, обладает ли идея единого, единственного тождественного мира феноменальным наполнением, или мы должны остановиться на утверждении о существовании множественности личностных миров. Идею такого мира Шелер, согласно философской традиции, обозначает как “идею макрокосмоса”. Все индивидуальные личностные миры получают соответственно обозначение “микрокосмосов” и, несмотря на то что сами являются определенными мировыми тотальностями, могут рассматриваться как части макрокосмоса. Априорная сущностная связь, правомерная, по утверждению феноменологии, относительно всех возможных миров, должна быть правомерна и относительно макрокосмоса. Макрокосмос как мир может и должен обладать поэтому личностным “противочленом”. “Личностным противочленом макрокосмоса, — утверждает Шелер, — будет идея бесконечной и совершенной духовной личности, акты которой в своей сущностной определенности были бы даны нам в феноменологии актов, рассматривающей акты всех возможных личностей”⁹. Такая личность должна в соответствии с “сущностным условием какой-либо действительности” быть чем-то конкретным.

Это позволяет Шелеру сделать вывод о том, что на основании сущностной связи вместе с идеей единого, единственного тождественного мира дана “идея Бога”. “Полагание” единого конкретного мира в качестве действительного означает “сополагание” “конкретного духа”. Кто полагает конкретный абсолютный мир и имеет при этом в виду не только свой собственный мир, тот неизбежно “сополагает конкретную личность Бога”. Шелер подчеркивает, что данное утверждение не должно восприниматься как реальное полагание. Всякая действительность Бога коренится только и только в возможном позитивном откровении Бога, в конкретной личности.

3.2.2. В качестве исходного момента своего философского построения Феликс Хаммер использует то очевидное, по его мнению, обстоятельство, что повседневный опыт позволяет констатировать неодинаковую степень интенсивности проявления основных видов жизнедеятельности у различных людей, и особенно таких характеристик, как способность мышления, моральное чувство и т. п., которые Хаммер называет основными “измерениями человека”. Опыт недостаточности, незавершенности многообразных способов самореализации человека возможен, как считает Хаммер, только на основе постижения полной, завершенной сущности всех этих спосо-

бов. Человек как бы априорно обладает знанием полноценной сущности того или иного вида жизнедеятельности, в соотношении с которой его конкретная реализация воспринимается как неполноценная, недостаточная.

Главный вывод, который делает Хаммер, заключается в указании на конечность, “недостаточность” человека. “Философская антропология, — пишет он, — через рассмотрение конкретной реализации основных измерений человека приобретает более глубокое прозрение конечности всякой сущностной формы человека”¹⁰. Конечность человека, его метафизическая “недостаточность” и есть философская идея человека в хаммеровской антропологии.

Само по себе определение человека как существа “конечного” и “недостаточного” в высшей степени неоднозначно. Все зависит от того, какое конкретное содержание в него вкладывается, точнее, через соотношение с чем утверждается такая неполноценность человека. Как известно, в философской биоантропологии, например, недостаточность человека утверждается через соотношение с животным, рассматриваемым как нечто биологически полноценное.

Стремясь подчеркнуть свою философскую непредвзятость и желая отмежеваться от религиозно-теологических ассоциаций, сразу же возникающих в связи с рассуждениями о конечности и бесконечности, Хаммер указывает, что опыт конечности и недостаточности человека ни в коем случае не следует мистифицировать как некий необходимый трагический элемент в смысле “феноменологизации христианского учения о греховности”, но следует дать ему философско-антропологическую интерпретацию и показать основу его возможности.

Философско-конкретный опыт конечности, недостаточности человека должен быть, по замыслу Хаммера, использован для указания на существование Бога.

Прежде всего он вновь утверждает, что опыт недостаточности, незавершенности многообразных способов самореализации человека возможен только на основе постижения их полной, завершенной сущности. Тем самым, пишет он, интенсивный опыт недостаточности помещается на свою почву, а незавершенность того или иного способа самореализации, который испытывается как незавершенность чистой сущности, становится поводом к “неспекулятивной, опытно обусловленной трансценденции”.

Опытная основа сама по себе еще недостаточна в данной проблемной сфере. Требуется еще и какой-то общий финальный, или смысловой, принцип, который заключается в послышке о том, что испытываемое человеком стремление к полной реализации достигнутого сущностного содержания является “объективной смысловой данностью”, которая нуждается в объяснении. Объективность этой данности, считает Хаммер, по крайней мере столь же велика, как и объективность природы и ее законов.

Финальный принцип в сочетании с постулируемой им сущностной идеей человека позволяют Хаммеру, как он считает, сделать завершающий шаг в философско-антропологическом доказательстве существования Бога. Человек, как утверждается, не может пребывать в самом себе, он постоянно нуждается в дополняющем его партнере, который испытывает такую же потребность. Обе стороны, однако, на опыте постоянно убеждаются, что “другой” не может дать всего, что требуется, поскольку сам не обладает всем требуемым. Постоянно осязаемая недостаточность приводит к убеждению, что встреча в том объеме, в каком она нужна человеку, может состояться только с партнером, который сам совершенно ни в чем не нуждается. На основании этих рассуждений Хаммер делает вывод: “Встреча, которая возникает не из потребности, но из чистого совершенства, возможна только с бесконечным личностным существом Бога”¹¹.

3.3. К числу антропологических следует отнести также и “историческое доказательство бытия Бога”.

Термин “историческое доказательство” появляется в XIX в. Исходный момент этого доказательства состоит в указании на наличие веры в богов или Бога практически у всех исторически известных народов и обществ. Исходя из этого обстоятельства делается заключение о действительном существовании Бога, пусть и предстającego различным образом у различных народов и обществ. В противном случае пришлось бы признать повсеместно распространенную веру в богов универсальным заблуждением человечества, проистекающим из какого-то принципиального дефекта человеческих способностей восприятия и мышления.

Это доказательство, получившее свое современное обозначение лишь в XIX в., по сути дела, существует очень давно. В обозначении

“согласие народов” оно появляется у Цицерона и начинает выполнять соответствующую функцию. Это доказательство наличествует у раннехристианских мыслителей, но почти не встречается в средневековой схоластике.

Новую жизнь данное доказательство получило благодаря расцвету исторических, социальных и гуманитарных наук, а также благодаря интенсивной работе научного религиоведения, показавших все многообразие и универсальность религиозной жизни человечества. Неслучайно доказательство, о котором идет речь, получило также обозначение “этнологическое”, или “этнографическое”.

3.4. Моральное доказательство бытия Бога – это различные попытки доказать бытие Бога исходя из наличия объективно-нравственного порядка, объективного порядка ценностей или из “опыта собственной совести”. В этом последнем случае данное доказательство нередко обозначается как “деонтологическое доказательство бытия Бога”. Если оно рассматривается в контексте или в связи с философией Канта, то может получать обозначение “этико-теологическое” (такое обозначение у самого Канта не встречается. В “Критике способности суждения” Кант использовал и само понятие “моральное доказательство бытия Бога”).

Реконструируем моральное доказательство бытия Бога, каким оно предстает у Канта. 1) Каждый человек должен исполнять свой долг. 2) Каждый человек терпит неудачу в деле исполнения своего долга, какие бы усилия он ни прилагал. О такой неудаче свидетельствует опыт. 3) Справедливость требует, однако, чтобы тот человек, который сделал все от него зависящее для исполнения своего долга, получил возможность для этого. 4) Человек когда-нибудь получит возможность исполнить свой долг. 5) Но такая возможность не может быть дана в этой жизни, соответственно человек получит ее в посмертной жизни. 6) Посмертной жизнью может одарить только Бог. 7) Бог поэтому существует.

В пункте 4 делается шаг от долженствования к бытию. Этот шаг не носит характера строгого и тем более необходимого обоснования. Кант поэтому не считал данное доказательство бытия Бога теоретическим в строгом смысле слова и наделял его лишь практическим значением.

Моральное доказательство бытия Бога, так же как и другие доказательства, получало различные выражения в истории мысли. При этом, однако, оно во всех случаях исходит из такой данности, как способность человека к свободному деянию, причем деянию, которое человек способен подчинить нравственным императивам и соотнести их с определенными ценностями.

Только бытие Бога в состоянии дать объяснение существования объективного нравственного порядка, объективно существующей сферы ценностей. Кроме того, Бог предстает как высшая нравственная санкция.

Моральное доказательство бытия Бога было особенно популярным в девятнадцатом столетии. Такая популярность объясняется во многом и тем, что за этим доказательством стоял авторитет Канта.

§ 4. ПОИСКИ НОВАТОРСКИХ СПОСОБОВ ДОКАЗАТЕЛЬНОГО ПОДТВЕРЖДЕНИЯ СУЩЕСТВОВАНИЯ БОГА

Как мы уже отмечали, на всем протяжении своего исторического существования философская теология наряду с разработкой традиционных способов доказательства бытия Бога настойчиво искала и какие-то новаторские пути. Наиболее интересная, на наш взгляд, попытка подобного рода, предпринятая в последние десятилетия, содержится в концепции Бернгарда Вельте¹². Эта концепция отчетливо демонстрирует, в числе прочего, сильное воздействие традиции апофатической теологии, или “отрицательного богословия”.

Специфика концепции Вельте заключается прежде всего в том, что традиционное философско-теистическое понятие Бога сопряжено с нетрадиционными способами подтверждения существования Бога. Вельте исходит из того, что “данность” Бога людям не является “самоочевидной”, что явствует, по его мнению, хотя бы из того факта, что сегодня многие люди не верят в Бога. Соответственно Вельте стремится указать ряд путей, на которых можно встретить и “увидеть” Бога, т. е. испытать его реальность. Такой опыт мог бы послужить основой для разработки “понятия Бога”.

Вельте намеренно не употребляет выражение “доказательство существования Бога”, с тем чтобы избежать ложного представления о доказательстве в смысле современной точной науки. Хотя пути указания на существование Бога не связаны с традиционными посылками, тем не менее они являются, как подчеркивает Вельте, продуктом “позитивного методического сознания”, заключающегося в том, чтобы продвигаться к истине “плановмерно и на основе очевидных фактов”.

Для первого пути Вельте избирает прежде всего три “базисных факта”, независимых от состояния индивидуального или общественного сознания, от ситуации той или иной эпохи. Первым из таких фактов является “наше наличное существование”. При этом следует, подчеркивает Вельте, исключить, оставить за скобками возможные интерпретации этого существования. Этот факт сам по себе представляет “неоспоримое основание” для всех дальнейших рассуждений. В общем, Вельте ищет такую основу для подтверждения существования Бога, которая будет независимой от всякой культурной обусловленности, а главное — будет обладать иммунитетом по отношению ко всякой критике.

Второй факт, раскрывающийся на почве первого, — это “опыт ничто”. Мы знаем, что мы не всегда существовали и не всегда будем существовать. Этот негативный факт очевиден для человека; осознание его не является частью или следствием какого-то истолкования бытия. Трудно сказать, на чем, собственно, основывается достоверность этого положения. Тем не менее несомненно, что нет ни одного человека, о котором нельзя было бы сказать: его когда-то не было и когда-нибудь его снова не будет. Это же можно сказать и о надиндивидуальных человеческих образованиях — социальных институтах, культурах и т. д. Ничто человеческое не в состоянии избежать небытия. Небытие всякой человеческой реальности следует назвать “ничто”. “Ничто”, “опыт ничто” в концепции Вельте образует сердцевину попыток философски подтвердить существование Бога. Более того, осмысление этого опыта призвано нести основную нагрузку в экспликации сущности Бога.

“Ничто” потому представляет собой опыт, что является в каком-то смысле данностью для человека. О “ничто” как о данности опыта можно что-то сказать, поскольку человек что-то испытывает,

когда испытывает “ничто”. Действительно, “ничто” — это иное наличного бытия. При этом оно испытывается в наличном бытии. Само наличное бытие проявляется как место опыта или данности “ничто”. “Ничто” есть именно в *наличном бытии* как его *иное*, а не *вне* его. Наличное бытие наполнено “ничто” там, где оно испытывает ничто, но также и там, где оно отказывается от этого опыта. “Ничто” наполняет и проникает наличное бытие. Наличное бытие и “ничто” — это не две отдельные сферы, они друг в друге. “Ничто” как данность предстает в двух временных модусах — как прошлое небытие и как будущее небытие.

“Ничто” нельзя рассматривать как субъект или как вещь, которая носит название “ничто”. Следует вообще отказаться от “вещной модели ничто”. “Ничто” — это отрицание всего. Однако в опыте “ничто” есть “измерения”, которые можно назвать. Прежде всего можно говорить о “бесконечности ничто”. Это молчащая пропасть, в которую человек погружается все глубже и безвозвратнее. Невообразимая бесконечность “ничто” является его “экстенсивным измерением”. А “интенсивным измерением” является “неотвратимость ничто”. Оно поглощает всякое бытие.

Поскольку “ничто” неизбежно, его можно назвать “чем-то безусловным”. Оно грядет, берет и хранит. Можно привезти камни с Луны, но нельзя вернуть ничего из “ничто”. Опыт “ничто” — это безусловный опыт в совершенно конкретном смысле.

Третий факт — это базисная установка человеческого бытия, проявляющаяся в вопрошании о смысле бытия. Вопрос о смысле, явно или неявно, сопровождает человека всю жизнь. При этом человек не только спрашивает о смысле своего существования, но и предполагает такой смысл, когда действует. Под смыслом понимается то, что может оправдать и наполнить как жизнь в целом, так и отдельные действия человека.

Само действие дает какой-то утвердительный ответ на вопрос о смысле. Что бы мы ни делали или что бы ни оставляли без внимания, мы исходим из предпосылки, что делание или забвение имеют смысл. Устремленность к смыслу проявляется во всех отдельных и конечных целях. Но то обстоятельство, что ни в каком конечном смысловом образовании человек не находит удовлетворения, означает, по мнению Вельте, что всякое конечное бытие всегда предполагает некий “тотальный смысл”.

Три факта, три характеристики человеческого существования при рассмотрении их в совокупности могут привести к двум основным противоположным утверждениям. Первое гласит, что поскольку всякое наличное бытие неизбежно поглощается бесконечным “ничто” как чем-то уничтожающим, то вообще нет смысла в человеческом существовании. “Ничто” разрушает всякий смысл. Соответственно второе утверждение ему противоположно и гласит, что все имеет какой-то смысл. Об этом свидетельствует и голос совести. “Осмысленное человеческое бытие возможно только тогда, — утверждает Вельте, — когда ничто в его бесконечности и в его неодолимой мощи не есть пустое ничто, а скорее сокрытие, или сокрытое наличие бесконечной и безусловной смыслозадающей и смыслогарантирующей силы”¹³. То есть, несмотря на свою темноту и феноменальную негативность, “ничто” являет все же позитивное содержание. Оно показывает измерения бесконечности и безусловности. Его мощь заключается в том, что оно все являет в образе тайны. Ведь тайна — это то, что, показывая себя в бесконечной значимости, очевидно скрывается в темноте своей негативности. Все эти рассуждения подводят Вельте к тому выводу, что “вера в бесконечную, безусловную мощь, которая хранит и определяет всякий смысл, может быть разумно обоснованной верой. Однако ее принятие покоится на прозрениях, которые ни для кого не являются обязательными. Но это не означает, что не может быть действительных прозрений”¹⁴.

Второй путь обоснования существования Бога, исходящий из “ничто” как предшествующего всякому человеческому и сопряженному с человеческим бытию, призван показать, что “ничто” как божественная тайна не только сообщает смысл всему сущему, но и является первоосновой и истиной всего сущего. Если первый путь связан с рассмотрением “ничто” как абсолютного предшествования человеческому существованию.

Неоспоримо и банально знание о том, говорит Вельте, что мы существовали не всегда. Не всегда существовал и мой мир как именно мое жизненное пространство. Вельте не отрицает наличия космическо-физического процесса, предшествующего всякому человеческому существованию, но утверждает при этом, что этот процесс “непредставим”. Когда какое-либо наличное бытие возникает из

“своего ничто” или “небытия”, отталкивает его от себя, но в то же время снимает его в себя, то предстает мышлению как нечто неясное. У мышления возникает потребность в объяснении. Мышление прибегает к ряду последующих объяснений факта возникновения и существования, но никакой ряд внутримировых объяснений, даже научных, не может, по мнению Вельте, до конца удовлетворить человеческую мысль. Когда ряд последующих объяснений не устранивает непостижимость мира, то ответ на вопрос “почему?” следует искать в каком-то принципиально ином направлении. Это изменение направления означает качественное изменение, “скачок”, а не простое продолжение ряда вопросов.

Вельте подчеркивает, что такое изменение направления для вопрошания не является “чем-то обязательным”, но оно возможно и разумно. Это изменение заключается в том, что вопрос обращается от предметов и обстоятельств в мире к “фундаментальному факту” — основе мира в целом. Вопрос формулируется следующим образом: “Почему вообще есть нечто, а не ничто?” Этот вопрос включает в себя все вопросы относительно происхождения всего конкретного сущего. Вопрос предполагает что-то иное по отношению к сущему, предполагает не-сущее как основу сущего. Он проецирует основу сущего в “ничто по ту сторону всякого сущего”. Речь идет при этом не о “пустом ничто”, а о таком, что скрывает *нечто*.

Вельте, очевидно, на наш взгляд, стремится избежать обвинения, выдвинутого М. Хайдеггером против христианской теологии, а именно обвинения в превращении Бога в некое сущее. Рассмотрение “ничто” в качестве Бога действительно позволяет выйти за пределы “онто-теологического”, в хайдеггеровском смысле, рассуждения. Однако та онтологическая определенность, если можно так выразиться, которую указывает для “ничто” Вельте, явно недостаточна для отождествления “ничто” с Богом в традиционном его понимании. “Измерения ничто” с трудом можно признать атрибутами Бога в привычном смысле слова. Если бы Вельте претендовал не на концептуализацию теизма, причем в традиционном классическом варианте, то он был бы вправе отождествлять Бога с ничто. Но вряд ли правомерно представлять ничто как Бога в русле той традиции, в соответствии с которой он всегда наделялся всесовершенной полнотой бытия.

В многовековых напряженных усилиях создать убедительные доказательства существования Бога проявлялось желание не только подтвердить онтологический статус божественной реальности, но и показать интеллигибельность этой реальности. Рациональность приверженности религии ставилась в тесную зависимость от философской обоснованности доказательств существования Бога. Доказательства были призваны подтвердить интеллектуальную respectableность религиозных верований и тем самым избавить эти верования и религиозный опыт от подозрения в субъективизме или ложности. И в настоящее время те, кто отстаивает необходимость разработки философских доказательств существования Бога, полагают, что отсутствие этих доказательств или демонстрация их несостоятельности может ухудшить позиции религии.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

ФИЛОСОФСКИЕ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ “СУЩНОСТИ БОГА”

Наряду с обоснованием существования Бога важнейшими задачами философского богопознания являются определение, по мере возможности, природы этой реальности и осмысление характера ее отношения с миром и человеком.

В данной главе мы предпримем попытку вычленить основные типы философских концептуализаций Бога, вычленить основные философские “понятия Бога”, которые в различных формах, с разнообразными оттенками разрабатывались в истории европейской философской теологии.

Свою задачу выделения и реконструкции основных философских понятий Бога мы будем решать следующим образом. Основные усилия мы сосредоточим прежде всего на реконструкции *философско-теистического понятия Бога*. Оформление, воспроизведение и защита именно этого понятия образует магистральную линию европейской философской теологии. Философская теология, как автономное философское богопознание, ориентировано либо на разработку философско-теистического понятия Бога, либо на какие-то альтернативные концептуализации его природы. Философско-теистическое понятие образует стержень догматико-теологических учений о Боге, где оно, разумеется, получает и тринитарно-христологическое содержательное наполнение.

Таким образом, мы вправе вычленить две линии в осмыслении характера божественной реальности в европейской философской теологии. Одна линия — это история разработки и воспроизведения философско-теистического понятия Бога. Другую линию образуют те или иные разработки философского понятия Бога, альтернатив-

ные по отношению к теистическому. Эти последние связаны, как правило, с критикой философско-теистического понятия. Таковую “внутреннюю”, или “имманентную”, критику следует отличать, напомним, от внешней критики, выливающейся в отрицание существования Бога и соответственно в отрицание религии вообще.

§ 1. Философско-теистическое понятие Бога

Философско-теистические концептуализации природы Бога исторически весьма разнообразны. Воспроизведение в полном объеме этих концептуализаций во многом совпало бы с историей теологии, а также с историей европейской метафизики в ее теологическом аспекте. С эпохи средневековья, и особенно после Декарта, философско-теистическое понятие Бога воспроизводится в более или менее устойчивых содержательных контурах. Если отвлечься от некоторых философско-теологических построений в немецкой философии девятнадцатого века, то можно сказать, что именно это понятие доминировало в истории теологической и философской мысли.

1.1. Классический “метафизический теизм”.

Прежде чем предпринять попытку реконструировать классическое философско-теистическое понятие Бога, следует указать на связь этого понятия с основными доказательствами бытия Бога. Эти доказательства и понятие Бога традиционно были взаимосвязаны. Их связь наиболее наглядно просматривается в логической зависимости того или иного содержания понятия Бога от способа, каким устанавливаются и обосновываются его существование. А эти доказательства исходили из определенных представлений о Боге.

Самое важное заключается в том, что доказательства бытия Бога указывают на то, что *бытие Бога абсолютно*. Исторически космологическое доказательство преобладало, и соответственно в понятии Бога преобладало то содержание, которое можно получить посредством этого способа обоснования его существования. В главном космологическое доказательство представляет Бога как необходимое существо, являющееся причинной инстанцией по от-

ношению к миру. Кроме того, из космологического доказательства в разнообразии его вариантов можно вывести и многие другие содержательные характеристики классического метафизического понятия Бога. При этом связь содержательных компонентов такова, что делает это понятие весьма когерентным. Это обстоятельство вкупе с тем, что данное понятие во многом соответствует базисной религиозной установке, по-видимому, и обусловило его историческую устойчивость.

При характеристике классического философского понятия Бога представляется целесообразным прибегнуть к одному различию, использовавшемуся в поздней схоластике. Это различие между метафизической и физической сущностью Бога.

Прежде всего Бог по своей сущности един со своим бытием и потому обладает бытием только через самого себя, точнее, Бог есть свое бытие. В Боге полностью совпадают сущность и реальное бытие. Он не только обладает бытием как сущее, т. е. имеющее бытие, но есть само бытие, или есть *субсистирующее бытие*. В этом заключается *метафизическая сущность Бога*, посредством которой он конституируется и посредством которой отделяется от всего, что не является им самим.

Бог является праосновой мира, вообще всякого многообразного сущего. В нем коренится все, поскольку все исходит из него как первопричины и влечется к нему как к последней цели. Все участвует в его полноте и потому является подобием или по крайней мере хранит следы его величия. Сама праоснова как таковая коренится не в чем-то ином, но только в самой себе.

Первая и последняя причина существует в силу абсолютной необходимости своей собственной сущности. Это из самого себя бытие.

Как само бытие Бог есть вся полнота бытия и потому бесконечен. Бог не ограничивается здесь никаким не-бытием и есть чистое бытие, чистая актуальность, которая с начала совершенно пребывает в себе. Бог несказанно превосходит конечное, подверженное становлению сущее, т. е. трансцендентен по отношению к сущему, хотя и пребывает одновременно в нем как его праоснова, т. е. имманентен сущему.

В бесконечном божественном бытии конечное содержание мира в своей множественности наличествует таким образом, что оно уже

не образует множественность. Божественное бытие представляет собой “простоту” и “единичность”, это полнота без множественности. Простота и единичность божественного бытия означают также совершенную духовность и личностность. Поскольку телесное бытие содержит не-бытие, то Бог есть чистый дух. Вместе с тем Бог есть личностное существо.

Таким образом, метафизическая сущность Бога определяется, если можно так выразиться, бытийными свойствами, или атрибутами Бога. Философский разум оказывается способным определить их, исходя из отношения Бога к “бытию вообще”.

Физическая сущность Бога охватывает вместе с субсистирующим бытием все его совершенства. Эти совершенства определяют конкретное субсистирующее бытие, их также можно назвать свойствами, или атрибутами Бога. В самом Боге они не образуют множество, но суть простая и вместе с тем бесконечная полнота. Богу мы можем приписать лишь чистые совершенства, которые по своей сути означают чистое бытие, но не смешанные совершенства, в сущности которых бытие смешано с не-бытием или с несовершенством.

Стремление к познанию “физической” сущности Бога заключается в постижении атрибутов как его сущностных свойств. Ни философская теология, ни систематическая теология христианской традиции не претендуют на исчерпывающее и полное постижение природы Бога. Всякое постижение понимается как ограниченное по охвату и по глубине.

Философская теология налагает на себя еще одно ограничение. Она стремится указать и осмыслить лишь некоторые основные атрибуты божества, в принципе доступные “естественному” человеческому разуму, сознательно отвлекающемуся от того знания, которое стало достоянием человека благодаря самораскрытию Бога, благодаря божественному откровению. Большей частью атрибуты Бога устанавливаются посредством сравнения их со свойствами, присущими пространственно-временному миру. Традиционно приписываемые Богу атрибуты в различной мере поддаются философскому осмыслению.

Традиционный философский теизм — это по преимуществу философское осмысление ряда атрибутов, в наибольшей степени доступных философской рефлексии. К их числу чаще всего от-

носят такие атрибуты, как простота, неизменность, вневременность и некоторые другие. Вкупе с “бытийными” атрибутами, отнесенными нами к “метафизической” сущности Бога, с одной стороны, и атрибутами, определяющими в основном отношение Бога к мирской действительности, — с другой, они и составляют базисное содержание философско-теистического понятия.

При рассмотрении атрибутов, или совершенств Бога, возможны две основные позиции. В соответствии с первой можно рассматривать всемогущество, всеведение, всеблагодать, вездесущность, неизменность, нематериальность и т. п. как независимые, уникальные свойства, “образцово” представленные в Боге.

В соответствии с другой можно видеть эти свойства в тесной взаимосвязи, причем представлять каждое как отличный аспект одного и того же первичного свойства, а именно божественного совершенства. При этом исходят из того, что Бог воплощает каждое из своих свойств в степени не меньшей, но и не большей, чем требуется его совершенством.

Нам представляется более правомерной вторая позиция. Атрибуты Бога следует рассматривать во взаимосвязи и внутренней сущностно-логической сцепленности. Это наиболее продуктивный путь философского познания сущности Бога.

Кроме того, реализация такого подхода создает условия для постановки вопросов когерентности и логической последовательности концепции классического теизма. А это имеет не только теоретическое значение, так как если бы оказалось, что какая-то идея Бога страдает неразрешимыми внутренними противоречиями, то нет смысла двигаться дальше. Ведь “Бог”, природа которого может быть представлена лишь посредством противоречий, вероятно, не может существовать, и полагать, что есть такой Бог, бессмысленно.

Итак, рассмотрим некоторые важнейшие атрибуты Бога, образующие базисное содержание классического философско-теистического понятия Бога. Подчеркнем еще раз, что и эти атрибуты, и другие, на которые можно было бы указать, передают лишь часть той полноты божественного совершенства, что составляет сущность Бога. Философский разум нацелен на концептуализацию Бога как *всесовершенного существа*, или *совершенной реальности*. Максимально совершенная реальность может быть определена как реальность столь великая и совершенная, что никакой актуальный или возможный

мир не содержит что-либо, превосходящее ее. Соответственно философский разум, опирающийся лишь на свои ресурсы, опирающийся на “опыт мира”, может предлагать лишь ограниченное постижение такой реальности.

Божественная *простота* предполагает, что каждое из реальных свойств Бога тождественно с его другими свойствами и с его бытием. Так, знание Бога тождественно с его волей и мощью. А они тождественны с его бытием. Мудрость Бога и мощь Бога — различные моменты одной и той же бесконечно совершенной божественной жизни и деятельности.

Неизменность Бога следует из его простоты. Нечто является неизменным, если оно не может изменяться. Когда вещь изменяется, она сохраняет некоторые реальные свойства, какие-то утрачивает и приобретает другие. Это предполагает, что некоторые свойства не являются реальными, поскольку если два свойства тождественны, то нельзя обладать одним, не обладая при этом другим. Таким образом, если реальные свойства Бога тождественны, Бог не может реально изменяться. Бог есть неизменно то, что он есть. Его бытие, или природа, его всеохватывающее интеллектуальное видение и творческий акт, посредством которого он вызывает все к существованию, по необходимости неизменны. В прежних дискуссиях о божественных атрибутах использовалась идея Бога как вечнодлющегося существа, поскольку она более привычна и понятна. Воззрение, согласно которому Бог обладает вечнодлющимся существованием, опирается на Св. Писание, изображающее Бога действующим во времени и в истории. Вместе с тем те же самые атрибуты с определенными модификациями могут быть представлены как атрибуты вневременного Бога.

Бог *вневременен*. У Бога нет временной локализации или временного протяжения. В этом отношении он подобен абстрактным объектам, таким, как числа. Не следует представлять жизнь и деятельность Бога как находящиеся во времени. Эту жизнь не следует также представлять как вечнодлющуюся. Временность — это свойство того, что Бог знает или волит, но не свойство акта знания или воли Бога. Поскольку естественное по необходимости временно и поскольку Бог есть отрицание естественного, то его отношение ко времени — это отношение того, кто *вневременно вечен*.

Сущность Бога немыслима вне его личности. Анализ *личности* сущности Бога философская теология осуществляет по аналогии с лич-

ностью человека. Этот анализ заключается, по существу, в проецировании в бесконечность ряда человеческо-личностных атрибутов.

С точки зрения теизма очевидно, что личностность должна рассматриваться как одно из совершенств Бога. Многие прекрасные явления — например, любовь, ум, творчество и мораль — являются исключительным достоянием личностей, и если бы Бог не был личностным, он не смог бы обладать этими превосходными качествами.

Чрезвычайно важное значение имеет и то обстоятельство, что теистами поклонение Богу и вообще религиозная жизнь понимаются в терминах личностного отношения с Богом. Поэтому если бы Бог не был личностным, то была бы поставлена под сомнение, а то и потеряла бы крушение вся идея теистической религиозной жизни.

Сказать, что Бог — личность, значит сказать следующее: Бог *обладает знанием и сознанием*; Бог *свершает действия*, в которых свободен; Бог *может вступать в отношения с другими личностями*. Если бы у Бога отсутствовала какая-либо из этих способностей, то он не был бы личностным в полном смысле слова. В то же время не следует забывать, что “личностность” Бога может во многих отношениях отличаться от личности человека, какой мы ее знаем.

Сущность Бога в аспекте его действия предстает как познание, воление и любовь.

Из тех атрибутов, что традиционно определяют сущность Бога в аспекте его действия, философское внимание сосредоточивается в наибольшей степени на *знании*. Бог есть *знание*. Это знание носит характер “полной духовной интуиции действительности”. Бог обладает абсолютным знанием, он всеведущ и всемудр.

Бог есть также бесконечный акт *воления* и *любви*. Подлинным объектом такого акта является в первую очередь его собственное бесконечное бытие, а во вторую очередь — творение, мир.

Самый непосредственно очевидный способ выразить всеведение Бога — это сказать, что Бог знает все. А еще лучше сказать, что Богу известны все истинные высказывания. Определенные трудности возникают в связи с тем, что есть высказывания, которые в одни времена истинны, а в другие — нет. В связи с этим мы можем сказать, что в любое время Бог знает все высказывания, которые являются истинными в данное время. Кроме того, мы должны в своей характеристике всеведения исключить возможность того, что Бог придерживается ложных верований.

С учетом всего этого мы можем следующим образом определить *всеведение* Бога. Во всякое время Бог знает все высказывания, являющиеся истинными в данное время. Эти высказывания таковы, что знание их Богом в данное время является логически возможным. Кроме того, Бог никогда не придерживается никаких ложных верований.

Наибольшие споры может вызвать положение о том, что Бог знает только то, что логически возможно знать для него. Но здесь в действительности нет трудностей. Ведь если нет истин, знание которых логически невозможно для Бога, то указанное положение ничего не исключит из знания Бога.

Атрибут *всемогущества* Бога можно рассматривать как связанный и с деятельностью Бога, и с его отношением с небожественным сущим.

На первый взгляд кажется, что *всемогущество* Бога следует понимать просто так, что Бог может сделать все что угодно. При этом, однако, еще со времен по крайней мере Фомы Аквинского было признано, что в реализации своего могущества Бог должен быть ограничен тем, что логически возможно. Прочие ограничения того, что может сделать Бог, проистекают из его собственной природы. В итоге всего этого можно сказать, что *всемогущество* Бога означает, что Бог в состоянии совершить любое действие, которое является непротиворечивым с логической точки зрения и не противоречит его собственной природе.

Философско-теистическое понятие Бога, каким оно предстало выше, рассматривает Бога в перспективе божественного бытия и деятельности. Перейдем к рассмотрению проблематики отношения Бога к миру.

1.2. Проблематика отношений между Богом и миром в философско-теистической перспективе.

Важнейшей задачей всякого богопознания является определение по мере возможности отношений между Богом и миром. К решению этой задачи стремится и философская теология. Всякое более или менее развернутое философско-теологическое построение содержит определенную характеристику этих отношений. Стремление к осмыслению отношений между Богом и миром обусловлено самой сутью философского богопознания, исходящего, по определению, из “естественной” действительности, из “естественного”

опыта человеческого существования. Человеческое рассуждение о Боге не может не соотноситься с человеческими условиями существования, человеческим бытием в мире и соответственно и с самим миром.

Философия традиционно представляла как наиболее полное и интенсивное осмысление человеческого существования, и философско-теологическое теоретизирование в полной мере воплощает в себе эту сущностную характеристику философии. Сама претензия философии в какой-то мере сопрячь представления о Боге с определенными человеческими критериями разумности наглядно свидетельствует об этом. Философская теология в своем осмыслении отношений между Богом и миром исходит из определенных устойчивых представлений о природе этих отношений. Какие-то варианты возможны только в известных пределах.

1.2.1. В христианской теологической и философской традиции вопросы отношения между Богом и творением, Богом и миром, разумеется, играли весьма значительную роль. В процессе многовекового напряженного осмысления этих вопросов была разработана дифференцированная типология этих отношений. Эта типология, как и многие другие компоненты христианской теологической традиции, опирается на два источника — библейские представления и философскую рефлексию.

Христианская теологическая традиция при определении отношений между Богом и миром всегда стремилась избежать двух крайностей: *пантеизма*, т. е. отождествления Бога и мира, с одной стороны, и *дуализма*, т. е. полагания Бога и мира как двух совершенно раздельных и различных видов бытия — с другой. Основные типологические понятия, с помощью которых христианская теология во всех ее разновидностях осмысляет отношения между Богом и миром, — это понятия “теизм”, “деизм”, “пантеизм” и “панентеизм”.

“*Теизм*” подчеркивает полную независимость и самодостаточность Бога. Только теизм в полном смысле утверждает творение мира Богом.

“*Деизм*” отрицает действительное присутствие Бога в мире после сотворения мира*.

* Содержание понятия “деизм” не исчерпывается этим. См., в частности, Гл. восьмую.

“Пантеизм” утверждает тождество Бога и вселенной. Бог предстает как универсальное присутствие, но не представляется как какая-то конкретная сущность. В настоящее время иногда дискутируется вопрос о том, как возможно квалифицировать отождествление Бога не с тотальностью сущего, а с базисной структурой реальности или с “основой бытия”.

“Панентеизм” не отождествляет Бога с космосом, но и не разделяет их. Сущее есть часть Бога, но не сам Бог. Панентеизм в определенном аспекте можно рассматривать как разновидность пантеизма.

Все эти виды понимания отношений между Богом и миром имеют множество концептуальных нюансов. Устоявшиеся базисные воззрения, нашедшие отражение в данной типологии, определяют, по существу, содержание философско-теологической дискуссии по проблемам отношений между Богом и миром даже в тех случаях, когда не используются вышеуказанные понятия.

1.2.2. Зависимость бытия мира от Бога можно интерпретировать как “сотворение” и “сохранение”. Это наиболее важные и общие характеристики данного отношения зависимости. В принципе можно различить два вида деятельности. Первый вид деятельности переводит уже наличное сущее в другие формы бытия, а второй — это деятельность, которая обуславливает, что сущее вообще есть. “Сотворение” имеет в виду созидательную или творческую деятельность, которая уже не предпосылает какую-либо другую. Такая деятельность является скорее основой всех других видов деятельности. Сотворение мира относится ко второму виду деятельности.

“Сотворить мир” означает вызвать мир из небытия вообще к бытию вообще и не означает дать космосу какой-то образ на основании предсущего вещества. Статус творца означает для Бога превосходство, господство и владение всем, что он сотворил. Говорится, далее, что Бог творил “из ничего” (*ex nihilo — lat.*). Это не следует понимать таким образом, что “ничто” является обозначением какого-то “вещества”, из которого Бог и сотворил вселенную. Творение из ничего означает, что не было никакого предданного материала, из которого Бог творил. Все вещи, что не являются самим Богом, существуют исключительно потому, что он желает их существования и не имеют какой-либо другой основы для своего существования.

Творение из ничего превосходит также творение *ex deo* — “из собственного бытия Бога”. Ведь такое созидание смазывало бы аб-

солютное различие между творцом и творением, являющееся краеугольным камнем теистической метафизики.

Понятие “сотворение” означает изначальное обоснование мира, полагание Богом начала мира. Божественное продолжение существования мира обозначается понятием “сохранение”.

Бог является не только творцом, но и хранителем конечных вещей. Это означает, что сотворенные вещи в переходе своего существования от одного момента к другому полностью зависимы от Бога. Можно было бы сказать, что если бы Бог хоть на мгновение совершенно забыл о своем творении, то в это же самое мгновение все творение рухнуло бы в ничто.

1.2.3. В центре внимания при осмыслении характера отношений между Богом и миром всегда находился вопрос о “бесстрастности Бога”. В особенной мере это относится к современной ситуации.

Эта проблематика является в общем традиционной, ее истоки можно возвести в христианской традиции по крайней мере к Августину. Главное здесь заключается в том, что обсуждение “бесстрастности Бога” предполагает прежде всего обсуждение того, способен ли мир и, в первую очередь, деяния людей в мире каким-то образом воздействовать на Бога, изменять его природу, состояние, действие. Считать, что Бог “бесстрастен”, значит считать, что Бог творит, поддерживает мир и управляет им. Мир зависит от Бога в своем бытии и качестве. Однако при этом ничто не воздействует на Бога и ничто каузально не затрагивает его. Бог ни в каком отношении не зависит от мира.

Такие воззрения следуют как из определенных религиозных интуиций, так и из метафизических рассуждений. Религиозные интуиции, о которых идет речь, — это прежде всего чувство абсолютной, безусловно-односторонней зависимости от Бога, а также убеждение в том, что какое-либо страдание несовместимо с всеовершенство. Кроме того, можно упомянуть свидетельства религиозного опыта, в первую очередь свидетельства мистиков, о том, что божественная жизнь — это жизнь безусловной беспримесной радости и несказанного блаженства.

Бесстрастность явствует и из многих метафизических определенных сущности Бога, прежде всего из представлений о Боге как абсолютно самодостаточном, причине самого себя, неизменном, вневременном и т. п.

В то же время определенные религиозные интуиции, опыты, философско-теологические рассуждения заставляют ставить под сомнение несомненно преобладающее в христианской традиции убеждение в бесстрастности Бога. Действительно, бесстрастность Бога трудно согласовать с сострадательностью; уверенность в том, что любовь является основным определяющим свойством Бога, наиболее кратким и четким выражением его природы, также трудно совместить с бесстрастностью. Бесстрастность Бога предполагает нежелание или неспособность реагировать на изменяющиеся обстоятельства. Соответственно, Бог не мог бы в таком случае взаимодействовать с людьми, не мог бы поэтому иметь с ними личностные отношения. Кроме того, если Бог не изменяется ни самим собой, ни миром, он не может иметь целей, поскольку цели относятся к будущему, а будущее соотносено с настоящим посредством изменения.

В философско-теологическом плане основные трудности для представления о бесстрастности Бога связаны с атрибутом всеведения Бога. Приобретение какого-либо знания предполагает реальное изменение познающего, но не познаваемого. Далее, знание зависит от известного, в то время как объект знания не зависит от того, знают ли о нем что-либо. Если Бог бесстрастен, то всего этого нельзя сказать о его знании мира. Реальные свойства Бога в соответствии с концепцией бесстрастности не зависят от мира. Поэтому или знание Бога о творении не означает реального изменения его бытия, или его знание о мире не зависит от объекта.

Классические теисты отрицают, что знание, которым обладает Бог, зависит от объекта. Бог знает случайные состояния вещей постольку, поскольку является их причиной или взывает их к бытию. Знание Бога о случайных состояниях вещей является аспектом его воления, чтобы они были. Поэтому Он не зависит от них. Такое рассуждение объясняет знание Богом случайных состояний вещей, не затрагивая представления о его бесстрастности.

Но можно предположить, что Бог не является причиной некоторых случайных состояний вещей. Например, возможно, что некоторые человеческие деяния свободны в том смысле, что они не определяются предшествующими каузальными условиями или повелениями Бога. Но если свободные действия не определяются повелениями Бога, то Он не может знать их посредством знания своих начальных повелений. В случае свободных действий Бог, как

получается, зависит от объекта, причиной которого не является. В такой ситуации Бог или не знает ничего о подобных свободных действиях, что противоречит его всеведению, или знание Бога о них зависит от действий, которые являются объектом его знания. Такое знание есть реальное изменение его бытия. Бог поэтому не является полностью бесстрастным. Одно из его свойств — а именно знание о свободных действиях — зависит от мира.

Представляя все это многообразие воззрений за и против бесстрастности Бога, следует помнить, что все размышляющие на эту тему не сомневаются в том, что Бог бесстрастен *по своей сущности*, по своей природе. Иными словами, на природу или сущность Бога не могут воздействовать внешняя сила или даже Он сам. Поэтому его сущность не только неизменна, но и неподвижна, т. е. Бог по ту сторону возможности изменения. Суть воззрений приверженцев представления о “страстности” Бога не в том, что нельзя говорить о бесстрастности Бога, а в том, что весь этот разговор несколько преувеличен. Они тоже всегда ортодоксально заявляют, что Бог бесстрастен по природе. То, что он существует, любящий, справедливый и непревзойденный, не может быть изменено даже самим Богом.

Таким образом, и те, кто привержен представлению о бесстрастности Бога, и те, кто в том или ином плане высказывает сомнения на этот счет, едины в том, что по своей сущности Бог бесстрастен и неизменен. Разница заключается в том, что первые не признают каких-либо иных возможностей, а вторые допускают, что в каких-то аспектах, связанных, например, с его волениями или аффективными моментами, Бог может изменить свое состояние или знание.

§ 2. ФИЛОСОФСКИЙ ПРОЦЕСС-ТЕИЗМ

Философско-теистическое понятие Бога является фундаментальным, базисным для европейской философской теологии. Все нетрадиционные, альтернативные, новаторские поиски суть те или иные способы дистанцирования от этого понятия.

В настоящее время наиболее влиятельной теистической альтернативой традиционному философскому учению о Боге является учение о Боге “процесс-теологии”. Процесс-теология выдвигает пре-

тензию на преодоление ряда принципиальных изъянов традиционного философского теизма. Ядром процесс-теологии во всех ее вариантах является “процесс-теизм”, т. е. теистическое “процессуальное понятие Бога”.

Представители процесс-теологии полагают, что традиционный философский теизм является составной частью европейского классического метафизического мировоззрения. Это мировоззрение является чем-то во многом непонятным и неприемлемым для современного человека. По мнению Шуберта Огдена, одного из наиболее известных процесс-теологов, понимание реальности, нашедшее отражение в этом метафизическом мировоззрении, в своей сути таково: “Начиная с первых великих формулировок в творчестве Платона и Аристотеля, определяющей характеристикой классической метафизики было разделение того, что дано нам в опыте, на два совершенно различных вида реальности. С одной стороны, есть предстоящий нам мир становления, времени, изменения и реальных отношений, частью которого каждый из нас является самым непосредственным и очевидным образом... С другой стороны, есть совершенно иной мир вневременного, неизменного и несоотнесенного бытия, который единственно “реален” в полном смысле слова и потому единственно заслуживает эпитета “божественный...” Как следует постигать эти два мира, особенно в отношении друг к другу, всегда было проблемой для классических метафизиков”¹⁵. Огден утверждает, что на Западе Бога постигали в терминах древнегреческого метафизического дуализма. “Бог” обозначал трансцендентную божественную реальность, никак не зависящую от посястороннего мира. Подобным образом человек-творец отделяет себя от продукта своего творчества. По мнению Огдена, в основе данной метафизической системы лежит представление о нашем мире как о чем-то нереальном и незначимом. А это явно противоречит фундаментальным мировоззренческим представлениям современного человека.

Подчеркнем, что процесс-теология ориентирована на создание философского учения о Боге в традиционном понимании этого термина. Процесс-теизм как основа нового метафизического учения претендует быть альтернативой классическому философскому теизму как основе классического метафизического мировоззрения.

Исходным материалом процесс-теологии являются прежде всего опыт, мир, естественная действительность. В этой действитель-

ности реальными являются процессы, события, а не субстанции мира. Процесс означает не только переход к какой-либо актуальности, процессуальным по природе является существование и жизнь всех актуальных событий.

Весь космический процесс предполагает Бога как творца и как творческую силу. При этом процесс-теологи придерживаются разных воззрений относительно того, каким образом сам Бог включен в этот процесс.

В последние десятилетия философская процесс-теология предстает преимущественно в форме разработки философско-теологических воззрений Альфреда Норты Уайтхеда и Чарльза Хартсхорна. При этом она носит не столько конструктивный характер, сколько характер сопоставления с другими философско-теологическими позициями и защиты этого наследия от критики. Соответственно наиболее продуктивным способом анализа философского процесс-теизма является реконструкция позиции этих мыслителей в их целостности. Разумеется, речь идет при этом о реконструкции в нужном нам тематическом аспекте.

2.1. Определенное воздействие, хотя и значительно уступающее влиянию Уайтхеда и Хартсхорна, оказывает на современную процесс-теологию философия Сэмюэля Александера (1859–1938), которую можно считать одной из крупнейших попыток создания универсальной метафизической системы в двадцатом столетии.

Основным в метафизике Александера¹⁶ является всеохватывающая схема “эмерджентной эволюции”. Основание этой схемы располагается “ниже” физико-химического уровня, точнее на субматериальном уровне — это само “пространство-время”. Оно динамично, конституируется множеством точек-мгновений. Из него как из чего-то первичного возникает все. Следующий уровень — материя. Из материи возникает жизнь, но не как эпифеномен, а как новый уровень сложности. Есть разные уровни жизни, и на уровне организмов с высокоразвитой нервной системой появляется сознание. У Александера появляется еще один уровень — Божество. Таким образом, Бог вводится Александером в сам эволюционный процесс как его высшая цель.

Идея Бога у Александера носит новаторский характер. Александер утверждает, что Бог, как и все, имеет физический и сознательный аспекты. Его тело — это все пространство-время, включающее

все конечные сущие. В этом отношении Бог имманентен, но Бог трансцендентен в своей божественности. Носителем этой трансцендентности является та часть вселенной, которая еще “впереди”.

Александр, таким образом, проводит различие между Богом и “Божеством”. “Божество” обозначает своеобразный телеологический процесс самореализации Бога. “Божество” трансцендентно по отношению к пространственно-временной вселенной. Бог в процессе эмерджентной эволюции вселенной движется к “Божеству” как к некоей вечной цели. С определенными оговорками можно сказать, что Бог есть вселенная, устремленная к Божеству. Она устремлена к реализации возможностей, содержащихся в Божестве, но мировой процесс, соответственно Бог, никогда не реализует всех возможностей, т. е. не становится Божеством в полной мере.

2.2. По прочно установившемуся мнению, Альфред Норт Уайтхед (1861–1947) является одним из крупнейших философов двадцатого столетия. Уайтхед приобрел славу прежде всего как логик, математик и ученый. В последние десятилетия своей жизни он обратился к широкому кругу философских вопросов, в первую очередь метафизических и культурологических.

Философская концепция Уайтхеда¹⁷ преследует прежде всего метафизические цели, она ориентирована на постижение реальности в ее тотальности, а главное — в ее последних основаниях. Следует отметить, однако, что сам Уайтхед предпочитает термин “спекулятивная философия”. “Спекулятивная философия, — пишет он, — это стремление создать связную, логическую, необходимую систему общих идей, в терминах которой можно проинтерпретировать любой элемент нашего опыта”¹⁸. Уайтхед называет также свою философию “философией органицизма”, где слово “органицизм” указывает на концепцию реальности, в которой все аспекты опыта взаимосвязаны.

Мир следует осмысливать в терминах процесса. Нет какой-то статической субстанции, лежащей в основе вещей мира, тем более нельзя говорить о двух субстанциях — материи и духе. “Базисные реальные вещи, из которых состоит мир”, Уайтхед называет “актуальными сущим”. Мир-процесс заключается в становлении этих актуальных сущих. Каждое актуальное сущее биполярно. Оно обладает как физическим, так и психическим полюсом, хотя слово “психический” не обязательно подразумевает сознание.

Так как Бог является актуально сущим, то и он биполярен. Его психический, или “концептуальный”, полюс, который Уайтхед называет его “изначальной природой”, является неизменным, завершенным, он источник всех идеалов и новых возможностей. Бог обладает и “физическим” полюсом, “последующей природой”, участвующей в творческом развитии мира. Уайтхед считает, что “концептуальная” сторона свободна, изначальна, вечна, актуально недостаточна и бессознательна. Другая сторона зарождается в опыте, проистекающем из временного мира, а затем интегрируется с изначальной стороной. Она детерминирована, незавершена, является последующей, длится всегда, полностью актуальна и сознательна. Концептуальный опыт бесконечен, а физический — необходимо конечен, так как с точки зрения своей последующей природы Бог ограничен и вовлечен в становление.

Все актуально сущие “участвуют” в том, что Уайтхед называет “вечными объектами”. Последние в чем-то похожи на идеи Платона и являются универсальными качествами, но не имеют самостоятельного существования и реализуются только в каких-то сращениях актуально сущих в мире-процессе. А сами по себе они являются просто потенциальностями в изначальной природе Бога. Бог является источником этих вечных объектов, т. е. всех возможностей. Они истекают из Бога и реализуются в актуально сущих. В то время как актуально сущие всегда становятся и продуцируют новое, вечные объекты фиксированы в своем бытии. Они всегда присутствуют в Боге, ожидая реализации. Актуальные сущие образуют связь. Идея связи позволяет Уайтхеду перейти от плюрализма множества актуально сущих к концепции органической вселенной.

2.3. Чарльз Хартсхорн характеризует свою философию различным образом, но чаще всего — как “неоклассический теизм”. Обозначение “неоклассический” связано, по его собственным словам, с тем, что “хотя это и не образец того, что называют “великой традицией” или “вечной философией”, данная система была разработана в тесной связи с великими метафизическими системами”¹⁹.

Бог, каким его концептуализирует Хартсхорн, отличается от классических философско-теистических представлений о нем. Бог у Хар-

тсхорна сохраняет обычные атрибуты трансцендентности, абсолютности, необходимости, бесконечности, неизменности и др., но, в отличие от классического понимания природы Бога, он наделяется у Хартсхорна и такими атрибутами, которыми традиция наделяла исключительно тварное сущее. По преимуществу это свойства, являющиеся противоположностью обычных “классических” атрибутов. Соответственно Бог в философии Хартсхорна предстает как трансцендентный – имманентный, абсолютный – относительный, необходимый – случайный, неизменный – изменчивый и т. д.

Хартсхорн считает возможным приписывать противоположные метафизические категории одной и той же реальности – Богу. Тем самым Бог у Хартсхорна предстает как “ди-полярная реальность”, соответственно философско-теологическая концепция Хартсхорна характеризуется как “ди-полярный теизм”.

В своей основе изменение в концепции природы Бога связано с утверждением об ином, более тесном и взаимообразном отношении между Богом и миром. Природа Бога у Хартсхорна концептуализируется в теснейшем соотнесении с космическим процессом. Более того, они находятся, по существу, в причинной взаимосвязи. В первую очередь речь идет об ином, нежели при классическом подходе, понимании отношения Бога ко времени, изменению и конечному существованию.

Космический процесс постигается Хартсхорном как бесконечно изменчивый, динамичный, постоянно обновляющийся. Нет изолированных явлений, все взаимосвязано. Ткань процесса образуется “актуальными событиями”. Тотальная связь между ними носит организмический и телеологический характер. Этот мир, этот процесс есть “тело Бога”, его актуальная, конкретная, конечная, изменчивая и т. п. часть или сторона. Здесь нетрудно увидеть параллели с теорией эмерджентной эволюции Александера и космическим органицизмом Уайтхеда.

Космический процесс представляет собой постоянное становление. Поэтому основной современной философской задачей является разработка “метафизики становления”. “Метафизика, как я считаю, – пишет Хартсхорн, – ищет сущностную природу становления, которая сама не становится и не может прейти. Она ищет универсальный принцип относительности, обладающий абсолютным значением”²⁰. Метафизика занимается становлением и относи-

тельностью как таковыми в отличие от эмпирических наук, занятых вещами и процессами, которые становятся и преходят.

“Становление”, как и “относительность”, чрезвычайно абстрактны. Относительность как таковая – это то, что не может не быть, ее существование не обладает какими-то специальными условиями. Относительность – это абсолютный принцип. Некоторые, замечает Хартсхорн, могут воспринять это утверждение как противоречивое. Но универсалии не должны быть, и часто не являются примерами самих себя. Конкретность не конкретна, относительность не относительна. В действительности она столь же абсолютна, как абсолютность. В каком-то смысле она даже более абсолютна. “Если есть такая вещь, как “абсолютное”, то это какой-то последний или высший вид относительности. И сходным образом, в соответствии с тем, что я называю “неоклассической метафизикой”, если есть вечное Бытие, то это какая-то последняя форма становления”²¹.

Абсолютное как постоянный стабильный момент относительности, бытие в становлении, абстрактное в конкретном, трансцендентное в имманентном есть сущность Бога. Очень важно помнить о том, что сущность Бога в концепции Хартсхорна есть лишь одна сторона Бога, свою вечно незавершенную полноту Бог получает только в вечно становящейся актуальности, т. е. в мировом процессе. Отношение между этими сторонами бытия Бога, отношение между его сущностью и актуальностью лучше всего передается, по мнению Хартсхорна, понятиями “творчество”, “творческий синтез”. “Творчество”, “творческий синтез” представлены как первый принцип, властвующий во всяком существовании, соответственно и в Боге.

Хартсхорн отмечает, что различные идеи принимались философами в качестве фундаментальных. Примерами служат “субстанция”, “материя”, “форма”, “бытие”. До двадцатого столетия, по его мнению, вряд ли какой-нибудь философ видел в идее творчества фундаментальный принцип, категорию, применимую ко всей реальности. Творчество является первым принципом. Всякое сущее должно не только быть способно к творчеству, но всякое сущее должно действительно творить. “Быть – значит творить”.

К примеру, каждый человек во всякий момент совершает замечательный творческий акт. Он творит свой собственный опыт в данный момент. Причины, сколь бы много их ни было, не могут

полностью определять результат. Опыт — это единство, а не множество. Опыт в своем тотальном единящем качестве не описывается полностью посредством указания на то, что воспринимается и что помнится. Всякий опыт есть свободный акт, в своем окончательном единстве это “само-сотворенная” актуальность, увеличенные суммы актуальностей еще на одну. В этом последний смысл творения — в свободе самоопределения всякого опыта как нового, возникающего из предшествующего множества, в терминах которого это новое не может быть полностью описано с помощью какого-либо каузального отношения. Опытный синтез — вот решение проблемы “единого и многого”. Опыт сводит вместе свои данные. Они остаются многими, но опыт, посредством которого и в котором они сводятся вместе, един. Всякий синтез является единой реальностью, не сводимой к взаимосоотнесенным частям.

“Творческий” означает непредсказуемый, не полностью детерминированный заранее каузальными условиями и законами. Соответственно это влечет какие-то дополнения к “определенности реальности”. Всякое следствие есть в какой-то мере “эмерджентное целое”. Эмерджентность — это не особый случай, а “общий принцип процесса”. Человеческий опыт не является принципом реальности, он лишь одна из ее форм. Хартсхорн предлагает представить Вселенную как огромную систему обладающих опытом индивидов на бесчисленных уровнях. Каждый такой индивид в какой-то мере свободен, поскольку опыт — это отчасти свободный акт. Таким образом, творчество, эмерджентная новизна является универсальным.

Однако свобода творчества не является абсолютной. Ее пределы полагаются другими, уже состоявшимися актами свободы. Свобода, таким образом, резко ограничена, но свободой же. Опыт как эмерджентный синтез питается своими предшествующими продуктами, и больше ничем.

Идея творческого синтеза в особенной мере пригодна для характеристики отношения между сущностью Бога и его актуальностью, между Богом и миром. Можно заключить, что Хартсхорн представляет мир как тело Бога, а Бога — как дух и разум мира. При этом каждое событие, каждый человек обладают определенной свободой, а в конечном счете и бессмертием в памяти Бога.

В заключение следует отметить, что Хартсхорн не полагает, будто Бог познаваем полностью. Метафизическое знание о Боге — это,

по его мнению, знание о сущности Бога, но не о его актуальности. Хартсхорн считает, что божественная сущность сама по себе есть абстракция. Посредством философской спекуляции можно знать только эту абстракцию.

Подчеркнем, что Хартсхорн не считает, что Бог его метафизики и Бог религии являются двумя совершенно различными сущностями. Все, что он хочет сказать, — это то, что есть разница между метафизическим знанием о Боге и знанием его в “личностной встрече” в религии. Религия, по мнению Хартсхорна, интуитивна по происхождению, и задача философии заключается в нахождении разумных и логических способов для выражения этой интуиции.

2.3.1. Концепция Хартсхорна является наиболее масштабной попыткой создания нетрадиционного философско-теистического учения, предпринятой в последние десятилетия. Основной целью этого учения является прежде всего стремление выявить и устранить те недостатки традиционного философского теизма, которые давно стали предметом философской критики и источником затруднений для конфессиональной теологии. В общем метафизика Хартсхорна принимает форму философской теологии, которая и похожа, и непохожа на классический философский теизм. К тому же философия Хартсхорна является, пожалуй, единственной за последние десятилетия попыткой создания философского учения о Боге как сердцевины и основы всеобъемлющей метафизической системы.

* * *

При всех различиях между классическим метафизическим понятием Бога и процесс-теистическим понятием Бога у них есть одно весьма существенное сходство, обычно остающееся без внимания. Это сходство заключается в том, что и то, и другое понятие, по существу, суть философско-космологические понятия. Однако философское понятие Бога в процесс-теизме в большей степени пригодно для разработки и проблематики истории и антропологической проблематики. При этом — что особенно важно — процесс-теизм позволяет при попытках философского осмысления Бога избежать тенденции к антропологической редукции, столь характерной для философии и теологии Нового времени, особенно в протестантизме. Таким образом, философский

процесс-теизм позволяет наряду с полноценным осмыслением космического измерения проблематики Бога осуществить поворот и к истории, и к человеку.

Следует подчеркнуть в заключение, что, по нашему убеждению, перспективным может быть только такое философско-теистическое понятие Бога, которое имеет космологическое, социально-историческое и субъектно-личностное измерения.

§ 3. Иные философские концептуализации “сущности” Бога

3.1. На протяжении всей истории европейской философии постоянно встречаются попытки выразить истины, проповедуемые исторической религией, целиком и полностью средствами философской понятийности. При подобном устремлении сохраняется определенная содержательно-генетическая связь с религиозной традицией.

По существу, при таком подходе религия должна предстать как определенное философское учение, в котором содержание религии передано посредством философских понятий и философского рассуждения. При этом речь идет не просто о философской тематизации и экспликации содержания религии. Выдвигается претензия на то, что это содержание в философии получает свое адекватное и полное выражение.

Данная разновидность философской теологии означает, по существу, превращение религии в философию. С одной стороны, религия переходит в философию, “снимается” в ней, даже растворяется в философии, но, с другой стороны, философия сохраняет религиозную интенцию, более того, притязает на выполнение определенных функций религии.

Используя наш методологический прием оценки философско-теологических учений через сопоставление с “естественной теологией”, следует указать на отличия и сходство данной разновидности философской теологии с естественной теологией. И естественная теология концептуализирует, как мы видели, последнее бытийное основание, или абсолютное бытие. Однако она воспринимает концептуализированное ею абсолютное бытие лишь как часть, как аспект бытия Бога, соответственно воспринимает свою концептуали-

зацию лишь как часть, аспект религиозной истины, как часть, аспект объекта религиозного сознания.

Как правило, программа превращения религии в философию реализуется на основе какой-то определенной философии. Эта философия задает интерпретационные рамки, соответственно навязывает свои базисные положения в качестве нормативных по отношению к позитивной исторической религии.

Превращение религии в философию в рамках философской теологии означает следующее. Тематизация, концептуализация последнего бытийного основания, или безусловного абсолютного бытия, отождествляется с объектом религии, причем отождествляется полностью и без остатка. Такая концептуализация становится мериллом, масштабом истины религии.

Наиболее полное воплощение такой вид философской теологии нашел в философии Гегеля (1770–1831). Философия Гегеля представляет собой метафизическую систему, причем принцип метафизической системности и полноты нашел в философии Гегеля свое парадигматическое воплощение. Всякая метафизическая философия, особенно та, что получает системное выражение, всегда занимает какую-то позицию по отношению к возможности философского богопознания. Системное метафизическое построение либо отрицает в силу своих базисных положений такую возможность, либо само становится философско-теологическим.

Философия Гегеля есть метафизика, и эта метафизика предстает в своем завершении как философская теология. При этом, однако, попытка однозначно установить, что Гегель понимает под Богом, наталкивается на значительные трудности, поскольку нигде не встречается последовательная разработка этого понятия. Для обозначения Бога употребляются многообразные синонимические выражения: “бесконечная жизнь”, “абсолютное”, “Бог есть истина”, “понятие”, “идея”, наконец, “абсолютный дух”. Это многообразие не случайно. Ведь “истинно только целое”, и каждое выражение – определенный момент целого. Тем не менее Гегель достигает вершины своей философской теологии в определении Бога как абсолютного духа.

Все используемые Гегелем философские средства и вся философско-теологическая конструкция призваны быть философско-понятийным выражением основного содержания христианства. Вообще главная интенция Гегеля заключается в том, чтобы утвердить полную

познаваемость Бога, соответственно целиком и полностью выразить позитивную религию в философско-теологическом построении.

3.2. В философской теологии могут предприниматься попытки так концептуализировать божественную реальность, что ее характер будет являть весьма незначительное сходство с философско-теистическим понятием Бога. Общие моменты сведутся к ограниченному набору свойств, которые позволяют квалифицировать реальность, концептуализируемую в новаторском философско-теологическом построении, как “божественную”. Все такие свойства сводятся в конечном итоге к определенной трансцендентности по отношению к природному и прочему сущему, к суверенности по отношению к этому сущему, а также к абсолютной или безграничной мощи той реальности, что концептуализируется как “божественная”.

Из подобных концептуализаций, созданных в первой половине двадцатого столетия, наиболее интересными представляются концепция Макса Шелера, созданная им в поздний период своего творчества, а из новейших — концепция Вильгельма Вайшеделя²². Построение Шелера будет рассмотрено нами в главе, посвященной философско-религиозной антропологии, поскольку оно неотторжимо от философской антропологии Шелера. А сейчас обратимся к реконструкции и анализу философско-теологической концепции В. Вайшеделя.

Вайшедель подвергает критическому рассмотрению практически все ключевые образования в истории европейской философии. Критический анализ, осуществляемый Вайшеделем, призван показать, что все философско-теологические позиции в традиции опирались на не обоснованные в философском отношении послышки. Чаще всего такие послышки заимствовались из христианской мысли. Другими словами, указанные послышки носят, как считает Вайшедель, нефилософский характер, а потому все конструкции, воздвигаемые на них, также не могут считаться философски обоснованными. Поэтому познание Бога, на которое претендуют эти конструкции, не является чисто философским. Исторический анализ приводит Вайшеделя к выводу о том, что все прежние попытки создания философской теологии со строго философской точки зрения явили свою несостоятельность. При общем обзоре истории взлета и падения философской теологии, заключает Вайшедель, ста-

новится очевидным, что философская теология вступила в “смертельный кризис”.

Констатации относительно “конца метафизики”, “смертельного кризиса” и т. п. не означают у Вайшеделя принципиальной несостоятельности, ненужности или исчерпанности философской теологии как особого вида духовной жизни человека. Речь идет, по существу, о “конце”, “смертельном кризисе” и т. п. традиционной, если быть точным, всей довайшеделевской философской теологии, поскольку сам Вайшедель как венец своей концепции предлагает собственное философско-теологическое построение, единственно адекватное, по его мнению, “в эпоху нигилизма”.

Реализация программы философской теологии как действительно философской, т. е. исходящей из своих собственных проверенных предпосылок, возможна, только если будет обретена опытная основа для философской теологии. Такой основой, как считает Вайшедель, является “радикальная сомнительность действительности”, представляющая как ее наиболее общая и вместе с тем глубинная характеристика.

Сомнительность реальности в целом проявляется в сомнительности отдельных реальностей, примерами которых могут служить жизненные неудачи, измены друзей и близких, быстротечность жизни, страх перед болезнями, смертью, потрясения от неожиданного и резкого нарушения привычного уклада вещей и т. п. Эти виды опыта, эти реальности не исчерпывают содержания совокупного опыта действительности. Однако они позволяют отчетливо осознать, что мир, в котором они встречаются, — “в высшей мере сомнительный мир”.

Опыт сомнительности реальности обозначается как “фундаментальный опыт”. Вайшедель вычленяет следующие основные смыслы этого опыта: 1) он не сводим ни к какому другому, это последний опыт; 2) он определяет все бытие человека, так как “нерасторжимо связан с человеческим бытием”; 3) он может служить основой философствования. Философствование не вытекает с необходимостью из фундаментального опыта. Ответом на него могут быть различные экзистенциальные позиции — догматическая вера, скептицизм, равнодушие и т. д.

Однако адекватным ответом является, как подчеркивает Вайшедель, только “философствование как радикальное вопрошание”, осуществляемое свободно, на основе “решающего выбора”. Оно есть “исполнение смысла” указанного фундаментального опыта.

Вайшедель стремится к дальнейшему осмыслению “сомнительности реальности”, приобретенной посредством опыта. Прежде всего он указывает на то, что сомнительным является само бытие действительности в целом, бытие всего сущего. Мысль не находит опоры ни в бытии, ни в небытии. Нельзя сказать: мир есть, но и нельзя сказать: мир не есть. “Опыт сомнительности, — отмечает Вайшедель, — не есть опыт небытия, это только опыт возможности небытия”²³. Фундаментальный опыт является опытом сомнительности действительности в первую очередь потому, что она находится в колеблющемся состоянии между бытием и небытием. Всякое “есть” испытывается как находящееся под знаком и угрозой небытия и в то же время не исчезающее в него. Всякое “ничто” со своей стороны испытывается как находящееся в какой-то таинственной связи с бытием. Истина сущего — “колебание его действительности”.

Обращаясь к вопросу о достоверности опыта, Вайшедель утверждает, что опыт тогда истинен и действителен, когда его содержание предстает как наличествующее и действительное само по себе, а не как нечто найденное или зависимое от нас. Реальность как сомнительность обладает требуемыми характеристиками.

Фиксация содержания опыта еще не есть его понимание. Понять что-то — значит прежде всего постичь условия его возможности. В первую очередь необходимо заменить чисто формальное выражение “условия возможности” конкретным понятийным обозначением, причем следует учитывать, что речь идет о “чем-то”, предшествующем действительности. Обозначение “основа” неадекватно, поскольку может сложиться впечатление, что речь идет о статическом отношении сущей основы и обосновываемого сущего. Но отрицание всякой “вещной метафизики” — настоятельный императив для современного мышления. Поэтому следует решительно подчеркнуть: в вопросе об условиях возможности радикальной сомнительности речь не идет о какой-то “сущей основе”, а так как радикально понимаемое понятие действительности заменено понятием сомнительности действительного, то покинуто поле “субстанционального метафизического понятия бытия”.

Если употреблять слово “источник”, то не исключена возможность представления о нем как о некоем самостоятельном сущем. Явление радикальной сомнительности не дает никакого повода для предположения подобного самостоятельного источника. Слово “про-

исхождение” позволяет сохранить связь между происхождением и тем, чьим происхождением оно является, но здесь велика опасность, что это слово будет понято в “вещном смысле”. Поэтому Вайшедель отвергает и эти обозначения.

С целью избежать все возможные недоразумения статического, вещного и субстанционалистского характера предлагается слово “откуда”. Слово “откуда” не указывает ни на какое сущее. Оно только показывает направление, откуда нечто “происходит”. “Как последнее и абсолютное, что можно сказать о действительности, — подчеркивает Вайшедель, — “откуда” радикальной сомнительности занимает место, принадлежащее в традиционном словоупотреблении Богу. Слово “откуда” соответствует единственно возможным сегодня способом тому, что под именем “Бог” искалось во всей истории философии”²⁴. В эпоху нигилизма, когда явили свою бездоказательность и несостоятельность традиционные представления о Боге, “откуда” — “единственно возможное понятие Бога философов”.

Философская теология, стремясь проникнуть, насколько возможно, в сущность Бога, использует средство, которое и в предшествующей философской теологии играло решающую роль, когда возникала необходимость сказать что-то о сущности Бога. Это средство — аналогия. Использует это средство и Вайшедель. В его концепции все понятия, применимые для постижения сущности “откуда”, употребляются по аналогии. “Откуда” прежде всего предстает как тайна. Истолкование Бога как тайны имеет давнюю и очень многообразную традицию. Этот же аспект сущности “откуда” может выражать и другое традиционное понятие: “сокрывшийся Бог”. Но при употреблении его может сложиться неверное представление, будто речь идет о существе, обладающем возможностью скрываться и обнаруживать себя. “Тайна” и “скрытый Бог” — понятия, указывающие на момент дистанцированности, неявного присутствия.

Явление “откуда” — это постоянный процесс, это событие как присутствие, как постоянная характеристика реальности. Выражение “процесс” именно потому применимо для обозначения “откуда”, что оно исключает всякое недоразумение статического порядка. “Откуда” — это не замкнутое в себе пребывающее сущее, для которого вдобавок характерна внешняя бытийная возможность процесса.

“Откуда” — Богу, как процессу, обуславливающему, вызывающему сомнительность реальности, присуща безграничная мощь.

Этот могущественный процесс не следует понимать как какое-то могущественное сущее. Это могущественность самого процесса, держащего реальность в состоянии колебания между бытием и небытием.

Соответственно три структурных момента радикальной сомнительности реальности — бытие, небытие и колебание между ними — предстают как три аспекта явления “откуда”. 1. Действие “откуда”, ставящее всякое сущее на грань небытия, показывающее непрочность и недостоверность вещей и “я”, испытывается как “потрясение”. 2. “Откуда”, поставив сущее на грань небытия, удерживает его в бытии, обуславливает возможность бытия сущего. Оно — “удержание-в-бытии”. 3. “Откуда” осуществляет колебания между двумя крайностями. Сущее не есть чистое небытие. Оно и то и другое в модусе сомнительности, или колебания.

Далее Вайшедель ставит вопрос о том, какие структуры должны быть присущи “откуда”, чтобы процесс его явления носил описанный характер. В процессе своего явления “откуда” делает возможным бытие действительного. То, что делает бытие — пусть даже сомнительное — возможным, должно обладать каким-то бытием. Поэтому — но только поэтому — бытие является первым моментом “откуда”. Могущественное бытие “откуда” — это не божественное бытие традиционной метафизики. Столь же правомерно утверждать, что “откуда” — “могущественное небытие”. Оно держит оба своих момента — бытие и небытие — в состоянии колебания, постоянного разъединения и соединения обоих противоположных моментов.

Вопрос о временных характеристиках “откуда”, как вопрос о его вечности или временности, должен остаться открытым. Оно относится к сфере недоступного и невысказанного, — даже по аналогии.

При всем новаторстве своей концепции Вайшедель не отходит от одного из основополагающих принципов традиционной философской теологии — положения о невозможности для человеческого философского разума полностью постичь сущность божества. Вайшедель подчеркивает, что провозглашаемое в его концепции божество непостижимо до конца. Поэтому адекватной окончательной установкой по отношению к этому божеству должно быть молчание.

Мы уже отмечали, что важнейшей характеристикой всякого философско-теологического построения является отношение к Богу, каким его провозглашает позитивная религия. Определиться в этом

вопросе особенно важно для новаторской попытки философского богопознания, какой, несомненно, является концепция Вайшеделя. Действительно, он признает, что размежевание с христианским понятием Бога пронизывает все его рассуждения.

Характеризуя отношения своего концептуального образа Бога с традиционными христианскими представлениями о Боге, Вайшедель отмечает, что при всех различиях между ними он не считает, что христиане почитают фальшивого Бога. Это было бы догматическое и потому неадекватное радикальному вопрошанию высказывание. Философская теология говорит лишь: то недоступное, невыразимое и невысказанное, перед чем она в конце концов останавливается, становится в христианской теологии — с отвагой, возможной в ранние, некритические времена, но сегодня крайне сомнительной, — доступным, выразимым и мыслимым.

3.2.1. Философско-теологическая концепция Вайшеделя носит подчеркнуто внеконфессиональный характер. Не случайно она вызвала многочисленные критические отклики со стороны теологов и философов, занимающих ортодоксальные конфессиональные позиции.

Мы считаем необходимым отметить следующее. Вайшеделю не удалось избежать того недостатка, который положен им самим в основу критики традиции. Вайшедель обвинил все философско-теологические построения традиции в том, что они основываются на недоказанных или принимаемых на веру посылах. Однако критерии, в соответствии с которыми он квалифицирует как божественную ту реальность, которая, по его словам, служит условием возможности действительности мира, он заимствует именно из традиции теологической и философской мысли.

Те данности опыта, которые Вайшедель избирает в качестве основы своего построения, не представляются достаточно надежными для метафизической характеристики совокупной действительности. Прежде всего не обоснован сам выбор этих данностей как репрезентативных относительно всего возможного опыта действительности. Кроме того, даже если считать правомерным отбор указанных данностей, не получает обоснования сама интерпретация этих видов опыта как опыта сомнительности. Все эти опыты, по существу, подчеркивают конечность и временность человеческого существования. Но это еще не дает основания считать и человечес-

кое существование, и всю действительность “сомнительными”, или “вызывающими вопрос”.

Наконец, целесообразно указать на неопределенность в характеристике онтологического статуса божества “откуда”: как утверждается, это не что иное, “как сомнительность мира, рассмотренная в ее глубине”. Другими словами, речь идет о глубинном измерении этой сомнительности. Но сама сомнительность — это ни бытие, ни ничто. Остается неясным, глубинным измерением чего является “откуда” как божество. Философское богопознание, не определяющее, хотя бы в общих чертах, онтологический статус божества, не может претендовать на то, что является надежно философски обоснованным. Ведь все основные задачи философского богопознания связаны в конечном счете с определенными онтологическими концептуализациями.

* * *

В этой главе были рассмотрены основные теоретические программы постижения “сущности Бога”, представленные в истории европейской философской теологии.

Главной программной целью, соответственно магистральной линией философской теологии можно считать разработку философско-теистического “понятия Бога”. Это понятие предстает как содержательно-смысловое ядро всех усилий философской теологии. В связи с этим мы использовали его и в качестве точки счета при классификации возможных и актуальных философских концептуализаций “сущности Бога”.

ЧАСТЬ III

ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГИОЗНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

В предыдущей части работы подчеркивалось, что специфика философской теологии, особенно философской теологии как автономного философского богопознания, заключается в том, чтобы создавать учение о Боге сугубо философскими средствами. Это предполагает в первую очередь, что существование Бога обосновывается посредством обращения к данностям “естественного” опыта, т. е. обращения к природно-космической сфере, к социально-исторической сфере, к данностям индивидуальной человеческой жизни. Философское осмысление характера божественной реальности также осуществляется прежде всего посредством тех мыслительных ресурсов, которые выработаны в результате философского постижения “естественных данностей” человеческого существования, т. е. постижения всех сред его существования.

Мы уже в основном видели, какие опытные ресурсы и мыслительные средства используются философской теологией для решения своих задач. В связи с этим или, вернее, в продолжение возникает вопрос: а способна ли философская теология реализовать свой проект посредством соответствующей концептуализации человека как целостного феномена? Мы имеем в виду такую концептуализацию сущностной структуры человека, создание такого “онтологического образа” человека, который самим своим “составом” будет свидетельствовать о божественном Творце. Бытийная сущностная структура, т. е. структура, являющаяся условием возможности существования человека, должна быть прозрачной относительно своего творца.

Концептуализацию такой структуры можно было бы считать одним грандиозным подтверждением бытия Бога. Кроме того, ее можно было бы рассматривать и как определенную философскую концептуализацию характера божественной реальности, поскольку мы получили бы подтверждение фундаментальным представлениям религиозной традиции.

Одним словом, реализация философско-антропологического проекта, о котором идет речь, означала бы решение основных задач философской теологии, причем весьма эффективным способом.

В этой части нашей работы мы попытаемся выработать теоретическую программу, которая должна была бы лечь в основу искомого проекта. Кроме того, мы рассмотрим ряд современных философско-антропологических концепций, которые, на наш взгляд, в наибольшей степени приблизились к его реализации.

Программа такого проекта должна создаваться на основе современной философии. При этом главным ее источником должна служить современная философская антропология, а также другое теоретическое антропологическое знание.

В связи с этим наша первостепенная задача заключается в установлении места философско-религиозной антропологии, как мы ее представляем, в контексте теоретического антропологического знания.

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

ОБЩИЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГИОЗНОЙ АНТРОПОЛОГИИ

§ 1. ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГИОЗНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ В КОНТЕКСТЕ ТЕОРЕТИЧЕСКОГО АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ

Антропология (от греч. *anthropos* — человек) в широком смысле слова означает совокупное теоретическое знание о человеке, разрабатываемое в науках, философии и теологии. Соответственно существуют и различные антропологии — научная, философская и теологическая. Каждая из этих антропологий внутренне дифференцирована, способна использовать ресурсы других областей антропологического знания.

Крайне затруднительно говорить, по меньшей мере в настоящее время, о единой научной, единой философской или единой теологической антропологии. В то же время каждая из них обладает относительно единой проблематикой, которая задается в конечном счете определенными базисными представлениями о человеке, а также основополагающим теоретическим способом рассмотрения человека.

1.1. *Научная антропология* — это совокупность исследований человека, осуществляемых различными науками. Такие исследования можно разделить на две группы. К первой относятся те, где предмет изучения становятся отдельные аспекты “природы человека”, а ко второй — исследования, идущие от различных контекстов существования человека к нему самому. К первой

группе можно отнести физическую, или соматическую, медицинскую антропологию, а также антропологию, изучающую психическую и духовную деятельность человека; ко второй — социальную антропологию в широком смысле, культурную антропологию. Каждая из этих антропологий образуется определенной совокупностью наук.

Проведенное здесь разделение весьма условно — поскольку всякое научно-антропологическое исследование, как правило, многомерно, соответственно в нем используются результаты и методы других областей научно-антропологических исследований. Отчасти и по этой причине здесь расчленение научно-антропологического знания проведено по тематическому признаку, а не в соответствии с научными дисциплинами.

1.2. Философская антропология рассматривает человека в контексте его природного и социально-исторического бытия. Другими словами, философская антропология исследует и осмысляет положение человека в природе, обществе и истории. При этом она опирается на данные естественных, социальных, исторических и гуманитарных наук. Философская антропология стремится прийти к определенным философским утверждениям общего характера, указывающим на фундаментальные свойства человека или даже на какую-то “бытийную сущностную структуру”.

Философская антропология, помимо использования многообразных научных данных, исходит из определенных представлений, кажущихся очевидными и базисными. Выделим некоторые из них, представляющиеся нам наиболее важными. Человек есть существо, соотносящееся посредством действия и знания с чем-то иным по отношению к нему самому. Человек обладает способностью языкового обозначения и внеположной ему реальности, и своей собственной реальности. Он может организовывать социальное взаимодействие по тем или иным правилам. В рамках этого взаимодействия и вообще коммуникационного действия человек в состоянии определять и реализовывать осознанно какие-то цели. Человек в состоянии делать это, поскольку существует в модусе самосоотнесенности. Такая самосоотнесенность создает условия для относительной недетерминированности его поведения окружающей средой. У человека существует и возмож-

ность вариативности в создании не только социальных, но и культурно-смысловых порядков. Все эти представления образуют предметную область философской антропологии в той или иной ее разновидности.

Принято различать философскую антропологию в широком и в узком смысле слова.

Философская антропология в широком смысле слова — это совокупность философских высказываний и учений о фундаментальных свойствах человека, его положении в космосе, отношениях с различными внеположными ему сферами бытия. Если несколько упростить ситуацию, то можно сказать, что философская антропология в широком смысле совпадает с историей философии в определенном, а именно антропологическом аспекте. Ведь всякое развернутое или систематизированное философское построение содержит или по меньшей мере подразумевает какие-то философско-антропологические утверждения.

Философская антропология в узком смысле — это философское течение двадцатого столетия, которое началось в двадцатые годы и пережило краткое цветение в период между двумя мировыми войнами. Макс Шелер, один из основных представителей философской антропологии, считал, что она способна и будет играть роль базисной дисциплины, причем по отношению не только к классическим философским дисциплинам, но и по отношению к наукам, изучающим человека. Правда, этому ожиданию не суждено было сбыться.

Философская антропология в этом смысле в значительной степени сводится к творчеству ее основателей Макса Шелера, Гельмута Плеснера и Арнольда Гелена. Концепции двух последних мы уже рассматривали при обращении к проблематике философской критики религии. Концепция М. Шелера будет анализироваться ниже. Кроме того, творчество всех этих мыслителей многообразно используется в современной философско-религиозной антропологии, которая станет основным объектом нашего рассмотрения.

1.3. Религиозная антропология представляет собой весьма сложное образование. Всякая религия содержит какие-то антропологические представления и учения. Они определяют, если говорить

кратко, природу и судьбу человека через соотнесение с божественной реальностью, как ее воспринимает и понимает данная религия.

Антропологические представления религии получают, как правило, и теоретическое оформление. В этом случае они образуют составную часть того, что называется доктринальным измерением религии.

Христианская традиция выработала две формы теоретического постижения и осмысления своих антропологических представлений — теологическую и философскую. Соответственно можно говорить о теологической и о философско-религиозной антропологии.

Существуют различные взгляды на соотношение этих антропологий. Преобладает точка зрения, согласно которой между ними вряд ли можно провести сколько-нибудь существенное различие. Такую позицию четко сформулировал К. И. Никонов. Он полагает, что “богословская антропология с необходимостью является одновременно и философской антропологией. Все это обрисовывает существенное мировоззренческое единство богословской и религиозно-философской антропологий, которые в равной мере исходят из признания того, что человека можно понять только путем выявления в нем сверхъестественного начала и установления его связи с Богом”¹. Вывод К. И. Никонова относится главным образом к современной христианской антропологии. Тем с большим правом его можно отнести к христианской антропологии предшествующих эпох.

Действительно, к подавляющему большинству концепций, где христианская антропология находится в фокусе внимания, вряд ли применимо различие между теологической и философско-религиозной антропологией.

В то же время оно правомерно в отношении той совокупности концепций, которую мы выделяем и обозначаем как “современная философско-религиозная антропология”. Этим обусловлено и рассмотрение философско-религиозной антропологии в контексте данной работы.

1.3.1. Предметом христианской теологической антропологии является бытие человека перед лицом Бога, его жизнь как тварного, т. е. сотворенного Богом, создания. Теологической антропологии как разновидности теологии присущи в общем все те характеристики, что и теологии в целом.

Теологическая антропология представляет собой усилия по осмыслению человека, его места в бытии прежде всего в свете библейского свидетельства. Это осмысление приобретает развернуто-систематизированный и теоретизированный характер благодаря привлечению разнообразных мыслительных средств, прежде всего благодаря привлечению ресурсов философии.

Соответственным образом в состав теологической антропологии входят библейская антропология, складывающаяся из антропологии Ветхого Завета и Нового Завета, а также более или менее систематизированные теоретические размышления о человеке, наличествующие в различных разделах теологии. В общем, теологическая антропология может рассматриваться и как особая теологическая дисциплина, ориентированная на выработку относительно единого связного учения о человеке, и как сквозная тематика основных разделов теологии.

Вообще предметная сфера теологической антропологии во многом совпадает с предметной сферой теологии как таковой, поскольку теологическая антропология всегда так или иначе концентрирует свои усилия на осмыслении отношения между Богом и человеком, что предполагает обращение к очень широкому кругу основополагающих теологических тем.

Важно отметить, что, несмотря на известный “антропоцентризм” христианской традиции, на протяжении долгого времени теологическая антропология представала не в виде единого связного учения, а в виде соотнесенных друг с другом, но в общем разрозненных положений. Эти положения представляли собой отчасти ответы на проблемы, поставленные еще в античности, как, например, проблемы отношения между телом и душой, проблемы свободы воли и свободы вообще, проблемы смерти и бессмертия, проблема зла.

Главным же образом это были положения, связанные с осмыслением содержания Библии. Речь идет о богоподобии человека, его греховности, покаянии и многих других проблемах*.

Все указанные положения так или иначе связаны с вопросом о душе человека. И исторически различные стороны этого вопроса,

разнообразные способы его осмысления фактически совпадают с проблемной сферой того, что в современных условиях обозначается как теологическая антропология. Это во многом объясняется тем, что отцы церкви понимали отношение Бога к человеку прежде всего как отношение Бога к душе человека.

В то же время сказанное не означает, что теология предавала забвению или относилась уничижительно к проблеме тела. В христианской теологии отношение к телу никогда не было столь негативным, как, скажем, в гностицизме или в ряде неоплатонических течений. Достаточно вспомнить, что средневековая схоластика, опираясь на аристотелевское учение о форме и материи, смогла разработать концепцию соподчиненного отношения между душой, соответственно благодатью, с одной стороны, и телом, собственно, природой – с другой.

Новое время с его новым историческим опытом поставило теологическую антропологию перед необходимостью каким-то образом учитывать этот новый опыт. Особое значение имела автономизация философии и науки по отношению к теологии. Оформляется и начинает развиваться автономное философско-антропологическое и научно-антропологическое знание. Теологическая антропология наряду с разработкой традиционных проблем должна обращаться ко множеству новых. Разумеется, и традиционные подходы к традиционным проблемам неизбежно претерпевают определенные изменения.

Для теологической антропологии огромное значение приобретают вопросы отношения с философским и научным знанием, а также тесно связанные с этими вопросами задачи по разработке в теологической перспективе целостного образа человека.

Выскажем свою позицию по этим вопросам, значение которых лишь возрастает со временем.

Теологическая антропология, притязающая на целостное постижение антропологической проблематики, должна соотноситься как с науками, изучающими человека, так и с разнообразными философскими антропологиями. Следует отметить, что в отношении с науками у теологии возникает меньше напряжений, чем в отношении с философскими антропологиями. Дело, по-видимому, в том, что теология в состоянии интегрировать тем или иным способом научные знания в разрабатываемый ею образ человека. В то же

* Эти проблемы носят специфически теологический характер и по этой причине остаются вне сферы нашего рассмотрения.

время философская антропология в ряде своих разновидностей предлагает целостный образ человека, соответственно свои представления о происхождении, природе и жизнедеятельности человека. Именно такой целостный образ человека, как правило, оказывается несовместимым или трудно совместимым с теологическим образом человека.

Теологическая антропология не притязает быть заменой или синтезирующим завершением научно-антропологических исследований. Это означает, по существу, что теологическая антропология не притязает на создание завершенного тотального теоретического проекта, в котором были бы интегрированы научные, философские и собственно теологические знания. Теологическая антропология стремится к постоянно свершаемому, но не окончательному синтезу донаучного и научного, а также философского знания на основании собственных принципов, одним из которых, причем важнейшим, является учет когнитивных содержаний библейского свидетельства.

1.3.2. Философско-религиозная антропология представляет собой теоретическое образование, возникшее на стыке современной философии и теологии христианских конфессий. Правомерность выделения ряда антропологических концепций в особое образование, а также отделение этого образования от теологической антропологии получит обоснование в дальнейшем, особенно в процессе разработки нормативной теоретической программы философско-религиозной антропологии.

Основной довод в пользу нашей позиции заключается в том, что концепции, о которых идет речь, работают как бы “снизу”, осуществляя разработку образа человека прежде всего в соотношении с природно-космическим контекстом его бытия. Уже фактически как следствие философской концептуализации возникает такой образ человека, который показывает сущностную связь человека с Богом. Сам образ человека должен предстать в этом случае как нечто прозрачное относительно трансцендентно-божественной реальности, как ее понимает христианская традиция.

Подобная принципиальная установка философско-религиозной антропологии определяет ее специфику и соответственно ее отличие от других видов светской и религиозной антропологии. В противоположность различным типам светской антропологической философии, таким, как биоантропология, культурантропология и

другие, она стремится показать, что философско-антропологические проблемы могут получить адекватное решение только в контексте религиозной мысли, в соотношении с определенными моментами христианского образа человека.

В отличие же от иных разновидностей религиозной антропологии она трактует образ человека не как готовую онтологическую структуру, на основе которой можно изобразить драму существования человека в ее христианском понимании, а как такой, который лишь предстоит теоретически представить и который затем сможет указать и условия возможности этой бытийной драмы, изображением и осмыслением которой занимаются другие разновидности религиозной антропологии, и прежде всего собственно теологическая антропология.

Философско-религиозные антропологи стремятся показать прежде всего, что фундаментальные христианские представления являются единственно истинным ответом на разнообразные и интенсивные попытки осмыслить проблему человека. В философско-религиозной антропологии концептуализируется бытийная сущностная структура человека, призванная указать онтологические условия возможности различных аспектов жизнедеятельности человека. Такая концептуализация соответствует принципиальным устремлениям всякой философско-антропологической теории. В этой перспективе философско-религиозная антропология должна предстать как разновидность антропологической философии.

Свои задачи философско-религиозная антропология стремится решать посредством синтеза различных философско-антропологических подходов. Важнейшим источником философско-религиозной антропологии является та часть антропологической светской философии, что была выше названа философской антропологией в узком смысле слова.

Философско-религиозная антропология стремится именно к философски доказательному подтверждению основных моментов христианского образа человека. Она не занимается осмыслением христианских антропологических постулатов — это дело теологической антропологии, теологии морали, христологии, учения о спасении и т. д.

Если сжато выразить суть устремлений философско-религиозной антропологии в содержательном плане, то можно сказать

следующее. Философско-религиозные антропологи стремятся так представить сущностно-онтологический образ человека, чтобы эта связь человека с Богом с необходимостью являлась из самой структуры этого образа.

Всякая философско-религиозная антропологическая концепция имеет целью и должна представить философские указания на существование Бога. Если антропологическая теория принимает существование Бога за не требующую подтверждения данность и в своих построениях исходит из нее, то такую теорию следует считать определенным вариантом теологической, но не философско-религиозной антропологии.

* * *

Итак, наша позиция заключается в том, что следует проводить четкое различие между теологической и философско-религиозной антропологией. Современная философско-религиозная антропология в соответствии со своими теоретическими принципами является прежде всего антропологическим вариантом того вида теоретизирования, который можно обозначить как “философская теология”.

Философско-теологическое теоретизирование отличается от собственно теологического, и, подобно тому как можно констатировать общее различие между указанными двумя видами теоретизирования, можно констатировать и различие между философско-теологической и теологической антропологией. Но при этом, разумеется, не следует преувеличивать значение этого различия.

Дальнейший анализ призван, в числе прочего, способствовать обоснованию такой точки зрения.

§ 2. ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ПРОГРАММА ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГИОЗНОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Представленная здесь программа является своего рода предложением относительно того, какой должна быть та или иная философско-религиозная антропологическая концепция, чтобы был реализован тот философско-теологический проект, о кото-

ром шла речь при характеристике философско-религиозной антропологии.

Образ человека, концептуализируемый в философско-религиозной антропологии, призван свидетельствовать, что христианское объяснение бытийной драмы человека, возможность “безусловной исполненности религиозного существования” и т. д. необходимо вытекают из самой сущности человека, понимаемой как совершенно конкретная бытийная структура. Этот образ человека призван указать на сущностно необходимую основу его религиозной жизни.

Христианская традиция, как и всякая другая религиозная традиция, обладает определенными базисными антропологическими представлениями, т. е. своим образом человека, и философско-религиозная антропология должна стремиться к воспроизведению философскими средствами этих представлений.

В философско-религиозной антропологии могут создаваться и построения, в определенных моментах не совпадающие с традиционным христианским образом человека. Но и такие построения в рамках философско-антропологических концепций, соотносящихся с европейской идейной традицией, неизбежно будут воспроизводить его основные характеристики.

В антропологической перспективе христианская традиция утверждает прежде всего богоподобие человека. Все христианские антропологические представления и учения являются, по сути, попытками осмысления этого основополагающего утверждения, призванного охарактеризовать сущность человека. Сама драма существования человека в христианском понимании обусловлена его богоподобием.

Существуют известные межконфессиональные, внутриконфессиональные и исторические различия в истолковании богоподобия человека, но при всех различиях сохраняется единство понимания богоподобия как сущностной связи человека с Богом. Поэтому при попытках осмысления антропологической проблематики в философско-религиозном ключе основное внимание должно уделяться концептуализации именно этой связи. Философско-религиозные антропологи должны стремиться так представить сущностно-онтологический образ человека, чтобы эта связь с необходимостью вытекала из самой структуры этого образа.

Поскольку в христианской традиции Бог “трансцендентен” по отношению к миру, постольку и фундаментальные структурные компоненты образа человека, такие, как дух, психические и физические структуры, должны также явить какую-то “трансцендентность”. Единственный способ философского обоснования этого видится в такой концептуализации указанных компонентов, чтобы они предстали как нечто, по крайней мере частично, необъяснимое в рамках естественной и общественно-исторической реальности. Если удастся показать необъяснимость определенных фундаментальных компонентов образа человека, то она может быть воспринята как свидетельство “трансцендирования” мира и, следовательно, сверхъестественного происхождения данного антропологического факта. Иными словами, такая философская концептуализация соответствующего компонента или совокупности компонентов образа человека может выступать как определенное философско-антропологическое указание на существование Бога.

Таким образом, первостепенная теоретическая задача философско-религиозной антропологии заключается в том, чтобы дать определенным антропологическим фактам такое истолкование, которое представляло бы их как нечто необъяснимое в границах только природной и общественно-исторической реальности. Проинтерпретированные подобным образом, эти факты должны, во-первых, выступить в качестве указания на существование иной, трансцендентно-божественной реальности, через призму которой они только и могут получить объяснение, и, во-вторых, должны предстать как воспроизведение определенных моментов традиционного христианского образа человека. Нетрудно видеть, что здесь происходит процесс взаимного обоснования: определенная философско-антропологическая концепция указывает на существование трансцендентно-божественной реальности, а существование этой реальности оправдывает и подтверждает содержание соответствующей философско-антропологической концепции.

2.1. Это обстоятельство должно находить отражение и в методологии, используемой для решения поставленных теологических задач. Прежде всего следует отобрать какой-либо “антропологический факт”, причем в каждой концепции на том или ином этапе исследования преимущественное значение может получать в прин-

ципе любой такой факт: фантазия, специфика познавательного взаимодействия с миром, “базисная установка” человека по отношению к миру – “факт открытости миру”. Такой антропологический факт должен получить по возможности исчерпывающую характеристику посредством описательно-феноменологического метода.

Описательно-феноменологический метод призван выступить гарантом “опытной” основы философской рефлексии. Суть данного метода, в основе которого лежит феноменологический подход к описанию явлений в их чистой самоданности, предполагающий отказ от всяких предзаданных схем и конструкций, заключается в тщательном, филигранном описании феноменов. Ведь философская антропология должна быть ориентирована на конкретный образ человека, на поведение человека и его свойства. Сущность человека – если вообще можно говорить о его сущности – проявляется в самом феномене человека, и философия должна постигать эту сущность посредством анализа его многообразных индивидуальных и общественно-исторических жизнепроявлений. Совокупность фиксируемых жизнепроявлений можно обозначить как “феномен человека”.

Философская антропология должна, опираясь на данные опыта и на результаты эмпирических наук, изучающих человека, вырабатывать некую сущностную идею, которая уже в качестве априорной философской идеи человека будет служить руководством в дальнейшем его философском и эмпирическом изучении. Познание осуществляется в постоянном колебании между идеей и действительностью, в их взаимной коррекции. Философская базисная идея о человеке должна обладать пластичностью, чтобы быть в состоянии принять в себя и сделать понятным любое антропологическое явление.

В этом случае философия будет воспроизводить метод эмпирической науки, изучающей человека. Ведь по существу всякая эмпирическая наука руководствуется неким априорным образом человека, некоей априорной идеей о человеке при отборе данных, конструировании их в качестве фактов при построении моделей и т. п.

2.2. Современная философско-религиозная антропология должна претендовать на решение важнейших философско-антропологических проблем. И как философская, и как религиозная антропология, она должна стремиться к концептуализации образа человека

как определенной бытийной структуры, представляющей собой его сущность.

Утверждение о том, что сущность человека представляет собой определенную бытийную структуру, предполагает указание на образующие ее компоненты и отношения. В качестве таких компонентов предстают биофизические, психические и духовные структуры. Дух как структурный компонент призван играть роль определяющей доминанты в философско-религиозных антропологических построениях. Отношение к духу всех остальных составляющих определяет характер антропологической целостности.

Специфика философско-религиозной антропологии обусловлена прежде всего тем, что бытийная антропологическая структура посредством духа должна предстать как разомнутая вовне, в некоторую “трансцендентность”. Более того, следует утверждать бытийную укорененность в этой трансцендентности. Богоподобие человека, его метафизическое достоинство в христианской идейной традиции всегда по преимуществу виделось в его духе. Именно дух в христианской идейной традиции предстает как то, что способно вывести человека за пределы мира, сделать его причастным божественному. Иными словами, дух выступает как условие возможности трансценденции человека, что в свою очередь обуславливает и объясняет всю драму его земного существования.

Естественно, что именно на философскую (в соответствующем ключе) концептуализацию духа человека и должны направляться основные усилия представителей философско-религиозной антропологии. Ясно, что теоретическая убедительность концептуализируемого образа человека зависит в первую очередь от теоретической обоснованности концепции духовной структуры. Здесь можно отождествить духовность с так называемой “открытостью человека миру”. Открытость человека миру в философской антропологии понимается в основном как априорная поведенческая структура, определяющая специфику отношения человека к миру. А такую структуру можно истолковать в смысле открытости человека Богу и соответственно представить как нечто богоданное. Открытость миру предстанет как соответствующий божественный проект относительно человека, как основа его богоподобия.

Истолкование открытости миру в смысле богооткрытости человека можно связать с использованием феноменологического уче-

ния об актах. Саму способность человека к духовным актам, как их понимает феноменология, можно истолковывать как нечто необъяснимое в рамках естественной реальности. Соответственно эта способность будет возведена к Творцу и объявлена богоподобной.

Таким образом, дух предстанет либо как условие возможности уникальной поведенческой структуры, либо как некая способность к определенным актам сознания и как совокупность таких актов. Возможно установление связи между этими моментами.

По сути, философско-религиозная антропология должна стремиться совместить две задачи. С одной стороны, она должна воспроизвести традиционный христианский образ человека, представляющий преимущественно как дуалистический*, как сочетание двух начал — духовной души и тела. С другой стороны, дабы отвечать основным критериям современного философско-антропологического и научно-антропологического знания, она должна изобразить человека как некую интегрированную целостность.

Решить эти задачи в философско-религиозной антропологии можно с помощью двух взаимосоотнесенных средств — указания на служебную роль недуховных компонентов по отношению к духу и выявления антропологической специфики этих компонентов, т. е. прежде всего указания на их неживотную природу. Первое призвано подтвердить идею об определяющей роли духовного компонента в рамках антропологической целостности, а выявление антропологической специфики недуховных компонентов должно представить философско-религиозный образ человека как интегрированную целостность.

Для достижения указанной цели можно прибегнуть к заимствованиям из тех философско-антропологических теорий, где физические и психические структуры рассматриваются как антропологически специфические. Речь идет о некоторых компонентах теорий Плеснера и Гелена. Заимствуемые у светской философской антропологии фрагменты должны подвергнуться определенному переосмыслению. Основная цель заимствований состоит в том, чтобы указать психофизические и биопсихические условия возможности того специфического отношения, которое обозначается

* Антропологический гилеморфизм не является исключением в этом отношении.

как “открытость человека миру”. Но здесь неизбежно должна возникнуть проблема, являющаяся, на наш взгляд, основной в данной предметной сфере.

Эта проблема следующая. Дух, по отношению к которому физические и психические структуры должны играть служебную роль, понимается как нечто трансцендирующее земные условия своего существования. Соответственно эти структуры должны не просто демонстрировать свою антропологическую специфику, но сама эта специфика должна быть такого рода, чтобы также некоторым образом трансцендировать внутримировой, посюсторонний контекст своего функционирования. В противном случае дух как нечто трансцендирующее как бы лишается опоры, в сущностной структуре образуется непосредуемый разрыв. Иными словами, философско-религиозная антропология должна таким образом концептуализировать физические и психические структуры человека, чтобы они, как и дух, предстали как нечто “имманентно-трансцендентное”. А от конкретно доказательной связи между духом и другими компонентами образа человека в решающей степени зависит теоретическая обоснованность предлагаемого образа человека.

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ

СОВРЕМЕННЫЕ ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГИОЗНЫЕ АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ КОНЦЕПЦИИ

Как уже говорилось, представленная выше программа является, по существу, нормативным проектом. В то же время в литературе существуют концепции, которые, на наш взгляд, в наибольшей степени приближаются к воплощению данного проекта. Соответственно, мы эксплицируем здесь эти концепции.

Их содержание в своей совокупности позволит читателю наглядно представить не только философско-религиозную антропологию как таковую, но и состояние современного философско-антропологического знания в целом.

Основным источником анализируемых концепций явилось творчество основоположников современной философской антропологии Макса Шелера, Гельмута Плеснера и Арнольда Гелена*.

Воздействие Шелера на философско-религиозную антропологию определяется широким интересом к его основным философско-антропологическим идеям. К их числу следует отнести прежде всего принцип философско-аргументативного соотношения образа человека с божественной реальностью, а также идею открытости человека миру. Истолкование открытости человека миру в смысле его определенной надмирности, утверждение, что условием ее возможности является богооткрытость человека, т. е. в конечном счете соответствующий замысел Бога-творца для философско-религиозных антропологов выступает как основное средство соотношения

* Философско-антропологические теории Г. Плеснера и А. Гелена рассматривались нами в контексте анализа философской критики религии. См. Ч. I, Гл. пятая.

человека с Богом. Широкое применение нашли и другие идеи Шелера, особенно те, которые характеризуют дух человека.

Идея Плеснера об эксцентрической позициональности человека, в соответствии с которой последний постоянно выходит за пределы мира, также может использоваться для философского обоснования “надмирности” человека. Философско-религиозные антропологи по-своему интерпретируют и ряд других характеристик человеческого бытия, вытекающих из тезиса об эксцентрической позициональности.

Разнообразное применение находят и идеи Гелена. Так, его основополагающее утверждение о биологической неспециализированности человека истолковывается в смысле служебной специализированности психофизической организации человека по отношению к духу. Эта служебная специализированность должна в конечном счете предстать как соответствующий замысел Бога-творца.

§ 1. ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГИОЗНЫЙ ОБРАЗ ЧЕЛОВЕКА У МАКСА ШЕЛЕРА

1.1. Задача создания философской антропологии отчетливо формулируется Шелером только в поздний период его творчества. Однако все его усилия так или иначе всегда концентрировались вокруг проблем человека. “Вопросы “что есть человек?”, “каково его положение в бытии?”, — писал он в предисловии к работе “Положение человека в космосе”, — с пробуждением моего философского сознания стали для меня более существенными и важными, чем всякий другой философский вопрос”². Шелер всегда сохранял убеждение в том, что в определенном смысле все основные проблемы философии можно свести к вопросу о том, что такое человек и какое метафизическое положение он занимает в рамках бытия.

Другим фокусом его теоретических усилий была философско-религиозная проблематика. По его собственным словам, он всегда стремился заложить первые основания систематического построения “естественной теологии”. Основной формой реализации этих устремлений Шелера были философско-антропологические постро-

ения, которые с необходимостью приобретали характер философско-религиозной антропологической концепции.

Философская антропология определяется Шелером как “базисная наука о сущности и сущностном строении человека; о его отношении к различным сферам природы и основе всех вещей; о его сущностном происхождении и его физическом, психическом и духовном начале в мире; о силах, которые движут им и которые движет он; об основных направлениях его биологического, психического, духовно-исторического и социального развития, а также о сущностных возможностях этого развития и о действительности этих возможностей”³. Таким образом, принципиальной задачей философской антропологии, по Шелеру, является разработка некоей сущностной идеи человека.

Представляется возможным сделать с определенными оговорками вывод о том, что подобной сущностной идеей Шелер считал антропологический дуализм духа и жизни, понимаемой как психофизическая организация человека. Дуализм духа и жизни, или духа и порыва, как выражается Шелер в поздний период своего творчества, выполняет условие, указанное для такой сущностной идеи самим Шелером, поскольку определяет особое положение человека в порядке бытия, так как дух, в понимании Шелера, есть инстанция, резко отделяющая человека от всей остальной жизни.

Указанный дуализм является константой всего творчества Шелера. Он провозглашается еще в его ранних работах, лежит в основе его этики, гносеологии и философии религии, подробно разрабатывается им в поздних работах. Все основные изменения в творчестве Шелера на позднем этапе были так или иначе связаны с изменениями в рамках этого дуализма, являющегося здесь, по существу, воспроизведением общего онтологического дуализма. Именно антропологический дуализм был призван продемонстрировать богосоотнесенность человека, его теономность и теоморфность, должен был в конечном счете подтвердить программное философско-антропологическое утверждение Шелера о том, что человека можно постичь “только в свете идеи Бога”.

Антропологический дуализм выражается у Шелера прежде всего в отрицании “субстанциального единства” духа и жизни, или,

иными словами, субстанциального единства личности и “жизненного центра” человека. “Между духом и жизнью, личностью и жизненным центром, — пишет Шелер в работе “Сущность и формы симпатии”, — существует не субстанциальная, а только динамически-каузальная связь единства”⁴. Это убеждение сохраняется и в его поздних работах. Именно в силу отрицания субстанциального единства человека Шелер противопоставляет различным вариантам философии жизни, приверженцы которой, как известно, стремились представить дух как форму жизни. Так, к примеру, для Г. Зиммеля дух выступал “самотрансценденцией” жизни, а Г. Дриш утверждал, что дух есть высшее цветение жизни и порожден ею. Шелер, таким образом, решительно отвергает самый смысл попыток биологического редуционизма.

Жизнь человека содержит в себе все формы и в принципе не отличается от жизни животного. И поздний Шелер сохраняет свое убеждение в том, что “человек — естественный человек есть животное. Он не развился из животного царства, а был, есть и всегда останется животным”⁵. Это убеждение Шелер сохранял на протяжении всего своего творчества. Наиболее веским обоснованием такого утверждения служит, по мнению Шелера, наличие практического интеллекта у некоторых видов животных. В области практического интеллекта между человеком и животным существует различие лишь по степени, хотя оно и очень велико.

В связи с рассмотрением различных ступеней жизни Шелер вынужден задаться вопросом о том, существует ли “сущностное различие” между человеком и высшими животными или это лишь различие по степени. Он отвергает имеющиеся на этот счет точки зрения, первая из которых отрицает наличие у животных какого-либо практического интеллекта, а в соответствии со второй — человек представляет собой лишь эволюционное продолжение животного царства, обладая теми же способностями, что и животное, но носящими более сложный характер. Даже духовная сфера предстает в рамках последней как укорененная в чувственном опыте и инстинктуально-побудительной сфере человека.

Шелер утверждает, что между человеком и животным существует сущностное различие, обусловленное наличием у человека духа. Дух предстает как радикально отличный от всякой жизни принцип. “Новый принцип, — пишет Шелер, — находится вне все-

го, что мы можем назвать “жизнью” в самом широком смысле: то, что единственно делает человека человеком, является не новой ступенью жизни, тем более не новой ступенью психического, а принципом, противоположным всякой жизни, в том числе и жизни человека, является новым сущностным фактом”⁶. Это определение подтверждает его прежнее высказывание: “Вот подлинное сущностное понятие человека: он есть нечто, что трансцендирует самое себя, свою жизнь и всякую жизнь”⁷. Это возможно благодаря тому, что он является носителем духовных актов, которые независимы от его биологической организации.

Шелер не ограничивается простой ссылкой на наличие у человека духа, а стремится дать развернутый анализ “духовного поведения” человека, показать, почему дух действительно можно считать надживотным принципом. Базисной характеристикой духа является его “открытость миру”. Это понятие стало основным в современной философской антропологии. Истолкование открытости человека миру в смысле его определенной “надмирности” и соответственно причастности божественной реальности — принципиальный прием философско-религиозной антропологии.

Как же раскрывает Шелер это понятие? Открытость духа человека миру противопоставляется им связанности, ограниченности животного средой обитания, для обозначения которой он использует понятие “со-мир”, т. е. непосредственно окружающий мир, жестко скоррелированный с его биологической организацией. Дух человека преодолевает ограничения среды и выходит в открытый мир, осознавая его при этом именно как мир. Дух открыт миру в силу того, что способен освободиться от давления и воздействия витальных сил. Свобода человека от жесткой связанности средой проявляется в его способности изменять и формировать свое жизненное пространство. Освобождение от воздействия витальных сил означает не только расширение “поля видимости”, но и изменение того, что предстает восприятию. Мир, к которому нам открывает доступ дух, — это мир объектов, предметов.

Дух человека способен возвысить первоначально данные ему “центры сопротивления и реакции”, которыми единственно обладает животное и в которых оно экстатически растворяется, до уровня “предметов”. Он способен сам постичь качественное бытие пред-

метов без ограничений, которыми обременяют этот предметный мир и его данность витальная побудительная система, а также чувственные функции и органы чувств. В силу этой своей способности дух есть “объективность”. Это понятие так же, как и понятие открытости человека миру, широко используется в современной философской антропологии. Способность к объективности неразрывно связана с самосознанием. Вещи как объекты, как предметы могут существовать только для наделенного способностью самосознания индивида.

В одной из своих последних работ Шелер следующим образом резюмирует основные характеристики духа: “1. Определяемость субъекта только через содержание вещи, в противоположность определяемости побуждениями, потребностями, внутренними состояниями организма. 2. Бескорыстная любовь к миру как преодоление всякого отношения к вещам, определяемого побуждениями. 3. Способность отделять содержание (сущность) от существования и способность на основании этой сущности прозревать то, что значимо и истинно для всех вещей и случаев, обладающих этой же самой сущностью (априорное видение)”⁸. Таким образом в качестве основных характеристик духа Шелер называет способность к объективности, любви, к априорному созерцанию сущностей. Последнюю способность он называет способностью к “идеации”. Она позволяет человеку постигать сущности вещей и сущностные структуры мира, исходя из единичного объекта какого-либо рода.

Любовь указывается Шелером не только как одна из характеристик духа, но и как его “прародительница”. Возможно, именно в связи с этим Шелер не сужает сферу духа до сферы только мыслительных операций, но включает в число духовных актов и некоторые “волевые” и “эмоциональные” элементы, которые традиция относил к сфере чувственности. Шелер относит к сфере духа все чистые акты, независимые от психофизической организации человека. Духовные волевые и эмоциональные акты обладают априорным содержанием. Это априорное содержание не заимствуется из мышления. Такие акты изучаются этикой, а не логикой, гносеологией и т. п.

Включение волевых эмоциональных актов в сферу духа дало некоторым интерпретаторам повод говорить о том, что в антропо-

логии Шелера наряду с дуалистической схемой присутствуют и тенденции к постижению человека как некоей целостности, единства, поскольку эти акты, как утверждает, образуют нечто вроде перехода между двумя полюсами антропологического дуализма. Такая точка зрения представляется нам неверной в силу того, что духовные эмоциональные и волевые акты, по Шелеру, столь же принципиально отличаются от соответствующих актов, проистекающих из психофизической сферы, как и вся сфера духа принципиально отличается от сферы жизни.

1.1.1. Поскольку человеческая личность может быть охарактеризована только в связи с понятием духа, постольку рассмотрение последнего с необходимостью приводит к проблеме личности. Всякий дух необходимо носит личностный характер. Личность, — указывает Шелер в книге “Формализм в этике и неформальная этика ценностей”, — это сущностно-необходимая и единственная форма существования духа. В работе “Положение человека в космосе” личность определяется как “центр актов”, в котором дух является в рамках конечных бытийных сфер и который резко отличается от всех функциональных “жизненных центров”. Таким образом, можно констатировать, что понятие личности не претерпело сколько-нибудь существенных изменений в поздний период творчества Шелера.

Во все периоды своего творчества Шелер разрабатывает понятие личности через негативное соотношение со схоластическим субстанциализмом, с позицией Канта и персоналистским актуализмом. В соответствии с формалистской позицией Канта личность, полагает Шелер, предстает “как *X* какой-либо разумной деятельности”, а нравственная личность — как “*X* волевой деятельности, согласной нравственному закону”. Формализм, подчеркивает Шелер, прав в утверждении того, что личность нельзя мыслить как вещь или как субстанцию, но заблуждение его заключается в том, что личность отождествляется с формальной, всеобщезаключательной схемой действия. При этом формализм не в состоянии объяснить конкретную содержательность личности, ее уникальность. В понимании личности Шелер, на наш взгляд, стремится к какой-то срединной позиции между схоластическим принципом “из бытия вытекает действие” и актуалистским принципом “из действия вытекает бытие”.

Таким образом, основой для разработки концепции личности у Шелера служит учение о духовных актах. Личность поэтому есть

конкретное, сущностное бытийное единство актов различного вида, которое предшествует всем сущностным различиям актов. “Бытие личности “фундирует” все сущностно различные акты”¹⁰. Сущности различных актов выявляются посредством “феноменологической редукции” биопсихической организации человека. Акты могут быть даны только в процессе их реализации, посредством рефлексии, сопровождающей эту реализацию. Но эта данность не означает возможность объективации актов. Тем более не поддается объективации личность.

Личность в концепции Шелера предстает как психофизически индифферентная. При этом он стремится отделить личность от “я”. В отличие от личности “я” может объективироваться посредством внутреннего восприятия, соответственно может быть предметом психологической науки.

Всякий акт принадлежит какой-либо личности, а всякий предмет — в соответствии с априорно-сущностными закономерностями, как их понимает феноменолог Шелер, — принадлежит какому-либо миру. Различным видам актов соответствуют различные предметные сферы. Подобно тому как личность является живым связующим единством, центром различных интенциональностей, так связующим единством различных предметных сфер является мир, получающий свою конкретность как коррелят конкретной личности. Таким образом, каждой индивидуальной личности соответствует индивидуальный мир. Мир, соотношенный с личностью, принадлежит ей, необходимо индивидуален и уникален. Существование этого мира является, как считает Шелер, интуитивной “самоданностью”.

1.1.2. Поздний Шелер уделяет значительное внимание жизненному полюсу антропологического дуализма, подчеркивая значение и бытийную мощь иррациональных сил. Дух по-прежнему остается в его представлении онтологически нередуцируемым и независимым, однако лишается одной существенной характеристики — способности к самореализации. Так, ранее, в книге “О вечном в человеке”, человеческий дух наделялся способностью творческой самореализации, средством которой выступала личностная свободная воля. Дух здесь предстал как “конечный коррелят” бесконечного духовного Бога-творца. Самостоятельность духа и его способность к спонтанной самореализации Шелер отстаивал и в работе “Сущность и формы симпатии”, где он полемизировал с теорией

3. Фрейда, считавшего, как известно, что источником духовной деятельности являются вытесненные и сублимированные либидозные импульсы. Шелер утверждал здесь, что сфера духовных актов существует сама по себе, ее нельзя генетически вывести из низшей сферы бытия, каковой является сфера либидо. Соответственно дух использует либидозную энергию, но эта энергия не является его единственным энергетическим источником, но скорее служит дополнением к собственной его энергии.

Поздний Шелер не признает более наличия специфической духовной энергии. Энергию для самореализации дух заимствует теперь у жизненного начала, дух как атрибут божественного бытия также лишен способности к самореализации. Деятельность духа возможна только через заимствование у жизни ее энергии и могущественности — через сублимацию, подавление порывов, аскезу.

Это означает и изменение в понимании Шелером природы божества. Несмотря на то, что напряжение между двумя атрибутами божества, духом и порывом, носит характер взаимодополнения, невраждебности, само существование такого напряжения лишает Бога того совершенства, каким обладал Бог раннего Шелера. Кроме того, Бог находится в теснейшей связи с эволюцией мира, эволюцией человека и его историей. Через мир, в первую очередь через человека, божество осознает само себя, разрешает изначальное напряжение в самом себе.

1.1.3. Концептуализация бытийно-сущностной структуры человека как дуалистической по определению означает, что Шелер изначально не ставит целью представить эту структуру как целостное единство. Тем не менее является самоочевидной данностью, что человек представляет собой определенное единство. Это очевидно и для тех, кто провозглашает различного рода антропологические дуализмы или триализмы. Соответственно и они в конечном счете изображают человека как определенную функциональную целостность. Вопрос заключается в том, каким образом, по их представлениям, обеспечивается такая функциональная целостность, как осуществляется взаимодействие и опосредование между структурными компонентами.

Попытка реконструировать шелеровский образ человека как отражение его онтологического единства связаны именно с потребностью представить человека как единое образование. Но такие уси-

лия нельзя признать убедительными, поскольку сам Шелер не предпринял развернутой попытки определить сколько-нибудь полно характер взаимодействия полюсов своего антропологического дуализма. Так, в поздний период своего творчества он ограничивается указанием на “энергизацию” духа жизнью и “идеацию” жизни посредством духа. Однако такое указание нельзя считать развернутой содержательно-аналитической характеристикой отношения между духом и жизнью.

И все же Шелеру необходимо представить образ человека как воспроизведение его онтологического единства. На наш взгляд, Шелер потому и мог концептуализировать дуалистическую сущностную идею человека, по сути дела не определяя при этом характера связи между полюсами дуализма, что в каком-то последнем основании гарантом целостного единства человека у него выступает божество. На раннем этапе творчества таким гарантом служил христиански понимаемый Бог, а на позднем — божество, внутренняя структура которого совпадала с онтологической структурой человека.

Таким образом, для того чтобы представить сущностную структуру человека как определенное целостное единство, философско-антропологическая концепция Шелера неизбежно должна удостоверить существование Бога, т. е. должна содержать указания на его существование. Характер шелеровской антропологической концепции таков, что только такое удостоверение может подтвердить ее содержание.

Постараемся теперь эксплицировать антропологические построения Шелера, используемые для указания на существование божественной реальности. Решение этой задачи целесообразно начать с выяснения взглядов Шелера на проблему существования Бога.

1.2. По Шелеру, сфера абсолютного бытия необходимо существует для сознания человека. Невозможно представить себе, полагает он, дух, который был бы совершенно изолированным от нее. Сфера абсолютного бытия — одна из “нередуцируемых” сфер. Под той или иной сферой бытия Шелер понимает некоторую его часть, данную человеку необходимо, интуитивно и непосредственно, как коррелят определенных актов. Она дана “до” объектов, наполняющих ее, в силу чего определенные объекты всегда предстают как

находящиеся в соответствующей сфере. Каждая из сфер связана со всеми другими, но не сводима ни к какой другой. Сферы бытия образуют определенный иерархический порядок, вершиной которого является сфера абсолютного бытия, далее располагаются сфера существования других людей, сфера внешнего мира, сфера внутреннего мира человека и сфера собственного тела человека.

Утверждение о необходимости данному сознанию человека существовании сферы абсолютного бытия предполагает, казалось бы, что всякие демонстрации существования божества являются излишними. Но Шелер отнюдь не делает такого вывода. Любой аспект философского исследования человека признан не только соотносить человека с Богом, но и указать на существование Бога. Особенностью философско-религиозной антропологической концепции Шелера является именно то обстоятельство, что соотношение человека с Богом или, по крайней мере, с идеей Бога полагается в качестве интуитивно-очевидной необходимости, и в то же время необходимость такого соотношения обосновывается. Это обоснование и есть, по сути, указание на существование божественной реальности.

Кроме того, философско-антропологические конструкции призваны определить по мере возможности природу божества, поскольку необходимое осознание человеком наличия сферы абсолютного бытия не означает, что человек обладает истинным представлением о содержании этой сферы. Человек обладает только самой формальной идеей абсолюта, наделенного всегда двумя атрибутами: суверенностью бытия и совершенной ценностью.

В философско-антропологической концепции Шелера можно выделить несколько основных указаний на существование божественной реальности. Эти указания соотносят человека с различно понимаемой божественной реальностью. Одни из них стремятся удостоверить существование или по крайней мере “идею” личного Бога, т. е. теистическую идею. А то, что содержится в поздних произведениях, указывает на существование божества, природа которого отличается, причем существенно, от классического теистического понятия Бога. Поскольку теистические, по своей сути, указания рассматривались нами в контексте анализа средств и способов подтверждения существования Бога, понимаемого в перспективе философско-теистического понятия, то здесь мы сосредоточим вни-

мание на философско-антропологическом указании, присутствующем в поздних произведениях Шелера.

1.2.1. Важной особенностью поздних произведений Шелера является обращение к проблемам человека, его сущности и судьбы, обусловленное тем, что человек, по мнению Шелера, это та реальность, исходя из которой легче всего постичь характер бытия. Значение человеческой реальности определяется ее метафизическим достоинством. Нетрудно видеть, что здесь воспроизводится принцип философско-религиозной антропологии: утверждение и обоснование нерасторжимой связи между божественной и человеческой реальностью. Эта связь в антропологии позднего Шелера имеет два аспекта. С одной стороны, природа человека обнаруживает природу бытия, антропология выступает как основа онтологии и метафизики. С другой стороны, божество, каким оно предстает в свете антропологии, использует человека и человеческую историю в качестве средства становления, в ходе которого напряжение в самом божестве должно быть разрешено: божество должно достигнуть недостающих ему гармонии и полноты.

Антропология способна выявить природу бытия, способна стать “метаантропологией” потому, что человек является “микрокосмосом”, вобрав в себя все ступени реальности и прежде всего дух. Нерасторжимая связь антропологии с метафизикой обусловлена и тем обстоятельством, что после Канта метафизика, по мнению Шелера, может быть уже только метаантропологической, а не космологической. “Вся западноевропейская докантовская метафизика пыталась пробиться к абсолютному бытию, исходя из бытия космоса, во всех случаях исходя из предметного бытия, — пишет Шелер в работе “Философское мировоззрение”. — Кант в своей критике разума выявил это как невозможное предприятие. Он справедливо учит: всякое предметное бытие внешнего и внутреннего мира следует прежде всего соотносить с человеком. Все бытийные формы зависят от человека. Весь предметный мир и его бытийные формы являются не “бытием-в-себе”, а противочленом и вырезом из этого бытия, соответствующим совокупной духовной и телесной организации человека”. Это позволяет Шелеру сделать следующий вывод о том, что “Только исходя из сущностного образа человека, который изучается философской антропологией, можно сделать заключение относительно подлинных атрибутов высшей основы всех ве-

щей”¹¹. Здесь Шелер отчетливо сформулировал один из теоретических мотивов “антропологического поворота” в метафизике и теологии, часто провозглашаемого в качестве единственно возможного в “послекантовской” философии и теологии.

Метафизика как метаантропология приходит к знанию о существовании божества и знанию о его атрибутах посредством “трансцендентального способа заключения”. В целях истолкования этого заключения Шелер задает вопрос о том, как следует понимать то обстоятельство, что мы должны отделить порядок ценностей от человеческого осознания этого порядка и в то же время должны признать бессмыслицей самостоятельное существование этого порядка без существования человеческого любящего духа как его субъекта. Иными словами, как следует понимать независимый от нас порядок идей без мыслящего их человека?

По мнению Шелера, в тех случаях, когда обнаруживается одновременно зависимость и независимость каких-либо предметностей от человека, “нам не остается ничего иного, как соотносить бытийные сферы, существующие независимо от человека, с актами одного единственного надсингулярного духа, который должен быть атрибутом пра-сущего бытия, действовать в человеке и возрастать посредством человека”¹². Такое трансцендентальное соотношение основывается на двух посылах. Во-первых, Шелер утверждает независимость бытия мира от бытия человека и его эмпирического сознания. Во-вторых, существуют строгие сущностные связи между определенными духовными актами и регионами бытия, к которым мы получаем доступ благодаря указанным актам. На основании этих посылок Шелер считает возможным утверждать, что основе всех вещей следует приписать все то в наших актах и операциях, что дает нам этот доступ. Это утверждение может стать понятным, только если рассматривать человеческие духовные акты в качестве части или продолжения актов некоего всеобъемлющего духовного субъекта.

Трансцендентальное заключение, обосновывающее наличие в божестве атрибута бесконечной духовности, может быть использовано и для заключения — на основе жизни как компонента человеческой целостности — о существовании в божестве атрибута бесконечной жизни, “порыва”.

Вышеприведенные рассуждения позволяют Шелеру положительно ответить на вопрос, к которому его ведет “ступенчатое строение

мира”: “Не выглядит ли все таким образом, как если бы существовала некая последовательность, через которую пра-сущее бытие в построении мира все больше стремится к себе с тем, чтобы на всех новых ступенях и во все новых измерениях осознавать себя и наконец в человеке прийти к полному самообладанию и самопостижению”¹³. И в пра-сущем, абсолютном бытии существует, как утверждает Шелер, противоположность, определенная им как антропологически конститутивная, т. е. противоположность между жизнью и духом.

Стремление к снятию этой напряженной противоположности ведет к миростановлению пра-сущего бытия. Это бытие — Бог — не совершенное и завершенное, а в мировом процессе осуществляющееся, становящееся божество. В процессе миростановления человек и происходящая в нем борьба занимает центральное место. Человек, “частичный центр” вселенской драмы, своим “бытийным центром” должен ответить на идеальное требование и подхватить знамя борьбы.

Два основополагающих атрибута божества определяются следующим образом: “Высшему бытию должен быть присущ, с одной стороны, идеобразующий бесконечный дух, разум, из которого совокупно проистекает сущностная структура человека. Во-вторых, ему присущ иррациональный порыв, полагающий иррациональное наличное бытие и случайное так-бытие (образы). Это динамичная, преисполненная фантазии мощь, в которой укоренены силовые центры и поля органической природы и единая жизнь, ритмично проявляющаяся в рождении и смерти индивидов и видов”¹⁴.

Таким образом, Бог в философии позднего Шелера — это становящийся Бог, в котором существует конститутивное напряжение между слепым порывом и духом. Это напряжение является основой жизни мира. Этот Бог отличен от бесконечного личностного духа, ценность которого служит основой всего ценностного универсума. Бог позднего Шелера тем более отличен от трансцендентного и творящего личностного Бога, доступного нам только в религиозных актах.

В связи с этим можно утверждать, что поздний Шелер переходит с теистических позиций на позиции “эволюционного пантеизма”.

§ 2. ОБОСНОВАНИЕ ХРИСТИАНСКОГО ОБРАЗА ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ ГАНСА ЭДУАРДА ХЕНГСТЕНБЕРГА

Наиболее полно содержание творчество классиков современной философской антропологии использовано в концепции Ганса-Эдуарда Хенгстенберга, основой которой послужили идеи Шелера и Гелена. Хенгстенберг стремится продемонстрировать, что “онтологический” и “личностный” смысл человека находятся в необходимом отношении к Богу, а объективная базисная установка человека по отношению к бытию находит свою кульминацию в “религиозной объективности”. Хенгстенберг начинает с феноменологического описания основных поведенческих характеристик человека, которые затем получают религиозно-метафизическое и в конечном счете теологическое истолкование.

2.1. Феноменологическое описание человека концентрируется на характеристике способности человека к “объективности” как определенной поведенческой структуре. Это описание призвано показать, что отношение человека к миру, все способы его поведения в мире свидетельствуют о его способности к “объективности”, являющейся базисным определением человека. “Под объективностью, — пишет Хенгстенберг, — мы понимаем такую установку, которая предполагает обращение к предмету, исходящее из интересов самого предмета, свободное от соображений пользы. Такое обращение может реализовываться как созерцающее постижение, как практическое действие или как эмоциональная оценка”¹⁵. Объективность, таким образом, означает, что человек способен понять “бытийный проект” того или иного сущего и готов способствовать реализации этого проекта. Хенгстенберг утверждает, что объективность как форма поведения характерна только для человека, является его специфическим достоянием. Базисная установка объективности присуща только человеку. По его мнению, она “в принципе отличается от всех коррелятивных способов поведения животного”¹⁶.

Объективность является надживотной формой поведения человека, о чем свидетельствует возможность выбора между объективностью, необъективностью и утилитарной установкой. Принципиальное решение “за или против” объективности безосновно, здесь

правомерно говорить об “абсолютном индетерминизме”. Характер решения зависит не от силы разума или силы воли, а связан с послушанием или непослушанием по отношению к “призыву бытия обращаться с ним объективно”. Человек не может не знать о своих базисных решениях, но это не значит, что решение принимается как рационально осознанное. Это не предметное знание о собственных действиях, а непредметное познание, совершающееся в сфере надсознательного, качественно отличной от сферы рационально-предметного сознания.

Поскольку решение “за или против” объективности определяет характер вытекающей из него мотивации и соответственно действий, то Хенгстенберг называет такое решение “предрешением”. Оно обозначает результирующую совокупность действий конкретного человека. Предрешение – это его свободное самоопределение.

Способность человека принимать решение “за или против” объективности призвана пролить свет, согласно Хенгстенбергу, и на другие измерения человеческого бытия: смылосозидающую деятельность человека, его биологическую организацию и “общинную”, т. е. социально-историческую жизнь. Описание этих измерений должно дать феноменологически полную картину человеческого бытия и послужить надежным основанием “метафизики человека”.

Решение “за или против” объективности есть одновременно решение “за или против смысла”. Хотя способность постигать и задавать смысл является важнейшей характеристикой человека, тем не менее, по мнению Хенгстенберга, невозможно дать адекватное определение понятию смысла. Однако, полагает он, действие человека можно считать осмысленным тогда, когда принятие позитивного предрешения вытекает из его сознательной инициативы. Реализация смысла означает, что человек вступает в “объективную” связь с вещами. Хенгстенберг подчеркивает, что в процессе реализации смысла человек завершает свое объективное отношение к миру, реализуя тем самым и свою человечность.

“Объективность” является и принципом биологической организации человека. “Человеческая материя”, по его утверждению, организована таким образом, чтобы сделать возможной для человека объективную установку по отношению к миру, соответственно – объективное поведение в мире.

Хенгстенберг отмечает, что характеристика человека как существа, биологически неспециализированного, неверна. Органы человеческого тела лишь постольку не специализированы, поскольку за ними не закреплены жесткие биологические задачи в смысле детерминированности средой, т. е. неспециализированными их можно считать только с узкой биологической точки зрения, не признающей принципиального биологического своеобразия человека. Эта точка зрения предполагает в качестве догмы, что человеческая биология должна анализироваться в терминах животной биологии. В соответствии с этим она должна быть чем-то замкнутым, не допускающим какого-либо внебиологического определения. В лучшем случае подобное внебиологическое определение должно быть чем-то надстроенным над животной биологией. Действительно, с этих позиций, как указывает Хенгстенберг, отсутствие у человеческих органов специализированности в смысле жесткой функциональной зависимости от среды можно квалифицировать как неспециализированность. Но именно в отсутствии такой жесткой зависимости и проявляется специфическая специализированность человека – специализированность для объективности. Человек, как подчеркивает Хенгстенберг, “через свою специализированность для объективности обрел свою постоянную природу”¹⁷. Эта особенность специализированности человека, отражающая специфичность человеческой биологии, определяется “метабиологическим принципом”. Соответственно всякие характеристики человека как существа “недостаточного”, так и не обретшего или еще не обретшего свою природу неверны.

На наш взгляд, в основе подхода Хенгстенберга к проблеме биологии человека лежит идея Гелена о человеке как уникальном “проекте” природы, получающая здесь совершенно иное истолкование. Ведь ни Гелен, ни Шелер не утверждали, что биология человека определяется метабиологическим принципом. Гелен отстаивал позиции биологического монизма, а Шелер провозглашал принципиальный дуализм духа и жизни. В антропологии Хенгстенберга специфика биологической организации человека является результатом действия внебиологического принципа, воплощенного в понятии духа человека, соотнесенного с трансцендентно-божественной реальностью.

Объективность, которую человек должен реализовывать во всех сферах своей жизнедеятельности, достигает кульминации в религи-

озной объективности, что связано с бытийным достоинством ее объекта. Хенгстенберг так определяет религиозную объективность: “Сущее, к которому мы здесь стремимся, не таково, что может утрачивать или приобретать, бытие, оно не зависимо и от нашего благорасположения. Оно есть в силу своей безусловной полноты. Наша любовь поэтому здесь превращается в поклонение. Мы испытываем радость, что это высшее существо есть и что оно таково, каково есть. Ядро благочестия — обращение к Богу ради Бога, поскольку Он есть, каков Он есть, а не поскольку мы чего-то ожидаем от Него или испытываем страх перед Ним”¹⁸.

Таким образом, в феноменологической части своей концепции Хенгстенберг стремится показать, что все аспекты жизни человека определяются его способностью к объективности как некоторой поведенческой структуре в широком смысле слова.

2.2. Результаты феноменологического рассмотрения в-мире-бытия человека, по намерениям Хенгстенберга, должны быть подвергнуты метафизической обработке. Это означает, что в соответствии с его методологической программой должен быть поставлен вопрос о том, “каково основание человеческой способности к объективности и на каком основании человек вынужден принимать решение за или против объективности”¹⁹. Трансцендентально-метафизический вопрос об условиях возможности феноменологически выявленных характеристик сущего ориентирован на выявление онтологического принципа этого сущего.

Принцип, на основании которого человек способен к объективности, не может, считает Хенгстенберг, совпадать с какой-нибудь отдельной способностью человека — рассудком, волей, чувством и т. д. Любая из них может служить как объективности, так и необъективности. Кроме того, способность к объективности в равной мере может проявляться и в интеллектуальной, и в волевой, и в эмоциональной сферах. Искомый принцип не расщепляется на отдельные способности, но представляет онтологическую основу всех этих способностей. Кроме того, принцип, лежащий в основе способности к объективности, не может быть чем-то, что является общим для человека и животного, поскольку животное не способно к объективному поведению. Соответственно данный принцип в человеке должен быть чем-то не только

метафизиологическим, но и метапсихическим. Эти рассуждения подводят Хенгстенберга к выводу о том, что им должен быть “духовный” принцип. И действительно “вслед за Шелером, — заявляет он, — мы называем этот принцип “духом””²⁰.

Но Хенгстенберг следует за Шелером не только в обозначении. Он воспроизводит принципиальный теоретический ход Шелера и полярно разделяет дух и остальную сферу человеческого бытия, которую так же, как и Шелер, называет жизнью. Он пишет: “Отсюда вытекает прежде всего двуполюсность человеческого существования: дух, как один полюс, противостоит другому, который мы вслед за Шелером хотели бы назвать жизненным полюсом. Этот полюс, в свою очередь, существует в полярном напряжении между физиологической и психической сферами”²¹. Хенгстенберг подчеркивает, что дух отличается от психического гораздо сильнее, чем психическое от физиологического. Человек, руководствующийся объективностью, аргументирует Хенгстенберг, способен при определенных обстоятельствах принести жизнь в жертву.

Хенгстенберг не удовлетворяется простым указанием на дух как основу объективности. Метафизика духа должна выявить, каким образом дух делает человека способным к объективности. Дух потому является принципом объективности, пишет Хенгстенберг, что в “нем и через него мы обладаем способностью осуществлять духовные акты”²². Следовательно, действительность духа реализуется в духовных актах. Соответственно, анализ духовного акта и призван определить природу духа. Духовный же акт, в свою очередь, определяется, исходя из сущности как коррелятивной ему предметности, поскольку духовный акт — это та духовная действительность, которая соответствует прозрению сущности.

Сущность конституируется в признаках, но она не разложима на признаки, соответственно сущность не анализируема. Сущность проста. Она не только проста, но и действительна, поскольку действительны конституирующие ее признаки. Действительность сущности означает, по мнению Хенгстенберга, ее индивидуальность.

Характер сущности указывает на характер акта, который, как и сущность, не только прост, но и действителен. Действительность акта проявляется в том, что он участвует в индивидуализации того, кто его совершает. Наконец, действительность акта

обусловлена его связью с пространственно-временными условиями: а именно акт возникает только “здесь” и “сейчас”. Пространственно-временные условия возникновения акта включают и психофизические условия. Для того чтобы возникли определенные акты, требуется соответствующее состояние нашего организма, чувственное восприятие, представления. Психофизическая обусловленность не означает, что соответствующие условия являются причиной возникновения акта. Акт сохраняет свою самостоятельность, несмотря на определенную зависимость от психофизических условий. Такая самостоятельность делает возможным сохранение одного и того же акта при изменяющихся психофизических условиях. Это означает, что однажды возникший акт воспроизводится, вновь возникает при встрече с предметами того же ряда, что и предмет, относительно которого он некогда возник. Самостоятельность по отношению к психофизическим условиям является для Хенгстенберга важнейшей онтологической характеристикой акта и сущности как его предмета.

Самостоятельность по отношению к психофизическим условиям предполагает также отсутствие у актов становления, что указывает, по мнению Хенгстенберга, на некую “прафеноменальность актов”, под которой понимается несводимость бытия какого-либо сущего к бытию другого сущего. Акт не сводим ни к психофизическим условиям своего возникновения, ни к каузальному воздействию объективно сущего, на которое он направлен. Если бы причиной возникновения акта было объективно существующее, то акт не мог бы быть выражением спонтанной личной обращенности человеческого духа к бытию. Акт нельзя вывести из другого акта, так как всякий отдельный акт связан с индивидуальной сущностью и поэтому необходимо изначален.

Но если дело обстоит таким образом, т. е. акт не выводим ни из сущего, ни из другого духовного акта, то правомерно задать вопрос, результатом чего является духовный акт? Предваряя этот вопрос, Хенгстенберг вводит в контекст философского рассуждения Божественного Творца. Прафеноменальность, утверждает он, не исключает “отношения к Творцу”. Объективность Творца состоит именно в том, что, воззвав нечто к бытию, он наделяет это нечто бытийной самостоятельностью, предполагающей самостоятельность

действия. В применении к актам это означает, что “Творец вызывает акты к бытию такими, что они являются одновременно деятельностью личностного духа в его встрече с сущим. Это единственное онтологически возможное высказывание, которое можно сделать относительно вопроса о происхождении актов”²³.

Резюмируем. Хенгстенберг, по сути, достиг для себя цели своего философско-антропологического построения. Специфика существования человека связана с его способностью к объективному отношению к бытию, а эта способность объявляется обусловленной способностью реализовывать духовные акты, в которых прозревается сущность. Способность к реализации духовных актов, как утверждает, может стать понятной только, если прибегнуть к представлению о Творце, поскольку ее, как стремится доказать Хенгстенберг, нельзя вывести из земных условий бытия человека. Все предшествующее теоретическое построение должно подводить к выводу о том, что в своей основе специфика человеческого бытия обусловлена соответствующим замыслом Божественного Творца. Здесь наглядно реализуется выявленная нами принципиальная установка философско-религиозной антропологии: антропологическое построение должно указать на существование Бога, а это указание, в свою очередь, задает горизонт антропологического исследования.

Учение об актах также является, по сути дела, философско-антропологическим указанием на существование Бога. Только привлечение божественной инстанции может объяснить возникновение и способ функционирования такой специфически человеческой характеристики, как способность к осуществлению духовных актов, какими их представляет Хенгстенберг.

Продолжим экспозицию концепции Хенгстенберга. В этой концепции “онтология акта” служит основой онтологии духа. И акт, и дух в онтологическом отношении характеризуются простотой, надвременностью, отсутствием становления, независимостью от психофизических условий и прафеноменальностью.

Различие между духом и актом состоит в том, что дух осуществляет предшествующее актам движение к целому сущего. Несмотря на свою надвременность, дух подвержен изменению, связанному с тем, что каждый акт изменяет его отношение к миру. Дух есть нечто самостоятельное и тем самым служит гарантом бытийного постоянства “самости”.

Хенгстенберг подчеркивает прафеноменальность акта и его независимость. В связи с этим, естественно, возникает аналитический вопрос о взаимодействии духа с другими элементами антропологической реальности. Если относительно воздействия духа на них Хенгстенберг пытается что-то сказать, представляя дух в качестве некоего метабиологического принципа, то об обратном воздействии речь вообще не идет. Но трудно представить себе некую интегрированную целостность, не имея представления о характере функционального взаимодействия ее составляющих.

Метафизика, или онтология духа, дает возможность Хенгстенбергу перейти к соответствующему метафизическому истолкованию жизненного полюса, т. е. психофизической структуры человека, через исследование отношений метабиологического принципа и психофизической организации человека. В целях определения этих отношений Хенгстенберг представляет биологическую структуру человека в виде пирамиды.

На самом нижнем уровне мы обнаруживаем атомы и молекулы. Определенное множество молекул образует клетку, а их множество образует тот или иной орган. Отдельные органы объединяются в целостность. По мнению Хенгстенберга, существуют три позиции в понимании принципа этого объединения. В соответствии с первой принципом объединения органов в целостность является само тело, предстающее в этом случае как вершина экзистенциальной иерархии, как завершенная целостность, объединяющая в себе подчиненные целостности. Эту позицию Хенгстенберг называет “натуралистической”. Она противоречит, по его мнению, как результатам феноменологического рассмотрения человека как существа, способного к объективности, так и результатам метафизического исследования человеческого духа. Если придерживаться натуралистической позиции, то человек обладает структурным строением животного. Но животное не способно к объективной установке по отношению к миру. Согласно этой позиции человек состоял бы только из тела, а дух стал бы чем-то излишним. Эта позиция неприемлема для Хенгстенберга, утверждающего, что тело представляет собой незавершенную целостность.

В соответствии со второй позицией роль принципа, объединяющего органы человеческого тела и управляющего ими, играет дух.

Эту позицию Хенгстенберг называет биологистской, поскольку дух здесь отождествляется с жизненной функцией. Смысловое назначение духа исчерпывается в данном случае поддержанием жизни определенного витального целого. Эта позиция неприемлема для Хенгстенберга потому, что не признается метафизическое своеобразие духа. Хенгстенберг ссылается при этом на Шелера, который считал, что дух трансцендентен по отношению ко всем биологическим жизненным целям.

Сам Хенгстенберг придерживается третьей позиции, в соответствии с которой отдельные органы объединяются в человеческое тело посредством духа, не утрачивающим при этом своего метафизического своеобразия. “Тело, — заключает он, — постоянно субстанциализируется, не становясь при этом субстанцией”²⁴. Подобное экзистенциальное строение человека обуславливает его уникальное положение в космосе, в “царстве творений”. В этом строении существует разрыв, которого нет в других живых существах. Но самое своеобразное состоит в том, что этот разрыв преодолевается посредством того самого принципа, который послужил его причиной.

Отношение между духом и телом человека носит характер “выражения духа в материи”. Дух образует из “хтонических элементов” тело как специфически человеческое материальное единство. Он сообщает телу определенный порядок, обладает определенной властью над ним. В силу этого отношение между духом и телом обозначается как “авторитарное участие”. Дух сообщает телу не только порядок, но и известную самостоятельность. Авторитарное участие в связи с этим переходит до известной степени в “отношение партнерства”. Отношение духа и тела является определенным смысловым процессом. Конституирование тела может, по Хенгстенбергу, рассматриваться как цель этого процесса, а сохранение и развертывание человеческой сущности — как его критерий и исполнение. Только посредством духа, сотрудничающего с телом, человеческая личность может создавать различные смысловые образования.

Мы можем утверждать, что так называемая “метафизика живого тела” лишь конкретизирует принципиальное положение об антропобиологической специфике, обусловленной ее служебной соотнесенностью с духом как метабиологическим принципом, которое

было выдвинуто в феноменологической части концепции Хенгстенберга. Такой же конкретизацией этого положения является и учение о психической стороне жизненного полюса человека, ключом к пониманию которой служит то обстоятельство, что «психическая сторона человеческой витальности специализирована для объективности так же, как и физическая»²⁵.

Подобно телу, «я» не обладает изначальной целостностью и самостоятельностью, и лишь посредством духа психические хтонические компоненты оформляются в целостность «я». Хенгстенберг подчеркивает, что не следует «я» понимать в смысле некоей души, существующей в человеке наряду с духом. Существование такой души означало бы разрушение единства человеческого бытия. Функциональное назначение «я» в структуре человеческой целостности — «психическое выражение» духа, подобно тому как тело выполняет функцию физического выражения духа. Тело и «я» образуют определенное жизненное единство, гарантом коего в конечном счете является дух, сообщающий им это единство в процессе своего «словесного» самовыражения. Тело и «я», пишет Хенгстенберг, возникают на основе общей жизни, которая индивидуализирована в каждом человеке. Но они в то же время являются чем-то большим, чем жизнь: они суть «слова» духа, возникающие из жизни и выходящие за ее пределы. Это отличает тело от животного организма, «я» — от витальной души животного.

Полная формула конституции человеческой личности в концепции Хенгстенберга гласит: человеческая личность конституируется в духе, жизни и «принципе личности». Все эти компоненты выполняют особую онтологическую функцию. Дух является ближайшей целью экзистенциальной самореализации. Для духа витальный слой тела и «я» играют служебную роль. Жизнь (тело и «я») определяет, напротив, способ бытия духа, способ, которым он себя выражает и представляет. «Особая онтологическая функция принципа личности состоит не в том, чтобы образовывать единство духа и жизни, она состоит скорее в определении способа, каким реализуется это единство, варьирующееся от человека к человеку»²⁶.

После рассмотрения всех «онтологически-конститутивных» моментов Хенгстенберг предлагает следующее «полное сущностное определение» человека как личности, которая уникально и индивидуально конституирована в духе и теле.

Расчленив антропологическую целостность на относительно самостоятельные компоненты, Хенгстенберг неизбежно должен был предпринимать значительные усилия для того, чтобы как-то интегрировать их в целостный образ. Эти усилия воплощаются в утверждениях о процессе конституирования в целостность, о принципе конституции, о посреднических функциях принципа личности и т. п.

Развертывание бытия и сущности человека свидетельствует, по мнению Хенгстенберга, о том, что человек обладает «онтологическим смыслом», который, однако, не является самоцелью, поскольку призван служить реализации личностного смысла. «Онтологический смысл лишь тогда полностью исполнен, когда он вливается в личностный и становится через это плодотворным... Но мы лишь тогда достигаем полного сущностного определения человека, когда рассматриваем оба смысла в необходимом отношении к бесконечному полагателю смысла, от которого человек постоянно получает свой онтологический смысл и во исполнение предназначения которого он реализует свой личностный смысл»²⁷.

Таким образом, итогом философско-антропологических усилий Хенгстенберга является теонормное сущностное определение человека, выступающее как развернутое философско-антропологическое обоснование существования Бога.

§ 3. ТЕОМОРФНЫЙ ОБРАЗ ЧЕЛОВЕКА В АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ЭМЕРИХА КОРЕТА

Эмерих Корет стремится показать теоморфность сущностной структуры человека, что по определению требует философско-антропологического удостоверения существования личностного Бога. Корет полагает, что осмысление сущности человека должно исходить из феноменов существования человека в мире, в связи с чем подчеркивает, что философская антропология, стремящаяся по возможности полно познать человека, должна прежде всего постичь, что такое *мир человека*, каковы его базисные структуры. С этой целью необходимо определить, в каком смысле здесь понимается мир.

Мир в космологическом смысле следует понимать как объективную действительность, как она есть сама по себе. Этот мир не мыслится в соотношении с человеком как мир для нас. Такое понятие мира есть абстракция и непригодно в качестве “понятия мира человека”.

Но мир можно понимать в социологическом смысле, как общественно-исторический, как жизненное пространство человека в социальном, политическом и культурном отношениях. Корет считает, что и это понятие мира непригодно в качестве “понятия мира человека”. Оно, с одной стороны, слишком узко для обозначения совокупного контекста человеческого существования (для этой цели больше подходит космологическое понятие мира), а с другой — слишком широко для обозначения конкретного жизненного контекста того или иного человека, той или иной группы людей.

“Трансцендентальное понятие мира” у Канта также не может, по мнению Корета, служить понятием мира человека. Мир для Канта — это совокупность всех явлений, т. е. совокупность всех возможных предметов опыта. Такое понятие мира отражает представление о том, что человек как чистый субъект противостоит миру объектов. Это представление неверно, поскольку человеческая ситуация — это ситуация диалектической самореализации и реализации мира, самопонимания и миропонимания.

Наиболее конкретно и полно, считает Корет, ситуацию человека в мире выражает феноменологическое понятие мира, связанное с учением Э. Гуссерля о жизненном мире, где человек и мир предстают в своей взаимообусловленности. Дальнейшее развитие оно получило у М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра, М. Мерло-Понти, Р. Бульмана, Г.-Г. Гадамера и др. В духе этого феноменологически-антропологического понятия мир, как считает Корет, можно определить “как целостность нашего конкретного жизненного пространства и горизонта понимания”²⁸. Неисчерпаемость опыта, как теоретического, так и практического, наглядно показывает, что мир в этом смысле принципиально не может быть фиксированной величиной. Опыт постоянно перешагивает границы того или иного нашего мира опыта и понимания. Наш мир — это открытый мир с подвижными границами.

Понятие открытости человека миру, одно из основных понятий современной философской антропологии, имеет у Корета

двойкий смысл: человек открыт миру и его мир — открытый мир. Как и другие антропологи, он определяет содержание данного понятия через противопоставление человека животному. Подобно Шелеру, Плеснеру, Гелену, Хенгстенбергу и другим, Корет отмечает способность человека (в отличие от животного) занять позицию по отношению к “со-миру”, к своим побуждениям. Дистанцирование человека по отношению к своей жизненной ситуации, отделенность от нее являются базисной структурой человеческого поведения, имеющей в высшей степени позитивный смысл, поскольку осуществляет “функцию опосредования”. Реализуя себя, человек опосредует свой мир через познание, деятельность, оформление. Но, опосредуя мир, человек опосредует и себя самого в этом своем мире.

Опосредование предполагает отрицание непосредственного, так как человек отделяет себя от непосредственно данного. Отрицание непосредственного выражается уже на уровне биологии человека в его неспециализированности, которую можно считать недостатком, по мнению Корета, только с животной-биологической точки зрения, поскольку для человека она служит условием возможности опосредования действительности в человеческий мир. Базисная структура поведения человека, представшая как опосредование непосредственного, выражает его базисную свободу.

Базисная свобода является условием возможности всех видов поведения человека в мире. Это утверждение Корет стремится подтвердить анализом одного из важнейших жизнепроявлений человека — познания. Сущность познания составляет мышление. Для человека не существует чисто чувственного восприятия, оно всегда пронизано мышлением, и в этом состоит его отличие от чувственного восприятия животного. Человеческое мышление обладает способностью образовывать понятия. Корет сопоставляет вещь и понятие: вещь конкретна и единична; понятие, напротив, абстрактно и всеобще. Понятие может быть соотносено со множеством различных вещей. Это возможно потому, что способы бытия вещи и понятия принципиально различны. Материальные вещи в своем существовании связаны с пространством и временем. Чисто мыслительное смысловое содержание, которое мы постигаем в понятии, не связано, подчеркивает Корет, с конкретным местом в пространстве и времени. Оно уже не подчинено законам пространства

и времени, т. е. преодолевает измерения материального, ограниченного пространством и временем бытия. Способность человеческого мышления к образованию понятий, дистанцированных по отношению к материальному бытию, истолковывается Коретом как подтверждение базисной свободы человека — его сущностной характеристики.

Корет далее утверждает, что способность образовывать понятия характеризует дух человека только негативно, т. е. как нечто, выходящее за рамки материального бытия. Философский анализ мышления призван дать и “положительное определение” человеческого духа, а следовательно, сущности человека. Мышление в определении Корета есть познание, осуществляющееся посредством суждений. Суждение утверждает, что нечто есть таково. Утверждая бытие какого-либо сущего, характеризуя его, суждение помещает это конкретное бытие в бытие вообще. Утверждение бытия какого-либо сущего в бытии вообще означает, что в суждении происходит соположение бытия вообще. Корет подчеркивает, что мышление как познание посредством понятий и суждений возможно только “в горизонте бытия вообще”. Это выявляет базисную структуру нашего мышления, которому принципиально открыта “совокупность бытия”.

Анализ природы мышления позволяет “положительно” определить сущность человеческого духа. Он не только выходит за рамки вещно-материального бытия, но и в определенном смысле преодолевает, как считает Корет, ограниченность конечного бытия и выходит в бесконечную ширь бытия в целом. “Каждая реализация познания и воления обусловлена горизонтом бытия вообще... В каждой реализации познания и воления, даже если она направлена непосредственно на конечное сущее, — пишет Корет, — происходит выхождение к безграничной целостности бытия. Выхождение к безграничной целостности бытия всегда означает имплицитное выхождение к бесконечному бытию Бога, которое конституирует безусловность и безграничность бытийного горизонта”²⁹.

Но это не означает, что человеческий дух перестает быть конечным духом и приобретает актуальную бесконечность, что сделало бы человека Богом. Способ бытия человеческого духа обозначается схоластическим термином как виртуальная бесконечность.

Вопрос о сущностной конституции человека, связанный с феноменологическим рассмотрением его важнейших жизнепроявлений, приобретает у Корета форму трансцендентального вопроса “об априорном основании сознательной и свободной реализации человеческого бытия”. Каковы условия возможности познания, воления и т. д.? Рассматривая в качестве таких условий определенные способности человека, Корет подчеркивает при этом, что эти способности не следует понимать как обособленные сущности, подлежащие предметному анализу. Они постигаются только через реализацию соответствующих актов, что предполагает, в свою очередь, “последнее единство и источник происхождения”, обуславливающий единство сознания в многообразии его актов. Но и об этом можно говорить лишь в смысле трансцендентального условия. Только при этом условии, подчеркивает Корет, — возможно то, что реально дано. Требуется внутреннее основание, которое конституирует единство человеческого бытия. Внутренним принципом человеческого бытия, жизни и сознания является душа. Душа может быть постигнута только как трансцендентально-онтологическое условие реального, многообразно дифференцированного и все же единичного человеческого бытия.

Душа, таким образом, принципиально предшествует сознательной самореализации человека и предстает как метафизический принцип, обосновывающий целостность телесной и духовной жизни. Она выступает, с одной стороны, как формообразующий, сущностно-конститутивный принцип тела, делающий материю живым человеческим телом, а с другой — как основа сознательной духовной жизни. Высшую способность, присущую душе и конституирующую человека в его специфической сущности, Корет обозначает как дух, или лучше, “духовную душу”. А ту вершину, где душа приобретает у-себя-бытие, он обозначает как “я”, которое выступает как трансцендентальный принцип, конституирующий и обуславливающий сознание.

Понимая под личностью сущностное единство тела и духа как индивидуальную самость, реализующуюся в сознательном самообладании, совокупную действительность отдельного человека, который реализует себя как некую целостность и испытывает себя в качестве такой целостности, Корет вновь указывает на трансцендентную структуру человеческой самореализации, в соответ-

ствии с которой человек тем в большей степени реализует свою сущность, чем в большей степени он выходит за пределы самого себя. Так как тело и дух не являются двумя различными сферами, а дух реализуется в теле и тело есть среда существования духа в мире, то имманентность и трансценденция образуют нерасторжимую диалектическую связь. Трансценденция необходимо связана с реализацией в мире, она осуществляется как выхождение за пределы имманентности.

Трансценденция духа в имманентности пространственно-временного процесса является условием реализации истории. Отсюда следует, что поскольку исторический процесс в значительной мере определяется трансценденцией человека к безусловному, то смысл истории не может заключаться только в эмпирическом протекании событий, в пространственно-временной имманентности исторического процесса. История не движется к какому-то внутриисторическому, достижимому, конечному состоянию, как бы утопически его ни представляли. «Сама история требует — если она в целом вообще должна иметь смысл — надисторического завершения. Только отсюда, провозглашает Корет, история получает смысл»³⁰.

Вопрос о смысле истории нерасторжимо связан у Корета с вопросом о смысле жизни человека. Корет считает правомерным сделать следующий вывод из своего исследования: «При всей обусловленности конкретных жизненных отношений человек испытывает себя в горизонте абсолютного. Человек всегда предполагает — хотим мы этого или нет — абсолютное, как условие собственной возможности, которое образует последнюю и безусловную смысловую основу человеческого бытия»³¹. Эта основа способна задать смысл всему остальному смысловому ряду бытия только в том случае, если сама не обусловлена и не ограничена содержанием какой-то имманентной бытийной или ценностной сферы. Подобная основа должна быть «абсолютно трансцендентной величиной», т. е. Богом.

ГЛАВА ОДИННАДЦАТАЯ

ФУНДАМЕНТАЛ-ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

В предыдущих главах Части III мы предложили разработку нормативной теоретической программы философско-религиозной антропологии, а также осуществили аналитическую экспозицию тех современных философско-антропологических концепций, которые, на наш взгляд, в наибольшей степени приближаются к реализации указанной программы. Такая программа, кроме того, в случае реализации могла бы способствовать решению еще одной, причем в высшей степени важной философско-теологической задачи.

Христианская традиция, как и иудаистская, из которой она выросла, как и исламская и некоторые другие, зиждется на идее божественного откровения. Но если откровение состоялось или, как считают некоторые, может продолжаться, то какие условия должны быть соблюдены, чтобы человек, которому оно адресовано, мог воспринять его, мог признать его? Какой должна быть бытийная природа человека, каким образом должен быть устроен человек, каким должно быть его бытие в мире, соответственно его мир, чтобы такое восприятие божественного откровения могло состояться?

Речь идет о восприятии божественного откровения человеком, являющимся небожественным существом, находящимся в «естественных условиях». Ответ на этот вопрос относится поэтому к компетенции философской теологии. В то же время если исходить не только из характера используемых средств, но и из преследуемых при этом целей, то речь идет, по существу, о том, что следует назвать фундаментал-теологической задачей. В данной

разновидности философско-теологической антропологии решается, по существу, та же задача, что и в рассмотренной выше ее разновидности, а именно — задача концептуализации определенного сущностного образа человека. В то же время такая задача в данном случае не является главенствующей. Она призвана быть составной частью, компонентом, а точнее, быть инструментальной по отношению к более объемной — указать условия возможности восприятия божественного откровения.

§ 1. Открытость человека миру как его богооткрытость в антропологии Вольфгарта Панненберга

Вольфгарт Панненберг — один из наиболее известных современных протестантских мыслителей. Панненберг стремится к разработке “фундаментально-теологической антропологии”, которая “не аргументирует, исходя из догматических данностей и предпосылок, но обращается к феноменам человеческого бытия, какими они изучаются биологией человека, психологией, культурантропологией или социологией, с тем чтобы осмыслить результаты этих дисциплин с точки зрения религиозных и теологических импликаций”³².

Подобные философско-религиозные устремления отчетливо противопоставляются собственно теологическим усилиям в области антропологии. “Мы не собираемся заниматься догматической антропологией. Традиционная догматическая антропология уже предпосылает действительность Бога, когда говорит о богоподобии человека, и это понятие она разрабатывает не на основе результатов антропологического исследования, а исходя из высказываний Библии”³³.

Основу концепции Панненберга так же, как и у других представителей философско-религиозной антропологии, образует истолкование фундаментального, по его мнению, принципа “открытости человека миру”, его “эксцентричности” как соответствующего замысла Бога-Творца. Открытость человека миру является, по утверждению Панненберга, условием возможности специфически человеческого образа жизни, в силу чего и весь

образ жизни человека должен предстать как заданный Богом. Иными словами, ставится задача показать, что религиозная и теологическая понятийность не является чем-то чуждым, но соответствует определенному измерению, выявляемому в самом человеке.

Таким образом, в соответствии с установкой Панненберга в любом значимом явлении жизнедеятельности человека следует выявить то глубинное божественное измерение, которое выступает в конечном счете условием возможности этого явления. Панненберг согласен с “общим мнением” современных философов-антропологов относительно того, что открытость человека миру составляет специфику его бытия, в связи с чем стремится всякое существенно важное явление жизни человека представить как определенную вариацию его мирооткрытости, соответственно богооткрытости.

Открытость миру определяется Панненбергом как способность человека выходить за пределы преднаходимой им “регуляции его бытия”, что составляет основную черту, которая делает человека человеком, отличает его от животного и вообще возвышает над внечеловеческой природой. Панненберг, как и прочие антропологи, выявляет мирооткрытость человека через сопоставление со связанностью животного с его миром, который обозначается как “со-мир”. Открытость миру, о которой идет речь в современной философской антропологии, должна, по мнению Панненберга, принципиально, а не по степени отличаться от ограниченности животного со-миром. “Открытость миру должна означать: человек целиком и полностью указан в открытость. Он открыт, т. е. перешагивает через всякий опыт и всякую ситуацию. Подобная открытость является даже условием опыта самого мира”³⁴.

Открытость миру определяет, как считает Панненберг, природу восприятия. Человек для восприятия какого-то предмета как этой единичной вещи, отличной от других вещей и от него самого как воспринимающего, должен уже перешагнуть через предмет и рассматривать его в перспективе, в которой этот предмет виден наряду с другими. Эта перспектива представляет собой нечто всеобщее, возвышающееся над единичным предметом и включающее его в себя. Более того, это всеобщее, если не

придавать ему видовой или родовой определенности, т. е. если не ограничивать, будет безгранично. Панненберг поэтому считает себя вправе утверждать: “В эксцентрической структуре процесса человеческой жизни заключена открытость не только по отношению к вещам мира. Открытость того выхождения, которое сделало возможным восприятие предмета, выходит за пределы совокупности всех данных и возможных предметов восприятия и тем самым за пределы мира”³⁵. Панненберг делает вывод о том, что открытость человека миру является в конечном счете “открытостью за пределы мира”, в связи с чем истинный смысл открытости миру составляет открытость Богу. Именно такая открытость делает возможным видение мира как целого.

Открытость человека миру лежит в основе важнейшей, по мнению Панненберга, способности человека — фантазии. Человек посредством фантазии выходит за рамки той или иной жизненной ситуации, предвидит и создает новые ситуации. А подобное осознанное отношение к своей жизненной ситуации и связанные с ним преобразующие-созидательные потенции человека имеют принципиальное значение потому, что человек лишен инстинктов, однозначно предопределяющих его поведение. В творческом человеческом поведении, отмечает Панненберг, фантазия играет такую же ключевую роль, какую у животных — инстинкты. Панненберг утверждает, что фантазия является одним из важнейших условий культурной деятельности человека; она играет определяющую роль в восприятии. Чувства человека в отличие от чувств животного лишены специализации, обуславливающей восприятие только определенных признаков и структур. Человек постоянно открывает новые формы, образы, структуры. Фантазия — важнейший компонент всякой научной деятельности. Научное открытие начинается с основополагающей догадки, являющейся продуктом фантазии. Известно значение фантазии для всех видов художественной деятельности.

Фантазия тесно взаимосвязана с языком. Свою функцию она осуществляет главным образом посредством языка. В своих рассуждениях о значении языка в жизни человека Панненберг в значительной мере воспроизводит теорию языка А. Гелена. Человек создает сеть слов и отношений между словами с тем, чтобы представить и изобразить связь различных вещей и моментов

действительности. Пестрое, хаотическое многообразие вплетается в сеть сотворенного символического мира. Задача создания такого мира тем более настоятельна, что в силу своей открытости миру человек подвержен воздействию огромного числа впечатлений. В отличие от животного человека не наделен от природы фильтрами, отбирающими только биологически необходимые впечатления. Человек становится господином мира посредством искусственного мира, пишет Панненберг, который он помещает между собой и окружающей средой. Язык создает внутренний мир человека. Он позволяет человеку выходить за рамки актуального временного момента, актуальной ситуации. Это становится возможным в силу обзора, создаваемого языком, что, в свою очередь, обуславливает способность целесообразного и планомерного обращения с вещами.

Но Панненберг не удовлетворяется демонстрацией определяющего значения фантазии в жизни человека. В полном соответствии с принципиальной методологической установкой философско-религиозной антропологии он стремится истолковать это явление в религиозном ключе. С этой целью он акцентирует внимание на пассивном моменте в деятельности фантазии. Фантазия непоследовательна, она проявляется в произвольном следовании догадок, которые фантазирующий человек скорее воспринимает, нежели продуцирует. Но откуда приходят догадки? Можно предположить, что фантазия определенным образом связана с бесконечной открытостью человека. “Но это означает: посредством фантазии человек в своем внутреннем мире воспринимает себя как данного Богом”³⁶. Свой вывод Панненберг стремится подкрепить и ссылкой на то, что человек осознал значение фантазии только благодаря библейскому знанию о всемогущем действии Бога в истории. Греки же не умели различать память и фантазию.

Из рассмотрения фантазии как условия возможности творческой деятельности человека Панненберг делает вывод о том, что “Бог проявляется не только как цель открытой миру устремленности, но и как источник творческого овладения миром, осуществляемого человеком”³⁷. А теономность и теоморфность человека определяют смысл и цель его культуротворческой деятельности. “Таков смысл библейской мысли о богоподобии

человека: определение человека проявляется в его господстве над миром, он представитель господства Бога над миром”³⁸, — заключает Панненберг.

Открытость человека не следует, по мнению Панненберга, понимать только как определение к безграничному культуротворчеству. Сама бесконечность культурного процесса предполагает, как считает Панненберг, что предназначение человека выходит и за пределы культуры как наличной, так и будущей. Какие-то движущие силы толкают человека за пределы всякого состояния культуры, что позволяет рассматривать такие состояния лишь как ступени на пути к неизвестной цели. Целью бесконечного стремления может быть только нечто бесконечное. Бесконечная и безграничная цель бесконечного и безграничного устремления человека есть Бог. Следует вывод: “...открытость человека миру предполагает соотносительность с Богом... Своеобразие человеческого бытия, бесконечная устремленность человека понятны лишь как вопрос о Боге. Безграничная открытость для мира становится ясной только из определения человека как выходящего за пределы мира... Бог — цель, где устремленность человека может обрести покой и где его определение может быть исполнено”³⁹.

Основу философско-религиозной антропологической конструкции Панненберга образует, таким образом, переход от явления открытости человека миру к его богосоотнесенности. Панненберг стремится если и не доказать в традиционном смысле существование Бога, то, по крайней мере, указать на его существование.

Интерпретация открытости человека миру как его открытости и устремленности к Богу не является в концепции Панненберга единственным средством указать на существование Бога. Обратимся к рассмотрению и других средств такого рода.

Способность человека создавать и развивать культуру не означает, что человек в состоянии полностью покорить действительность, в состоянии сделать ее полностью манипулируемой. Действительность как целое, по утверждению Панненберга, остается “не проницаемой до конца”. В силу этого отдельные ее компоненты не могут быть полностью познаваемыми и предсказуемыми. Охарактеризовав подобным образом действительность, Пан-

ненберг делает следующий вывод о природе отношения человека к ней: “Мы должны доверять. С неизвестным, с которым мы связаны, мы можем вступить в отношения только посредством доверия к нему”⁴⁰.

Задача философско-религиозной антропологии заключается в том, чтобы каждое значимое явление человеческой жизни получило теологическое истолкование. Соответственно доверие как один из важнейших моментов отношения человека к действительности также должно получить подобную интерпретацию. Однако если в философско-религиозных антропологических концепциях антропологическая реальность удостоверяет, как правило, существование Бога, который понимается в соответствии с общими монотеистическими представлениями или просто как анонимно-безличная божественная реальность, то Панненберг предпринимает гораздо более амбициозную попытку: анализ отношения человека к действительности в его концепции должен философски обосновать не только существование божественной личности, но и основополагающее христианское утверждение о явлении людям воплощенного Бога.

Для реализации этой попытки используется следующая аргументация. Источник всякого действительного бесконечен. Ведь вопрос об источнике чего-либо, постоянно выходя за границы всякого ответа, никогда не приходит к какому-либо концу. Но доверять неизвестному, бесконечному источнику всей действительности совершенно невозможно без какого-либо опосредования. Доверие нуждается в чем-то, на что оно может опереться. Всякое существующее нечто является, по определению, конечным. В силу этого бесконечный Бог может стать предметом доверия, только если Бог может стать предметом доверия, только если он предстанет в постижимом конечном образе. История Христа, по утверждению Панненберга, сделала возможным подлинное и неограниченное доверие к бесконечному Богу, через которое человек только и может быть человеком с его ситуацией безграничной открытости миру.

Уже указывалось на то, что философско-религиозная антропология стремится философски обосновать обусловленность образа жизни человека соответствующим замыслом Бога-Творца. Это достигается, как правило, посредством интерпретации важнейших спе-

цифических моментов жизнедеятельности человека. Панненберг, как мы видели, использует для этой цели такие специфические характеристики человека, как характер восприятия, фантазия, наличие у него доверия к действительности. Эти характеристики рассматривались в связи с фундаментальной характеристикой мирооткрытости, обуславливающей, по мнению Панненберга, весь образ жизни человека. Бог, в концепции Панненберга, должен предстать и как условие возможности деятельно-творческого характера человеческого существования. С этой целью рассматривается такой аспект феномена мирооткрытости, как напряжение между открытостью человека миру и его соотнесенностью с собственным "я". Для характеристики этого явления Панненберг использует исследования Плеснера.

Организм представляет собой противоречивое единство открытости во внешний мир и ограниченности телом. Он одновременно пребывает в себе и вне себя. В этом противоречии и напряжении осуществляется любая жизнь, в том числе и жизнь человека. Всякое живое существо поэтому представляет собой единство упорствующего для-себя-бытия и отношения к миру. Живые существа различаются прежде всего по способу реализации этого единства. Способ реализации данного конститутивного напряжения у животного определяется его инстинктуальной организацией. Человек же, лишенный в значительной мере инстинктуального управления, определен к открытости миру и обладанию миром. Но это не означает полного отсутствия инстинктуальной организации. Человек сохраняет зависимость от внешней среды. Определение к открытости, далеко выходящее за рамки приспособления животного к видотипической его среде, и необходимость самоутверждения, пишет Панненберг, образуют напряжение, которое не может быть раз и навсегда разрешено в отдельном человеке и постоянно ведет к конфликту. Человек стремится полностью овладеть миром, сделать его своим инобытием. Он хочет, чтобы он сам и его открытость миру совпали по объему.

Панненберг стремится дать теологическое истолкование конститутивного напряжения между мирооткрытостью и соотнесенностью с собственным "я". В основе противоречия должно лежать единство противоборствующих моментов. Казалось бы, сам человек и

есть это единство. Но Панненберг делает другой вывод. В качестве условия возможности единства названных моментов указывается Бог. Только Бог гарантирует преодоление конфликта между соотнесенностью с собственным "я" и действительностью, которое может быть разрешено при условии единства совокупной действительности, включающей и человека. Гарантом такого единства, провозглашает он, может быть только Бог-Творец. Таким образом, и этот аспект антропологической реальности получает теологическую интерпретацию.

Философско-антропологическая концепция Панненберга ставила своей целью дать теологическую интерпретацию основным сущностным характеристикам человека, выявленным современной философской антропологией. Бытийно-сущностный образ человека, представляемый Панненбергом, всей своей целостностью указывает не только на Бога как своего создателя, но и указывает на условия, в силу которых человек способен воспринять божественное откровение. Особенно важное значение имеют при этом моменты трансцендентной устремленности и доверия к Богу, заложенные в самой сути человека.

§ 2. "Фундаментал-теологическая антропология" Карла Ранера

Карл Ранер — один из ведущих католических теологов и философов XX в. На протяжении десятилетий он оказывал глубокое воздействие на идейную жизнь католической церкви.

Здесь нас, естественно, интересуют в первую очередь работы Ранера по философско-антропологической проблематике. Этой проблематике Ранер уделял большое внимание в течение всей своей жизни.

Разумеется, проблемы человека рассматриваются им прежде всего в теологической перспективе. Неслучайно поэтому, что именно он выступил автором статьи "Теологическая антропология" в католической энциклопедии. Однако Ранер постоянно подчеркивал значение собственно философско-антропологического подхода, реализация которого, естественно, приводила его к попыткам создать философско-религиозную антропологическую

концепцию, создать “фундаментально-теологическое”, по его собственному определению, антропологическое построение.

Философско-антропологическая концепция Ранера содержится прежде всего в его книгах “Дух в мире” и “Слушатель слова”. Первая посвящена метафизике познания, которая вырастает из анализа гносеологии Фомы Аквинского, и становится основой разработки философско-религиозной антропологии — во второй.

На наш взгляд, тесная связь между этими книгами обусловлена прежде всего тем, что, по Ранеру, познание человеком Бога и самого себя осуществляется посредством познания мира. Существование Бога должно предстать в концепции Ранера как условие возможности познавательного отношения человека к миру, соответственно как основание самого бытия человека. Заключительные высказывания книги “Дух в мире” содержат, по сути, программу, которую Ранер стремится реализовать в книге “Слушатель слова”. “Теологу Фоме человек представляется местом, где Бог показывает себя так, чтобы его можно было услышать в Его Слове откровения, — пишет К. Ранер. Для того чтобы мы могли слышать, говорит ли Бог, мы должны знать, что Он есть... Его Слово должно нас встретить там, где мы всегда уже есть, в земном месте, в земной час”⁴¹.

Целью “фундаментально-теологического” антропологического построения К. Ранера является разработка “метафизической аналитики человека в перспективе его способности воспринимать слово Бога”, разработка “онтологии человека как возможного восприемника божественного откровения”⁴².

Важно, как нам представляется, выделить следующий момент. В отличие от множества религиозных философов, Ранер не исходит из образа человека как чего-то готового и известного, как чисто нейтральной предпосылки для последующего сверхъестественного “определения” и “завершения” человека. Ранер стремится показать, что сама сущностная структура человека, отражаемая в его “трансцендентности”, т. е. специфике его отношения к миру, носит на себе изначальную “печать Творца”, что служит условием возможности всей бытийной драмы человека. При этом осуществить свое стремление Ранер пытается философскими средствами. Такой “метафизически-аналитический подход” к “онто-

гии человека” определяет специфически философско-религиозный характер антропологической концепции Ранера.

Ранер использует два сущностных свойства, выявленных современным философско-антропологическим знанием: открытость человека миру и его историчность. Первое должно послужить основой удостоверения бытия Бога и соответственно необходимости для человека слушать Его Слово, а второе призвано указать место, где человек должен слушать Слово Божье и тем самым отчасти определить характер такого слушания.

Как уже отмечалось, для современной философско-религиозной антропологии характерно стремление интерпретировать открытость человека миру как его определенную надмирность. В концепции Ранера понятия “открытость человека”, “абсолютная трансценденция человека” и “дух” употребляются в качестве синонимов. Абсолютная трансценденция человека должна удостоверить бытие Бога и тем самым — необходимость для человека слушать Его Слово, а бытие Бога призвано, в свою очередь, удостоверить абсолютную открытость человека.

Истолкование открытости человека миру в смысле его абсолютной открытости бытию, являющегося в своей сокровенной сути субсистирующим бытием, Богом, осуществляется двумя способами: посредством анализа “метафизического вопроса о бытии” и трансцендентального анализа сущности человеческого познания.

Отметим, что если светская философская антропология открытость человека миру пытается представить как определенную поведенческую структуру, задающую специфику способов существования человека, то Ранер даже не предпринимает никаких усилий в этом направлении и сразу же обращается к исследованию познавательной деятельности, причем тут же переходит к метафизическому анализу. По сути дела, Ранер использует лишь обозначение, употребляемое в современной философской антропологии. Может создаться впечатление, что Ранер вправе выбрать любой подход к решению своей задачи, и критика здесь неуместна. Но все дело в том, что сама поставленная задача — создание целостного философского образа человека, каждый момент которого свидетельствовал бы о возможности и необходимости для человека слушать Слово Божье, — требует философского осмысления всех сторон бытия человека.

Но обратимся к экспозиции воззрений Ранера. Любой метафизический вопрос, полагает Ранер, в том числе и о человеке, связан со всем целым метафизики, а метафизика в его понимании — это вопрос о бытии сущего как такового, вопрос о смысле бытия. Таким образом, исходным пунктом метафизики и соответственно метафизической антропологии выступает вопрос о бытии. Вопросание о бытии необходимо присуще человеку, поскольку имплицировано во всех актах мышления. Более того, человек существует “как предварительное знание о бытии”⁴³. Отсюда познание бытия у Ранера предстает как прояснение, рефлексия уже известного. Сказанное позволяет сделать вывод, что вопрос о бытии и о познающем человеке образует для Ранера изначальное единство.

В вопросе, который, как необходимость нашего бытия, является исходным пунктом метафизики, Ранер выделяет три аспекта: 1) вопрос о бытии вообще, бытии не в смысле суммирования многообразного сущего, а в смысле бытия, которое как единое присуще всякому сущему; 2) необходимость вопрошания о бытии; 3) вопрос о бытии должен различать бытие и сущее. Метафизический анализ этих аспектов имеет целью выяснить, что заключено в них относительно смысла бытия и относительно сущности задающего вопрос с учетом того, что “ответ содержится в самом вопросе”.

В самом вопросе о бытии уже содержится, как считает Ранер, некоторое знание о нем, поскольку каждый вопрос содержит некоторое знание о вопрошаемом, иначе вопрос был бы невозможен. Нечто каким-либо образом познанное не может быть совершенно непознаваемым. Отсюда делается вывод о познаваемости бытия. “Первый метафизический вопрос, общий вопрос о бытии, уже является, — утверждает Ранер, — полаганием познаваемости всякого сущего в его бытии. Сущее и возможный предмет познания суть одно и то же, так как бытие сущего — познаваемость”⁴⁴. Познаваемость сущего предстает как его онтологическое определение. Бытие и познание образуют изначальное единство, т. е. к сущности бытия принадлежит познавательная соотнесенность бытия с самим собой. И наоборот, познание, принадлежащее сущности бытия, есть себе-бытие самого бытия.

Поскольку вопрос о бытии и вопрос о познающем человеке образуют изначальное единство, то аналитика вопроса о бытии

является одновременно аналитикой человека. Соответственно выявление изначальной “познанности бытия” в концепции Ранера означает: “Человек есть абсолютная открытость для бытия вообще, или, говоря коротко, человек есть дух. Трансценденция к бытию вообще — базисная конституция человека. Тем самым высказано первое положение нашей метафизической антропологии”⁴⁵.

Духовность человека, его способность к трансценденции обосновывается и с помощью метафизики познания. Ранер исходит при этом из рассмотрения суждения, из постижения единичного в понятии. Единичное постигается в его ограниченности. Но ограниченность может быть постигнута только когда мы уже вышли за ее пределы. Подобный выход за пределы единичноограниченного, делающий возможным постижение этого единичного в его ограниченной определенности, Ранер называет “предпостижением”. Но куда же осуществляется выход, что постигает предпостижение? Выход осуществляется в “чистое”, “абсолютное” бытие, отождествляемое с Богом. Так, сформулированное выше первое положение метафизической антропологии получает свое подтверждение через метафизический анализ познания. “Положение о необходимой трансценденции познания к бытию как положение о базисной конституции человека есть первое положение метафизической антропологии”⁴⁶.

Ранер признает, что здесь возникает противоречие: утверждается конститутивная познанность, “освещенность” бытию, утверждается “абсолютная широта” трансценденции человека, а это вроде бы делает ненужным откровение Бога. Пытаясь разрешить это противоречие, Ранер утверждает, что необходимость вопроса о бытии вытекает из “конечности” человека. Вопрошаемое не может быть полностью открытым и известным, иначе стал бы ненужным вопрос. Отсюда делается вывод о необходимости слушания возможного откровения Бога.

Открытость человека, понимаемая прежде всего как познавательная открытость, как трансценденция к бытия, в силу свободы человека, является и проблемой его нравственного самоопределения. Второе положение философско-религиозной антропологии Ранера гласит: “Человек в свободной любви предстоит перед Богом”⁴⁷.

Далее Ранер ставит вопрос о том, каково конкретное место, где возможное откровение может встретить свободного познающего человека? Отвечая на него, Ранер соответствующим образом интерпретирует историчность человека, рассматривая историю как “место” его трансценденции. Именно в истории происходит встреча человека с возможным откровением Бога.

Открывающийся в откровении Бог может восприниматься двояко: в своей самости или посредством знания в слове. Человек, как существо посюсторонне-историческое, может воспринимать Бога только через слово и предопределен быть “слушателем Слова Божьего”. Третье и заключительное положение метафизической антропологии Ранера утверждает: “Человек в своей истории должен слушать историческое откровение Бога, которое может осуществиться в человеческом слове”⁴⁸.

ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ К ЧАСТИ III

В Части III мы сделали объектом рассмотрения “философско-религиозную антропологию”. В нашем понимании конституирующим принципом такой антропологии является стремление к концептуализации философскими средствами “образа человека”, воспроизводящего в своих принципиальных моментах фундаментальные христианские антропологические представления. При этом речь должна идти именно о концептуализации *бытийной сущностной структуры* человека, призванной указать онтологические условия возможности различных аспектов жизнедеятельности человека, в первую очередь условия возможности его религиозной жизни. Такая концептуализация соответствует принципиальным устремлениям всякой философско-антропологической теории, ориентированной на онтологическое постижение человека, т. е. постижение человека как определенной бытийной целостной сущности.

Соответственно, перед нами стояла задача показать, какой же должна предстать искомая онтологическая сущность, искомый “бытийно-сущностный” образ человека, чтобы, с одной стороны, отвечать требованиям, предъявляемым к сугубо философским антропо-

логическим теориям, а с другой — воспроизводить фундаментальные антропологические представления европейской религиозной традиции.

Решение указанной задачи означает на деле конструктивную разработку теоретической программы философско-религиозной антропологии.

Разработка такой программы позволила нам одновременно указать и критерии, определяющие место философско-религиозной антропологии в совокупности антропологического знания, т. е. теоретического знания о человеке.

Далее, теоретическая программа философско-религиозной антропологии создала условия для определения ее отношения к базисным антропологическим представлениям религиозной традиции, а также отношения к теологической антропологии как попытке определенного теоретического осмысления этих представлений.

Это обстоятельство, т. е. возможность указать особое положение философско-религиозной антропологии в рамках религиозно-антропологического знания вообще, представляется весьма важным и потому, что служит обоснованием включения анализа этой антропологии в контекст систематического рассмотрения философии религии.

Современная философско-религиозная антропология в соответствии со своими теоретическими принципами является прежде всего *антропологическим вариантом философской теологии*. Ведь и она в качестве одной из своих первоочередных задач стремится создать с помощью специфически философских средств такое построение, которое могло бы послужить указанием на существование Бога.

Разработка нормативной теоретической программы философско-религиозной антропологии послужила ориентиром отбора целого ряда современных концепций в качестве объекта конкретного рассмотрения. Аналитическая экспозиция этих концепций позволила нам представить все многообразие поисков, ведущихся в данной области философско-религиозной мысли.

Все эти поиски ориентированы — как, мы надеемся, нам удалось показать — на тот теоретический результат, который в предложенной теоретической программе философско-религиозной антропологии был определен в качестве ее основной цели. Ведь

образ человека, концептуализируемый в философско-религиозной антропологии, призван свидетельствовать, что религиозное мировоззрение, христианское объяснение бытийной драмы человека, возможность “безусловной исполненности религиозного существования” и т. д. необходимо вытекают из самой сущности человека, понимаемой как совершенно конкретная бытийная структура. Этот образ человека призван указать на сущностно необходимую основу его религиозной жизни. Иными словами, это попытка — если говорить языком традиционных определений — показать современными философскими средствами, что человек есть “религиозное существо”.

ЧАСТЬ IV

ХРИСТИАНСКАЯ ТЕОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ

Данная часть нашей работы посвящена собственно теологии, или теологии христианских конфессий. Всякое рассмотрение философии религии, претендующее хотя бы на малую степень систематичности и полноты, должно включать в себя характеристику христианской теологии как особого, отличного от философии, во многих отношениях даже уникального вида теоретической деятельности. Ведь на всем протяжении своего существования философия религии определяет себя через отношение того или иного рода к теологии христианских конфессий. Соответственно, характеристика христианской теологии способствует пониманию специфики философии религии.

В то же время христианская теология всегда использовала философию. Мы сосредоточим внимание поэтому на тех компонентах и аспектах теологии, которые связаны с использованием философии в “собственно теологии”. Этим указана особенность, соответственно ограниченность, нашего подхода к такой объемной и многогранной теме, как “христианская теология”. Данный подход обусловлен проблематикой нашей работы.

Христианская теология в ее историческом оформлении и существовании теснейшим образом связана с историей европейской философии. Это в особенной мере касается наиболее “спекулятивных” компонентов этой теологии. Это верно также относительно тех разновидностей христианской теологии, в которых отрицается необходимость и возможность связи с философией. Влияние философии осуществляется через общий культурный контекст.

Раннее христианство вступило во взаимодействие с античной философией как изначально нехристианским типом понимания бытия и теоретической деятельности. Известно, как сложно протекал в христианстве процесс оформления церковно-догматического учения о Боге, осуществлявшийся с использованием элементов античной философии. Возможно, именно неполная интеграция этих элементов в базисные смысловые образования христианства давала в

истории импульс к критике, к призывам к “деэллинизации христианства” и т. п.

Такое взаимодействие определило и облик средневековой схоластической теологии. В Новое время и в современную эпоху христианская теология также постоянно соотносится с философией. При этом прямое или опосредованное воздействие философии на теологию усиливается.

Это связано, в частности, с тем, что современная теология не может искать выхода в простом воспроизведении библейского понимания Бога. Этому препятствуют трудности экзегетической реконструкции, обусловленные, во-первых, осознанием многослойности и многосмысленности содержания Библии, которые делают крайне сложной выработку единого концептуального образа, и, во-вторых, обостренностью герменевтического сознания в современной теологии и философии, ведущей в свою очередь к осознанию того, насколько всякая интерпретационная экзегетическая деятельность обусловлена многообразными историческими и культурными факторами. Все это в огромной степени мотивирует обращение к философии как к средству богопознания, причем как в конструктивно-систематических, так и в экзегетических целях.

Об усилении роли философии, о тенденции ко все большей взаимопроницаемости границ свидетельствует и определенное изменение функций философских построений в теологическом комплексе.

Так, анализ процесс-теологии в ее целостности наглядно свидетельствует об определенном изменении функций философии по отношению к систематической теологии в сопоставлении с традиционным образцом отношений с нею. Философская процесс-теология (см. Гл. одиннадцатая) предстает не как пропедевтическое, вспомогательное построение, а как основание, на котором пытаются строить не только систематическую, но и экзегетическую теологию.

Философия со времени ее зарождения воспринималась в античном мире как представитель универсального, т. е. всеобщего человеческого разума. И в христианскую эпоху это представление в той или иной форме всегда сохраняло свою действенность. Философизация теологии означает поэтому ее универсализацию. А теология сегодня, как никогда, нуждается в универсализации своей “вести”. Это связано как с ее ситуацией в рамках секуляр-

ной по преимуществу культуры, так и с ситуацией глобального религиозного плюрализма.

Говоря о тенденции к философизации теологии, имеет смысл обратить внимание на следующее обстоятельство. Различные философские опосредования говорения о Боге в современных теологических концепциях являются проявлением, а в чем-то и завершением одной базисной характеристики философии религии и теологии Нового времени, которая заключается в представлении о том, что всякое рассуждение о Боге неизбежно опосредуется “верующим сознанием”, соответственно теологическим сознанием. Конечно, эта характеристика сильнее проявлялась в одни времена, чем в другие, в протестантской теологии (особенно прежде) сильнее, чем в православной и католической. Особенно наглядно проявляется эта характеристика при сопоставлении с “непосредственной”, объектно-онтологической базисной устремленностью средневековой схоластической теологии и ортодоксального православного богословия. Разумеется, и схоластической теологии и православному богословию известны примеры рассмотрения субъектного опосредования рассуждения, но речь идет о преобладающей теоретической установке.

Тенденция к определенному возрастанию значения философии проявляется и в отказе от того, что можно назвать “керигматической моделью”. Эта модель предполагает идею некоего неизменного содержательно-смыслового ядра веры, претерпевающего некоторое преобразование посредством философии, но сохраняющегося и определяющего, в конечном счете, характер и результаты такого преобразования. Согласно “керигматической модели” проблема заключается только в том, чтобы найти адекватную философию, а роль пригодной для теологии философии в разные эпохи могут выполнять различные философии. В настоящее время керигматическая модель не провозглашается в качестве программы и практически не используется.

Еще одним проявлением зафиксированной нами тенденции можно считать ослабление так называемого “теологического позитивизма”, наиболее ярким и влиятельным вариантом которого можно считать теологические воззрения Карла Барта и некоторых его последователей в реформатской традиции.

В истории теологии в двадцатом столетии при всех содержательных различиях между православной, католической и протес-

тантской теологией, при всех различиях, обусловленных тем, что мы можем назвать аксиоматикой базисного выбора — т. е. выбора конфессиональной принадлежности — обнаруживается значительное сходство в формах мышления. Причину этого следует искать в необходимости размежевания, соответственно опосредования, теологии с “сознанием” эпохи, тематизированном в том числе и в различных светских философиях. Эту параллельность можно видеть в трех крупных “поворотах” теологии: к субъекту; к истории; к обществу.

Все эти повороты, все соответствующие проблемно-тематические области разрабатывались и разрабатываются в теологии с самым активным использованием современных философских построений и средств рассуждения. Все эти разработки так или иначе связаны, на наш взгляд, с поиском путей к, по существу, метафизической теории тринитарной субъективности Бога, призванной одновременно показать Бога как основу всей мирской реальности и как основу человеческой свободы и достоинства.

ГЛАВА ДВЕНАДЦАТАЯ

ЧТО ТАКОЕ ТЕОЛОГИЯ?

В самом общем виде христианскую теологию можно охарактеризовать как попытку христианского сообщества теоретически прояснить и осмыслить свое знание о Боге, мире и человеке. А это знание есть в своей основе и в своих общих контурах то знание, которое дал сам Бог. Другими словами, теология есть прежде всего теоретическое осмысление факта и содержания “богооткровения”, засвидетельствованного в Св. Писании.

1.1. Предметная область христианской теологии — это Бог, его отношение к бытию, миру и человеку, а также “верующее сознание” христианина. В принципе объектом рассмотрения в христианской теологии может становиться любое природно-космическое, социально-историческое или индивидуально-жизненное явление, если оно рассматривается в соотношении с Богом. Это означает прежде всего, что такое явление предстает в тварном статусе, т. е. как явление, или непосредственно сотворенное Богом, или допущенное им к существованию.

Важнейшим конституирующим принципом христианской теологии является признание Иисуса Христа в качестве определяющего свидетельства откровения Бога. Все теологические направления, как в истории, так и современные, исходят из того, что их задача заключается в осмыслении личности и деяния Иисуса Христа как основополагающей данности христианской веры. Другими словами, все направления теологии исходят из откровения Бога в Иисусе Христе. Соответственно всякая христианская теология предполагает определенный минимум исторических высказываний, связанных с Иисусом Христом. В связи с этим

можно утверждать, что базисным условием христианской теологии, именно как христианской, является возможность интерсубъективных, соответственно возможность — при определенных предпосылках — теоретических высказываний о событии богооткровения в Иисусе Христе.

Христианская теология связана с жизнью христианского общества, с его традициями и институтами. Теология есть причастное, или вовлеченное, систематизированное теоретическое размышление о содержании и характере религиозной веры. Основным моментом в данной характеристике является “причастность”. Действительно, участие в вере определяет теологию как особый способ размышления и теоретизирования. Участие в вере определяет не только содержание, но и базисные предпосылки самого рассуждения.

В соответствии с фундаментальными представлениями христианства Бог как безусловно приоритетный предмет теологии есть во многих отношениях возвышенная и непостижимая тайна. Это обстоятельство, однако, совсем не означает исключения разума, рациональности из теологии. Правоммерно, на наш взгляд, говорить о рациональности теологии как об определенной специфической рациональности, находящейся в сложных и многообразных отношениях с тем или иным эпохальным гештальтом рациональности, с теми или иными ее культурными спецификациями.

1.2. Теология христианских конфессий представляет собой весьма плюралистическое образование. Плюралистичность теологии обусловлена целым рядом факторов, важнейшими из которых являются следующие.

Прежде всего сохраняется конфессиональное членение теологии. Экуменические усилия и тенденции нашего времени смягчают и релятивизируют конфессиональные различия, но не снимают их. Ситуация конфессионального “фундаментального выбора” продолжает оказывать влияние на теологическую работу. Концептуальный плюрализм теснейшим образом связан с идейно-научным и мировоззренческим плюрализмом, присущим современному обществу. Разумеется, теологический плюрализм является также отражением социальных позиций и интересов церковью, отдельных церковных группировок, а также отражением, если говорить о запад-

ном мире, ситуации теологии в университетско-академическом мире. Наконец, теологический плюрализм — это многообразие отдельных дисциплин, образующих теологический комплекс христианских конфессий.

Теология христианских конфессий обладает энциклопедической структурой. Это совокупность различных по объекту и методам теологических дисциплин, находящихся в определенных отношениях и образующих определенное структурное единство. В рамках этого единства вычленяется ряд дисциплинарных комплексов. Такие комплексы чаще всего именуются: библейская теология, которая включает круг вспомогательных и вводных дисциплин, а также группы дисциплин, изучающие соответственно Ветхий и Новый завет; историческая теология, которая является церковной историей, подразделяемой на дисциплины в зависимости от эпох, а также историей догматов; систематическая теология, содержащая фундаментал-теологию, догматику, моральную теологию; практическая теология, в составе которой катехитика, религиозная педагогика, пасторальная теология, литургия, гомилетика.

Здесь представлена более или менее устоявшаяся, в каких-то отношениях даже классическая классификация. Разумеется, нередко встречаются те или иные модификации, состоящие в основном либо в иных обозначениях указанных здесь и некоторых других теологических дисциплин, либо в другом соподчинении отдельных дисциплин. Эти модификации связаны главным образом с конфессиональными, региональными и страновыми различиями.

При всех вариациях дисциплинарного членения теологического комплекса, связанных с конфессиональными особенностями и внутриконфессиональными дифференциациями, можно четко вычленить три основных направления теологической работы: экзегетическое и историческое; догматико-систематическое; практическая теология.

Все теологические дисциплины так или иначе используют философию, социальные, гуманитарные, а в некоторых случаях и естественные науки. Экзегетические и исторические дисциплины обращаются главным образом к историко-филологическим и герменевтическим методам. Систематическая теология опирается преимущественно на разнообразные философские построения и методы. В практической теологии находят широкое применение гуманитарные и социальные науки.

1.3. Философско-теоретический инструментарий в той или иной форме применяется практически во всех разделах и компонентах теологического комплекса христианских конфессий. Даже в наиболее “нетеоретичных” дисциплинах используются те или иные компоненты логики, философии языка, самым активным образом применяются подходы и методы философской герменевтики, теории аргументации и т. п.

Тем не менее можно выделить две основные функции философии, соответственно два основных способа использования философии в христианской теологии. Первая функция философии связана с разработкой того, что можно назвать “теоретическим самопониманием теологии”. Вторая функция заключается в причастности философии к разработке центральных положений теологической доктрины. Речь идет главным образом об использовании философии в разработке “догматической проблематики”.

Обе эти функции так или иначе связаны с систематическим разделом теологии, или систематической теологией. Соответственно, с точки зрения темы нашей работы наибольшего внимания заслуживают проблемы, связанные с ролью философии в разработке систематической теологии христианских конфессий, прежде всего в догматическом учении.

В 1600 г. реформатский теолог Б. Кекерманн вводит понятие системы в раннепротестантскую теологию. С начала XVII в. понятие “систематическая теология” служит в основном для обозначения так называемой школьной или академической теологии. При этом с самого начала остаются спорными характер отграничения систематической от библейской теологии, а также сфера ее компетенции.

В сегодняшнем теологическом словоупотреблении понятие “систематическая теология” обозначает, прежде всего, самостоятельную теологическую дисциплину или совокупность нескольких дисциплин, относительно независимую по отношению к экзегезе или библейской теологии, истории церкви и практической теологии. Эта дисциплина возникает в связи с изменениями в понимании науки, в процессе которых и теология внутренне дифференцируется параллельно усиливающейся дифференциации отдельных наук. Само понятие, функции и членение систематической теологии определяются довольно разнообразно. Однако при всех конфессио-

нальных и внутриконфессиональных различиях систематическая теология, особенно современная, решает фундаментал-теологические, догматические задачи, а также разрабатывает теолого-этическую проблематику.

Во всех разделах систематической теологии самым активным образом всегда использовалась философия. Мы сосредоточим внимание на функциях философии по обоснованию теоретических притязаний теологии, а также на основных моментах в использовании философии в качестве содержательных компонентов догматических построений.

Философия чаще всего служила предпочтительным средством рефлексивного обоснования теоретических притязаний теологии, и именно философия всегда была важнейшим содержательным средством реализации теоретико-познавательных притязаний теологии.

Пунктом схождения, некоей общей зоной выделенных основных способов использования философии в рамках догматико-систематической теологии можно считать то обстоятельство, что современные догматические концепции, в первую очередь учения о Боге, включают концептуализацию условий возможности "говoreния" о Боге. Иными словами, теологическое учение о Боге содержит или предполагает рассуждение о собственных основаниях или, по крайней мере, условиях.

Кроме того, значение систематической теологической рефлексии определяется еще и тем, что она образует связующее звено, своеобразный мост между Св. Писанием и традицией, содержания которых являются обязательными для христианского сообщества, и теми вопросами и проблемами, что возникают, исходя из современного состояния культуры.

ГЛАВА ТРИНАДЦАТАЯ

ПРОБЛЕМЫ ТЕОРЕТИЧЕСКОГО ОБОСНОВАНИЯ ТЕОЛОГИИ

Укажем основные причины, в силу которых теология нуждается в теоретическом обосновании. Главная из них заключается в самом понимании Бога в христианстве. Бог есть в конечном счете высшая и непостижимая тайна, соответственно всякое рассуждение о нем, особенно рассуждение, выходящее за пределы того, что дано в священных текстах этой традиции, предстает как нуждающееся в обосновании права на существование.

Другая важнейшая причина состоит в том, что теология притязает быть познанием, причем носящим теоретический характер, а в некоторых своих компонентах — и теоретико-спекулятивный характер. А в соответствии с нормами и стандартами познания, принятыми в европейской культуре, всякое знание обязано так или иначе обосновать свою правомерность.

Далее, потребность теологии в теоретическом самоосмыслении и самообосновании проистекает в последние столетия из положения христианства в мире, основными моментами которого являются отделение церкви от государства, процесс ухода религии в частную сферу и широкий плюрализм идейно-мировоззренческих, в том числе религиозно-мировоззренческих, социальных и политических позиций и установок.

Это означает, в числе прочего, что теология во все большей степени утрачивает свои прежние функции основополагающей и нормоопределяющей духовной и интеллектуально-научной инстанции. Такая ситуация не только побуждает ко все более активному размежеванию с иными культурными силами, но и приводит к

тому, что теология все чаще становится предметом своей собственной рефлексии.

Наконец, теологии, понимающей себя как особый вид теоретического знания, постоянно приходилось и приходится защищаться от обвинений, выдвигаемых самой церковью и религиозными сообществами, которые сводятся в основном к утверждениям о ненужности “научной теологии” и о том, что теология должна служить только целям практической религиозной жизни.

Итак, мы указали наиболее важные причины, в силу которых теология должна постоянно предпринимать усилия по обоснованию своих притязаний на правомерное знание, по обоснованию своего теоретического статуса. А обоснование теоретического статуса теологии — это, в конечном счете, обоснование правомерности ее притязаний на истинность теологических, в первую очередь догматических утверждений.

Обоснование теологией своего теоретического статуса принимает, как правило, одну из двух форм. *Первая* состоит в определении своего отношения к науке, определении отношения своего знания к научному знанию. Теология стремится представить свое знание как *надстоящее по отношению к научному* или как *не противоречащее ему* знание. В любом случае теологическое знание должно предстать как *совместимое* с научным в принципе, совместимое в том или ином виде. Речь идет о совместимости по содержанию. По существу, содержательная совместимость и есть подтверждение теоретического статуса теологии, есть демонстрация по меньшей мере того, что нет инстанции, способной поставить под сомнение этот статус.

Вторая форма заключается в выработке определенного собственного критерия теоретичности и даже научности. Речь идет фактически о *формальном критерии*, который сопрягается не столько с конкретной научной практикой, сколько с представлениями “общего сознания” той или иной эпохи о том, что “реально”, “возможно”, “разумно” или “рационально” и т. п. Научно то, что будучи изложено в теоретической форме, станет понятно и, соответственно, приемлемо для “общего культурного сознания”. Соответствие такому критерию теоретичности и научности полагается в качестве условия универсализации христианской вести, условия ее влияния на культуру и социальную жизнь.

Наше рассмотрение проблем обоснования теоретического статуса теологического рассуждения строится в зависимости от выделенных нами основных форм такого обоснования, осуществляемого самой теологией.

§ 1. ТЕОРЕТИЧЕСКОЕ ОБОСНОВАНИЕ ТЕОЛОГИИ ЧЕРЕЗ ОТНОШЕНИЕ К НАУКЕ

Обратимся сначала к тому, как теология определяла свое отношение к науке. Здесь речь идет, по существу, о первой из выделенных нами форм обоснования теологией своего теоретического статуса.

В истории отношения религии к науке можно выделить два преобладающих образца.

Первый образец связан со стремлением тем или иным способом сочетать, соединить или даже интегрировать теологическое и научное знание, сделать научное знание частью теологического знания. Чаще всего такое стремление выражалось в попытках установления субординационных отношений между теологическим и научным знанием. Результатом подобных попыток должна была стать определенная онтолого-космологическая картина, в которой религиозно-теологическое и собственно научное знание представляли бы в упорядоченном, соответственно, непротиворечивом единстве.

При реализации такого образца отношений между религией и наукой, между теологическим и научным знанием теологическое знание могло предстать как высшее воплощение “научности”. Соответственно, “научность” теологии не могла быть поставлена под сомнение, поскольку *сама теология* задавала стандарты правомерного теоретического знания, т. е. представляла как воплощение научности.

Второй образец отношений между религией и наукой, между теологией и наукой связан с их автономным по отношению друг к другу существованием. И теология, и наука опираются каждая на свою собственную теоретическую аксиоматику, под которой следует понимать исходные теоретические положения, методы,

данные и т. п. И теология, и наука созидают каждая свою картину мира.

Указанные основные образцы отношений между религией и наукой имеют четкую историческую локализацию. Первый образец наиболее яркое воплощение обрел в процессе “христианизации” научного знания в средневековую эпоху, в патристике и в схоластике, а второй образец утвердился в процессе научной революции XVI—XVII вв., начало которой было положено гелиоцентрической космологией Николая Коперника. Становление и утверждение этого образца отношений между религией и наукой, между теологией и наукой стало одним из важнейших компонентов того периода европейской истории, который в современной социально-научной и философской литературе принято называть “эпохой модерна”.

1.1. Становление традиции христианского знания.

Христианство выступило с безоговорочной претензией на уникальную и всеобъемлющую истину. Это отношение к истине определило и отношение христианства к философии. Те или иные философские учения могли войти составной частью в христианскую мысль, лишь подвергнувшись христианизации. Тем более христианство было в состоянии ассимилировать те научные теории и идеи, которые не могли нести ему угрозу.

Такую установку христианство проводило в отношении античной культуры на протяжении всего длительного периода, пока шел живой диалог между ними. Особенно интенсивно этот диалог развертывался между христианством и античной философией. Он оказался довольно плодотворным для христианской мысли, прежде всего христианской теологии, сумевшей принять и усвоить многие идеи античной философии. Аналогичным было и отношение христианства к античной науке. Конкретный характер этого отношения был, так сказать, двойственным. С одной стороны, это была ассимиляция тех или иных идей, а с другой — отрицание или безразличие. Двойственное отношение к науке было обусловлено не только общим подходом христианства к античному культурному наследию, но и его отношением к природе.

В раннехристианскую эпоху сложились два основных варианта этого отношения, которые можно условно назвать “чисто религи-

озным” и “научным”. Первый связан с попытками дать символическое истолкование физических, природных явлений через соотнесение их с содержанием Библии. Вторым заключался в том, чтобы при построении картины мира опираться на античную науку, при этом по возможности христианизировав ее.

1.1.1. Рассмотрим первый из указанных вариантов. Природа выступает здесь как объект совершенно определенного религиозного отношения, трактующего ее как символ, как знак трансцендентной реальности. Она становится “книгой”, таящей божественные смыслы, подлежащие прочтению. В связи с таким пониманием природы наука воспринимается как тщетное любопытство, как суэта мирская, как нечто ненужное. Отцы церкви обращаются не столько к исследованию структуры физического мира самого по себе и к исследованию регулярности законов, определяющих события, сколько к поискам следов Бога в творении. И потому те понятия, которые заимствуются у греческих философов и математиков, при таком подходе теряют свое изначальное значение.

Такое отношение к природе, господствовавшее в Европе вплоть до XII в., было определено в своих основных чертах Аврелием Августином (354—430). Его концепция приучала христианский ум видеть в сотворенном мире божественный след Творца. Для Августина знания о природе могли иметь какую-то ценность главным образом в сфере экзегезы, т. е. истолкования тех мест Библии, где природные объекты использовались для выражения более глубоких истин.

При символическом истолковании каждое явление и процесс природы выступают как средство “религиозной педагогики”, как чувственное запечатление духовных образований. Символический менталитет конституирует собственный объект, наделяет его своим значением и смыслом. Природа вещей предстает не в физической конкретности, а в качестве символа трансцендентной реальности. Символ в пределе разрушает природу и становится на ее место. Это значит, что по отношению к природе возможно использование тех же средств истолкования, что и при толковании священного текста. Подобное понимание природы основывается на представлении о “параллелизме” Писания и творения, параллелизме смыслов Библии и Книги природы. В природе раннесредневеко-

вый символизм находит обширное и благодатное поле деятельности. При чтении Книги природы игра символизации не знает пределов. Все может быть превращено в вязь образов, соотнесенных с судьбой человека. Все может быть превращено в компоненты образного повествования о Боге, которое средствами, отличными от библейского повествования, способно передать божественное научение с большей отчетливостью и ясностью, передать так, что самые возвышенные истины станут доступны даже необразованным.

Наглядным примером может служить сочинение “О природе вещей” Исидора Севильского (570–636). Трактат Исидора развертывает символическое объяснение природного процесса, как бы совпадающее с физическим рассуждением и образующим его связное продолжение: в ритмическом следовании времени, в периодическом чередовании дней, месяцев, лет Исидор прочитывает последовательные моменты плана спасения. Символизм Исидора восходит к созерцанию небесных явлений: Солнце предстает как символ Христа в его божественной и человеческой истории, Луна – как символ церкви, освещаемой Христом-Солнцем, и т. п.

Позднее Рабан Мавр (784–856), выдающийся деятель Каролингского возрождения, создаст обширный трактат “О вселенной”, своего рода энциклопедию природных вещей в их символическом значении, в котором точно так же устанавливается параллелизм смыслов природы и смыслов Библии. Природа и ее различные явления используются всего лишь в качестве примеров, служащих выявлению сакральных смыслов Книги божественного откровения для более ясного их понимания.

Господство символического менталитета означало и определенное отношение к античному научному наследию. По сути, натурфилософские компоненты этого знания становятся ненужными. Существует потребность только в некоторых лингвистических, литературных и исторических сведениях, нужных для процесса символизации природы в соотнесении с содержанием Библии. Господство символического менталитета не могло, поэтому, не сказаться также на складывающейся системе христианского образования на Западе, на характере подготовки служителей церкви.

1.1.2. Новая христианская цивилизация не могла, однако обойтись без научных и технических знаний, единственным источником которых в ту эпоху было античное научное наследие. Но унаследованное научное знание должно было включиться в иной социальный контекст, в иную систему культурно-мировоззренческих норм. Научное знание должно было получить санкцию и функциональное обоснование в рамках христианского мировоззрения, ставновившегося, а затем и ставшего господствующей идеологией средневекового общества.

На латинском Западе начальный процесс ассимиляции научного знания христианской мыслью облегчался некоторыми особенностями, которые оно приобрело в позднеантичную эпоху. К этому времени античная философская и научная мысль уже прошла этап своего наиболее интенсивного развития. Миновал период создания крупнейших метафизических и космологических систем, выработки основных физических воззрений на природу.

Отличие науки поздней античности от греческой науки периода ее расцвета состояло в ее утилитарности, тесной связи с практикой и ремеслом, а также в ее преимущественно энциклопедической или компендиумной форме. Античная научная литература эпохи своей встречи с христианством – это не авторские трактаты, доносящие до читателя целостный мировоззренческо-научный комплекс идей, а энциклопедии и компендиумы, содержащие позитивные сведения из различных областей знания.

Они стали основным средством сохранения античного научного знания о мире. При этом они, разумеется, не могли заменить оригинальных научных текстов, а главное, были не в состоянии воспроизвести дух античного научного исследования природы. Все эти труды не только бедны и скудны в сопоставлении с греческой наукой эпохи ее расцвета, но и сам дух их был более дидактическим, нежели исследовательским, они научали, но не объясняли. Но именно это последнее обстоятельство, столь невыигрышное на первый взгляд, и позволило науке вписаться, сохраниться и развиваться в рамках христианской мысли. Более того, именно этот дидактический дух компилятивной книжной традиции позволил ей стать основой позитивной дисциплинарности христианского знания, основой христианского образования.

Скудость философско-мировоззренческого компонента в компилятивной традиции, могущего быть альтернативным и даже в какой-то мере опасным для христианской мысли, и позволила христианству ассимилировать античную науку в форме компиляций и римских энциклопедий. Формы, которые приняло научное знание, оказались приемлемыми и пригодными формами функционирования знания на первых этапах существования общества эпохи раннего средневековья. На Западе позднеантичная компиляторская деятельность и такая же деятельность ранних христианских писателей образуют своеобразный исторический континуум. Христианство не только ассимилировало компилятивно-энциклопедическую традицию, но активно развивало ее. Компиляции, энциклопедии и комментарии стали основной формой раннесредневековой научной литературы.

Таким образом, в период II–X вв. научная деятельность ориентировалась на усвоение и христианизацию античного наследия. Эта деятельность состояла, главным образом, в написании трактатов, воспроизводящих в упрощенном и неполном виде основы греко-римской учености, а также комментариев к логическим произведениям Аристотеля, “Тимею” Платона и “Введению” Порфирия.

Параллельно осуществлялось создание системы христианского образования, основу которого составлял корпус семи свободных искусств, призванных выполнять пропедевтическую функцию, т. е. предшествовать изучению теологии. Создававшиеся школы, в которых изучались свободные искусства, а также юридические и медицинские школы впоследствии, в XIII в., выросли и преобразовывались в факультеты искусств, медицинские и юридические факультеты университетов. Развитие медицинских и юридических знаний также в первую очередь было связано с миссионерской и социальной деятельностью церкви. Как видим, христианство достаточно интенсивно занималось созданием системы образования.

При этом следует подчеркнуть особое отношение христианства к космологии и астрономии как области научного знания, которая была единственной наукой о природе среди семи свободных искусств. Это особое отношение, во-первых, было обусловлено практическими потребностями в календарном счете, установле-

нии сроков церковных праздников, в том числе Пасхи, унифицированность которых имела важное значение в деле христианизации Европы и консолидации церкви. Поэтому постоянно сохранялась потребность в точном астрономическом и математическом знании. Эта потребность обуславливала обращение к античной астрономической традиции, к системе “компутус”, означавшей календарный счет. Во-вторых, именно астрономия составляла основу картины мира, потребность в которой испытывала и христианская мысль.

Характер взаимодействия христианства с греческой космологией и астрономией обуславливался спецификой библейской космографии и отсутствием в Библии собственно естественнонаучных представлений, в том числе астрономических. Космологическая концепция Библии бедна по своему содержанию. Плоская твердая круглая Земля находится в окружении вод, а над ней твердым шатром раскинут небесный свод, к которому прикреплены светила. Над этим сводом есть еще воды, которые могут проливаться на землю. Трудно назвать подобную схему естественнонаучной картиной мира. Очевидно, что библейская космогония является только прологом и обрамлением бытийной драмы человека, истории его сотворения и взаимоотношений с Творцом.

Скудость библейской космографии, а также отсутствие в Библии каких-либо естественнонаучных идей делали практически невозможным построение на ее основе такой развернутой космологической картины мира, которая могла бы приобрести догматическое значение и одновременно претендовать на статус объяснительного принципа. Это имело, как мы увидим, огромные последствия для всей истории отношений христианства с наукой.

Но интересно отметить, что содержащийся в Библии космографический материал, несмотря на свой незначительный объем и бедное содержание, создает возможности для его достаточно вариативного истолкования. Об этом свидетельствуют уже произведения ранних христианских мыслителей, стремившихся каждый по-своему предельно точно описать устройство мироздания по Библии. Характеризуя христианскую космографию первых веков, В. И. Вернадский писал: “Лактанций и другие ученые теологи выработали свое мировоззрение более или менее правильно тол-

кую места Ветхого Завета, касающиеся Земли... По некоторым из этих воззрений, Земля имеет форму, более или менее круглого диска, в центре которого находится Иерусалим, а кругом океан, за которым царит вечная тьма и покоятся основания небесного свода. Одни, ссылаясь на книгу Иова, думали, что земной диск висит в воздухе; другие, на основании выражений псалмопевца, помещали его среди океана. Мир висит, опираясь на волю — твердыню Божию. К этому диску прикреплен небесный свод — местожительство ангелов и Бога. Косьма и раньше Феодор Мопсуест и его ученики (Севериан) придавали, таким образом, всему миру форму скинии. Выше небесного свода помещалось вместилище вод”¹.

Отсутствие в библейских текстах единообразной космологической картины мира означало и отсутствие однозначного отношения к природе и характера ее интерпретации. Однако ясно, что всякая интерпретация могла осуществляться только в рамках постижения природы как творения, каким его понимала церковь.

Космологические и астрономические взгляды отцов церкви и других современных им христианских писателей являлись результатом попыток приспособить греческую астрономию к текстам Библии. При этом можно говорить о достаточно серьезном знании греческой науки христианскими писателями. Отношение к греческой астрономии в общем и целом воспроизводило отношение раннего христианства к греческому знанию вообще. Астрономическое знание рассматривалось как вторичное и менее ценное, чем знание, которое дает Библия, а порой, если астрономическое знание отличалось от библейского, оно рассматривалось как заведомо ложное.

Одним из первых христианских писателей, обратившихся к разработке проблем христианской космологии, был Климент Римский (I в.). Основу его космологических взглядов, изложенных в комментарии к “Посланию к коринфянам”, составляла идея космоса, сотворенного Богом и управляемого им. Климент подчеркивал, что Солнце, Луна и планеты сотворены и вращаются по кругам, предписанным Богом, Земля же является покоящимся шаром.

Спустя столетие Климент Александрийский (ок. 150—ок. 213), прекрасно знакомый с его астрономической системой, одним из

первых попытался аллегорически проинтерпретировать ее, представив в конце концов в соответствии с библейскими представлениями о мире. Строение космоса аллегорически соотнесено у него со строением скинии. “Семь кругов вокруг Храма” и убранство одеяния жреца рассматривались как имеющие космическое значение. Одежда верховного жреца украшена пятью камнями и двумя карбункулами, олицетворяющими семь планет. В другом месте семь планет олицетворяли семь ступеней спасения.

Аллегорическая интерпретация строения космоса была осуществлена также Оригеном (ок. 185—ок. 254), который ввел в космологию понятие “небесные воды”, опираясь на библейское указание о том, что Бог “отделил воду, которая под твердью, от воды, которая над твердью” (Бытие, 1:7). Это понятие использовалось им для утверждения единства и однородности мира в противовес аристотелевской идее о подлунном мире (мире четырех элементов), и надлунном мире (мире эфира — пятого элемента), качественно отличающихся друг от друга.

У Лактанция (240—320) можно наблюдать снижение интереса к космологической науке греков и ее использованию в теологических целях. Он требовал буквального толкования Библии, утверждал, что земля плоская и, обладая знанием греческой астрономии, тем не менее считал ее идеи и построения бессмысленными и абсурдными.

Василий Великий (329—379) явно отверг аристотелевские идеи о вечности мира и расчлененности его на две области: божественную (вечную надлунную область) и временную (изменчивую подлунную). Обладая знанием греческой астрономии, он тем не менее считал единственно истинной библейскую космологию, которая не оставляла никаких сомнений относительно формы земли. Астрономическое знание он полагал полезным лишь в той мере, в какой оно способствовало благочестию.

Наряду с Климентом Александрийским и Василием Великим среди ранних христианских писателей можно выделить еще одну группу, для которой также было характерно известное пренебрежение научной астрономией греков. Это Севериан, Диодор, Феодор Мопсуестский и Иоанн Златоуст, у которых отсутствует соотнесение с математической астрономией греков.

Севериан (ум. после 408), например, утверждал, что структура мира в точности соответствует библейской истории сотворения мира. Небо, которое Бог создал в первый день, имеет двухуровневую структуру. Над небесами расположены воды. Верхнее небо состоит из огня и лишено материи, подобно тому как ангелы состоят из души и лишены тела. Нижнее же небо состоит из огня и материи. Тепло огня направлено вниз для того, чтобы согреть землю. Небо, которое мы видим, — это нижнее небо, созданное на второй день. Оно имеет форму оболочки, внешняя поверхность которого является кристалльной, замерзшей водой, которая противостоит огненной стихии Солнца, Луны и звезд.

Структуру мира Севериан черпает не только из “Бытия”, но и из “Книги пророка Исаии”. Небо — это не сфера и не полусфера, оно имеет форму скинии. Севериан поэтому считает, что Солнце не восходит и не заходит, а только путешествует ночью над северными частями плоской земли, где скрывается за высокой стеной. Зимой Солнце движется ниже по отношению к земле, чем летом и дольше совершает свое ночное путешествие над северными районами.

Диодор, епископ Тарса (ум. в 394), также основывался в своих космологических построениях прежде всего на Библии. Его взгляды были изложены в утерянной работе “Против фатализма”, которая известна в краткой передаче патриарха Фотия (820–891). В ней он указывал, что мир сотворен из четырех элементов — огня, воды, земли и воздуха. Картина неба также основана на Библии: прежде всего существуют два неба. Верхняя поверхность нижнего неба составляет основание верхнего. Небеса не могут быть сферой, они являются сводом, напоминающим скинию.

Эти идеи Диодора были восприняты его учеником Феодором, епископом Мопсуеста (род. 428), также уподоблявшего небеса скинии и утверждавшего, что светила движимы ангелами.

И Амвросий Медиоланский (339–397) основывал свои космологические взгляды на “Слове Божьем”, хотя и не чуждался некоторых античных физических и астрономических представлений. Так, все в мире состоит из четырех элементов: земли, воды, огня и небесного элемента, который он отождествлял с воздухом. Подобно Василию Великому, Амвросий отождествлял природу небесного и земного огня, полагая, что светила состоят из такого

же огня, какой мы наблюдаем на земле. То же самое относится и к небесным водам, которые проливаются на землю в виде дождя. Для Амвросия небесный свод является сферой, отделяющей небесные воды от земных. Он не мог найти ответа на вопрос о том, каким образом плоская земля остается неподвижной в пространстве.

Амвросий был хорошо знаком с традицией античной астрономии и в своей концепции мира в общем и целом склонялся к девятичленной версии гомоцентрических сфер. Согласно этой версии мир представляет собой механизм девяти сфер: семь сфер, несущих соответствующее число светил, т. е. пять планет, Луну и Солнце; сфера неподвижных звезд, самая внешняя и объемлющая планетные сферы; расположенная стационарно в центре Земля, которая тоже рассматривается как сфера. Эта версия получила благодаря Амвросию широкое распространение в средневековье. Он считал, что небеса совершают равномерное повторяющееся круговое движение относительно Солнца, а остальные планеты обладают кроме прямого еще и попятным движением. Земля является неподвижной сферой, находящейся в центре мира, и при этом является центром гравитации. Амвросий передал христианской культуре не только основные идеи греческой астрономии, но и пифагорейскую концепцию музыкальной гармонии небесных сфер.

Косьма Индикоплов (VI в.), египетский монах, предпринял попытку написания “Христианской топографии Вселенной, основанной на свидетельстве Священного Писания, в котором христианину не должно сомневаться”. Она была направлена против тех христиан, которые следовали воззрениям язычников и утверждали сферичность земли и небес. Его целью было разделение библейских и языческих воззрений на мир и создание на основе Библии христианской космологии.

Косьма был знаком с античной астрономической традицией, но находил ее идеи смехотворными из-за непоследовательности и кажущейся порой нелепости. Примером непоследовательности было для него, например, то, что у Солнца, в отличие от других планет, отсутствует эпицикл. Почему Бог сотворил эпициклы для планет, а для Солнца нет? Нелепостью для Индикоплова было обожествление небесных тел.

Космологические представления Косьмы Индикоплова целиком и полностью основывались на Библии. Строение мира аналогично строению скинии. Земля плоская и окружена со всех сторон океаном. Подобно стенкам скинии землю и океан со всех сторон объемлет небо. Мир имеет такой же полуцилиндрический небесный свод, как и крыша скинии. Этот свод делит мир на две области: верхнюю — обитель Бога, и нижнюю — обиталище ангелов и людей. Нижняя область — это видимый людьми мир, земля, вода, другие элементы, звезды, планеты. Планеты движутся ангелами.

Взгляды Косьмы сходны со взглядами Севериана. Солнце не всходит и не заходит, а путешествует над северными областями Земли ночью. Северная часть Земли значительно приподнята над южной, благодаря чему и создается впечатление, будто Солнце как бы садится за гору. Из этого следует, что Солнце значительно меньше в размерах, чем Земля.

Космологическая концепция Индикоплова является самой грандиозной попыткой построения христианской космологии только на основе Библии, без привлечения античного астрономического знания. Создаваемые в последующие века концепции представляли собой некий симбиоз библейских и античных астрономических представлений.

Специфической особенностью христианской астрономической литературы раннего средневековья на Западе было то, что она находилась под определяющим влиянием платонизма, главным образом диалога Платона “Тимей”, частично переведенным, а также прокомментированным Халкидием. Уже в V в. на этот латинский перевод были написаны еще два комментария — Макробием и Марцианом Капеллой. В этих комментариях обсуждались проблемы античной космологии, прежде всего концепция шарообразности Земли и структура космоса.

Астрономические взгляды Исидора Севильского, которые мы находим в его многотомном труде “О природе вещей”, свидетельствуют и о безусловном проникновении элементов греческой астрономии в систему христианского знания: небо, согласно Исидору, состоит из эфира и является системой семи различных сфер, имеющих общее суточное движение; схема мира воплощается в системе гомоцентрических сфер. Земля находится в центре, ближе всех к

Земле располагается Луна, затем Меркурий, Венера, Солнце, Марс, Юпитер и Сатурн.

Крупным авторитетом в области астрономии был Беда Достопочтенный, обладавший достаточно глубокими научными познаниями. Он имел представление относительно суточного и годичного движений небесных тел, утверждал, что сфера звезд осуществляет годичное вращение вокруг Земли, а планеты, участвуя в этом годичном движении, движутся еще и по эпициклам. Его объяснение фаз Луны и ее затмений в целом было верным. Главное натурфилософское произведение Беды “О природе вещей” основывалось на произведениях Исидора Севильского и “Естественной истории” Плиния, что определяло его общие космологические представления.

Одной из главных заслуг Беды было написание трактата, посвященного проблемам календарного счета, в котором помимо чисто технических проблем вычисления (компутус) он рассматривал и общие проблемы времени, измерения, арифметического вычисления, космологической и исторической хроники, а также некоторые астрономические явления. Но особый интерес Беда проявил к вычислению дат Пасхи.

Со II в. существовало много различных способов вычисления дат Пасхи, в зависимости от которых ее празднование приходилось на разные дни. Начиная с IV в. христианская церковь связала свой годичный цикл праздников с юлианским календарем, а Пасху — с лунно-солнечным календарем, приняв 19-летний метонов цикл, в соответствии с которым 19 солнечных лет составляют приблизительно 235 лунных месяцев.

Это несколько улучшило ситуацию, но и здесь были возможны и действительно существовали самые разные подходы. Поэтому проблема исчисления пасхальных дат оставалась и требовала своего решения. В VI столетии римский монах, папский архивариус Дионисий Малый разработал летосчисление “от рождества Христова”, принятое в 525 г. и западной и восточной церквями. Это значительно способствовало желаемой унификации подхода к вычислению празднования Пасхи.

Беда же, основываясь на достижениях своих предшественников, составил трактат, в котором разработал унифицированную методику определения и дат Пасхи, и календарного счета в целом. Его

трактат оставался основным пособием для календарных вычислений в течение последующих пяти столетий и использовался даже после Григорианской реформы 1582 г.

Итак, Беда Достопочтенный был, пожалуй, авторитетнейшим средневековым христианским энциклопедистом, создавшим по своему стройный и последовательный вариант христианского мировоззрения. В общем и целом можно сказать, что астрономические знания Беды, касающиеся движения планет, знаков зодиака, размеров Луны и Солнца, их движений, а также признание движения планет как обусловленного “естественными причинами” свидетельствовали о том, что в области астрономического знания он достиг если не уровня Птолемея, то по крайней мере уровня поздних пифагорейцев. При папе Сильвестре II на рубеже X–XI вв. космология Беды Достопочтенного получила официальное признание церкви. Вообще, начиная с VIII в., идея о шарообразной форме Земли уже не ставилась под сомнение; за нее стоял авторитет Беды. Влияние его космографии сохранялось вплоть до ознакомления латинского христианского Запада с аристотелевско-птолемеевской космологической системой.

1.1.3. Как видим, взаимодействие христианства и астрономии на средневековом латинском Западе, обусловленное прежде всего необходимостью создания христианской космологической картины мира, отсутствовавшей в Библии, а также практическими потребностями установления календарного счета, не привело к созданию унифицированной системы астрономических представлений. Было предложено множество построений и космологических схем, в рамках которых переплетались, порой самым фантастическим образом, понятия математической греческой астрономии, платонические, неоплатонические и пифагорейские философские идеи с базисными христианскими представлениями. Такая нерасчлененность традиции математической астрономии и философских космологических учений является характерной чертой астрономии эпохи раннего христианства.

Высшей точкой расцвета астрономической науки рассматриваемого периода можно считать творчество Беды Достопочтенного, а главным итогом — ассимиляцию основных представлений греческой космологии и астрономии, прежде всего идеи шарообраз-

ности Земли и кругового движения небесных светил в рамках христианского мировоззрения.

Итак, оформление религиозно-символического интерпретационного подхода к природе; усилия, направленные на сохранение античного философско-научного наследия, и ограниченные попытки приумножить унаследованное знание — вот главные приметы процесса христианизации науки в период II–X веков.

1.2. “Золотой век” схоластики.

XIII век является эпохой расцвета европейской схоластики. Историки часто называют его поэтому “золотым веком схоластики”. Его характерной приметой является возникновение разнообразных идейных течений, каждое из которых получает довольно многообразные способы выражения. Они находятся в состоянии постоянного противоборства.

Именно в XIII в. начинают в полной мере осознаваться различия между теологией, философией и науками, становящиеся предметом рассуждений и дискуссий. Обратимся к рассмотрению того, как в схоластике поры ее расцвета представлялись отношения между теологией, философией и науками.

Целый ряд теологов стремится обосновать методы “священной науки” и уточнить ее отношения с философией как относительно автономной дисциплиной. Альберт Великий, Фома Аквинский, Сигер Брабантский и многие другие, в основном те, кто придерживался той или иной разновидности аристотелизма, прилагали значительные усилия к обоснованию самостоятельности и своеобразия философии. Роберт Гроссетест, тот же Альберт Великий, Роджер Бэкон и некоторые другие утверждали своеобразие методов отдельных наук. Если учесть, что своеобразие объектов отдельных наук фактически признавалось всегда, то утверждение своеобразия методов этих наук создавало необходимые условия для их автономизации в будущем.

Расцвет схоластики в XIII в. был во многом связан с появлением на латинском Западе огромного массива античной, арабско-исламской и еврейской литературы, а также с возникновением значительного числа новых университетов.

Ознакомление с новой литературой, начавшееся в XII в., в XIII в. расширяется и углубляется. Завершалась впечатляющая своим размахом и интенсивностью переводческая деятельность,

благодаря которой стали возможными повторная встреча с античным наследием, а также приобщение к достижениям арабо-исламской и еврейской философии и науки. Особенное историческое значение имело то обстоятельство, что в общем потоке новой литературы содержались и те произведения Аристотеля, с которыми латинский Запад прежде не был знаком. Теперь перед ним предстала практически вся аристотелевская философия. В дополнение к уже известной в основном логике Аристотеля теологи и философы получили возможность узнать натурфилософские и метафизические воззрения великого греческого философа. Знакомство с целостным аристотелевским наследием и вообще с огромной массой новой литературы имело особую важность для натурфилософии.

Успеху аристотелизма на Западе способствовало то обстоятельство, что в патристической августианианской традиции отсутствовало целостное и разработанное учение о космическом порядке, о законах и причинах, способных объяснить явления природы. В таких условиях произведения Аристотеля представляли как окончательное “научное” объяснение физического универсума. “Перед лицом впечатляющего ансамбля аристотелевских произведений, посвященных изучению космоса, — пишет в связи с этим Фернанд ван Стеенберген, — образованный человек XIII в. должен был чувствовать своего рода оцепенение. Это было творчество небывалого гения, который сумел распространить свое знание на все области реального и которому удалось научно разрешить, и как казалось навсегда, почти все загадки Вселенной”².

Читая Аристотеля и Аверроэса, многие убеждались в том, что способ мышления этих философов о природе мира и человека находился в полном согласии с человеческим разумом, даже если противоречил истинам веры. Произведения Аристотеля, арабские комментарии к ним и другие естественнонаучные произведения способствовали изменению взглядов на природу.

Полное ознакомление с натурфилософскими и метафизическими воззрениями Аристотеля и введение в литературный оборот значительного числа разнообразных нехристианских комментариев к произведениям Аристотеля, а также многих других философско-научных источников, не во всем соответствовавших нормам христианского мировоззрения, послужило причиной серьезного идей-

ного кризиса, явившегося одним из ключевых моментов интеллектуальной истории латинского Запада в XIII в. Включение в интеллектуальную и духовную жизнь латинского Запада огромного массива нового культурного материала означало, что церкви предстояло каким-то образом освоить этот материал — отбросить инородные компоненты, ассимилировать все пригодное содержание и сделать его составной частью духовно-интеллектуального оснащения церкви. Для церкви решение этой задачи было жизненно важным.

Поначалу церковь прибегала к средствам институционального контроля. Именно с помощью таких средств она стремилась на первых порах сдерживать процесс распространения аристотелизма и придать ему определенную направленность. В 1210 г. в Париже было запрещено читать и использовать для обучения натурфилософские произведения Аристотеля. В 1215 г. папский легат распространил этот запрет на метафизику. Но логика и этика не подпадали под этот запрет. В 1231 г. Рим отдает распоряжение о создании комиссии теологов, призванной подвергнуть аристотелизм чистке. Эта акция, однако, особого успеха не имела.

Несмотря на все усилия, церковь не смогла воспрепятствовать тому, чтобы весь аристотелевский корпус вошел в теоретический обиход. Уже в 1255 г. все произведения Аристотеля включаются в учебные программы факультета свободных искусств Парижского университета. Все более интенсивно аристотелизм проникает и в программы теологического факультета. Таким образом, в середине XIII в. аристотелизм в его целостности стал основным фактором идейной жизни. Именно латинской, аристотелизм с середины этого века в основном определяет судьбы теологии, философии и науки.

1.2.1. Небывалое расширение круга философских и научных источников создавало возможности и для реорганизации системы образования. Прежняя система образования не могла обеспечить условий для освоения такого объема знания.

XIII в. нередко называют “веком университетов”. Действительно, как раз в это время окончательно устанавливается эта форма высшего образования. Университетам суждено было стать на многие столетия не только основной формой высшего образования, но

и главными научно-исследовательскими центрами, средоточием идейно-теоретической деятельности.

Появление университетов знаменовало крупные и серьезные изменения в интеллектуальной и духовной жизни Европы. Содержание, характер и цели обучения в них означали, прежде всего, отход от монастырской культуры.

Университеты, как правило, включали четыре факультета: свободных искусств, медицинский, юридический и теологический. Такова была структура Парижского университета, и ее воспроизводили другие университеты. Программа обучения на нетеологических факультетах предполагала определенную дистанцию по отношению к религиозной мысли. Кроме того, университеты в целом и эти факультеты обладали известной административной и правовой автономией.

Однако ни в коем случае не следует преувеличивать степень независимости университетов от церкви. Церковные власти осуществляли жесткий институциональный и идейный контроль над деятельностью университетов. Они постоянно находились в поле внимания самого папы. Зачастую он непосредственно вмешивался в жизнь университетов, в первую очередь Парижского, игравшего особую роль в ту эпоху. Многие важные решения университетских властей должны были получать понтификальную санкцию.

Появление университетов имело значительные последствия для церкви в немаловажном для нее отношении. Дело в том, что университеты стали центрами подготовки церковной элиты. На теологических факультетах преподавали самые способные и образованные теологи. Неудивительно, что именно здесь осуществлялась разработка доктринальной линии церкви. Университетские теологи занимали ключевые позиции в церковной иерархии. Все это безусловно предполагало ослабление роли монастырей, монастырской культуры.

То, что теология стала университетской, в значительной степени повлияло на изменение представлений о ее характере и функциях и на изменение ее статуса. Уже сам факт толкования теологами божественного откровения предполагал рассуждения о его содержании и соответственно определенную интеллектуализацию и рационализацию теологии. Действительно, университетские теологи стре-

мились как можно шире использовать средства рационального рассуждения в целях истолкования веры, представить теологию в качестве науки. В итоге все более утверждалось представление о “теологической науке”.

Разумеется, и до появления университетов в школах интерпретировали Св. Писание, давали какие-то философские и научные познания. В общем университеты не были чем-то принципиально новым в области образования в сопоставлении со школами. Скорее следует говорить о плавной исторической преемственности. Они и возникали чаще всего на основе школ. Так, образование Парижского университета произошло на основе объединения школ Парижа. Эти школы в XII в. добились значительных успехов как в организации учебного процесса, так и в систематизации теологического знания. Неудивительно поэтому, что сложившийся теологический факультет Парижского университета сразу приобрел значительное влияние.

Рационализация университетской теологии не могла не иметь последствий и для научного знания. Установка на то, чтобы дать — в пределах, допускаемых церковью, — рациональное обоснование вере, обуславливала высокую оценку роли разума. А это, по сути дела, санкционировало интеллектуальное любопытство и стремление к рациональному рассуждению и вне сферы собственно теологии.

Парижский университет стал тем местом, где развернулись основные идейные битвы той эпохи. В течение нескольких столетий этот университет был главным центром интеллектуальной жизни Европы. Парижский университет был “научной” метрополией христианского мира и “научной столицей Европы”. Основная причина такой роли Парижского университета заключалась в стремлении руководства церкви сделать его средоточием христианского просвещения и учености. Немаловажным было и то, что Парижский университет воспринимался как наследник славы французских школ предшествующих веков, где учителями были такие выдающиеся мыслители, как Абельяр, Петр Ломбардский, Жильбер из Порре и многие другие.

Обучение в университетах было довольно длительным. Студент Парижского университета, к примеру, должен был сначала пройти обучение на факультете свободных искусств, а затем мог

приступить к занятиям на одном из трех остальных факультетов — юридическом, медицинском или теологическом. Тот, кто хотел стать магистром теологии к 34 годам, а это был самый ранний возможный срок, тот должен был начать обучение свободным искусствам в возрасте 12 лет. В 18 лет он получал первое академическое звание бакалавра свободных искусств. Это открывало путь на теологический факультет, где после восьми лет обучения он мог приобрести звание бакалавра теологии. Затем бакалавр теологии под руководством магистра два года должен был заниматься комментированием Св. Писания и два года комментированием “сентенций” — свода собственно теологического знания, после чего он становился “полным бакалавром”. Затем в течение четырех лет он должен был принимать участие в различных академических диспутах и произносить проповеди. Наконец, по завершении всего этого цикла давалось разрешение на самостоятельное чтение лекций, и бакалавр становился магистром теологии. Такая многоступенчатая и сложная система обучения позволяла получать солидную подготовку. Не в последнюю очередь благодаря такой подготовке схоластика XIII в. могла достичь высочайшего расцвета. Таким образом, уже сама организация системы образования свидетельствует о соответствующем иерархическом порядке академических дисциплин, призванном обеспечить главенствующее положение теологии.

Другим крупнейшим университетским центром стал Оксфорд. Оксфордский университет в меньшей степени, чем Парижский был подчинен непосредственному контролю со стороны церковных властей. Этому способствовали относительная изолированность Британских островов, характер королевской власти и ряд других факторов. Следует отметить и то, что в Оксфорде теологический факультет в общем не стремился ограничивать философскую и научную инициативу представителей факультета искусств.

В философии оксфордцы придерживались преимущественно платоническо-августинианской ориентации. Приверженность этой линии сочеталась с огромным интересом к математическим и естественным наукам. В Оксфорде стремились максимально использовать новый философский и научный материал. Здесь культивировалось изучение древнегреческого и арабского языков, и не случайно среди первых переводчиков греческой и арабской лите-

ратуры часто встречаются имена представителей Оксфордского университета.

Несмотря на преимущественно платоническо-августинианскую ориентацию, оксфордцы проявляли значительный интерес к Аристотелю и с самого начала XIII в. тщательно изучали естественнонаучные произведения Аристотеля и его “Метафизику”. В Парижском же университете запреты на эти произведения соблюдались довольно строго. Не надо, однако, думать, что значительный интерес оксфордцев к наукам означал ослабление религиозных устремлений и интересов. Для Оксфордского университета той поры характерна чрезвычайно интенсивная религиозная жизнь. Иначе и быть не могло при преобладании здесь францисканцев.

Особую роль в деятельности университетов, прежде всего Парижского, играли новые религиозные ордена доминиканцев и францисканцев. Эти ордена были призваны решать задачи, справиться с которыми не всегда были в состоянии церковники, воспитанные в традиционном духе. Монахи с их мистико-аскетической жизнью в стенах монастырей не были пригодны для осуществления целей, обусловленных новой исторической ситуацией.

Обращение новых орденов к теоретической деятельности и их включение в университетскую жизнь были продиктованы потребностью церкви в преодолении кризисной ситуации, возникшей в связи с проникновением на латинский Запад нехристианской литературы и распространением воззрений некоторых еретических сект. Представители новых орденов быстро завоевали главенствующие позиции в бурной и разнообразной идейной жизни XIII в. С их деятельностью связано также оформление основных теологических и философских течений.

1.2.2. Существуют различные классификации идейных, в том числе философских течений в XIII в. Одни исследователи полагают, что основными философскими течениями этого периода были аристотелизм, августинизм и неоплатонизм, другие утверждают наличие августинизма, неоплатонизма, аверроистского аристотелизма и томизма; третьи говорят о неортодоксальном аристотелизме, томизме и неоавгустинизме и т. п. Из этих классификаций видна ключевая роль аристотелизма в философии и теологии “золотого

века” схоластики. Отличные от аристотелизма течения при этом заимствуют те или иные его компоненты. Более того, оформление и развитие этих течений осуществляется в основном через соотношение с аристотелизмом, поскольку он стимулирует идейную борьбу, побуждает своих противников актуализировать все ресурсы иных философских традиций. И хотя представляется чрезмерным утверждение о том, что XIII в. является “веком аристотелизма”, доля истины в таком утверждении, несомненно, есть.

Ключевая роль аристотелизма в идейной жизни XIII в. неизбежно предполагала постановку вопроса о роли “естественного знания”, т. е. прежде всего “естественного” философского знания, а также отдельных наук, поскольку аристотелизм представлял собой целостную систему философских и научных дисциплин. Соответственно, любые попытки серьезного размежевания с аристотелизмом предполагали обязательное решение проблем соотношения теологии и философии, а также теологии и отдельных наук.

Проблема отношения естественного, т. е. философско-научного, и теологического знания приобрела поэтому особую остроту. От решения ее зависело и преодоление идейного кризиса, о котором было сказано выше.

Философские и научные идеи и представления надо было согласовать каким-то образом с содержанием вероучения. Предстояло найти пути предотвращения назревавшего идейного раскола в христианском мире. Речь шла, по существу, о том, *чтобы найти способы воспроизвести образец христианизации философско-научного знания в новых условиях, т. е. показать его совместимость с уже наличным знанием, прежде всего теологическим. Это и означало бы подтверждение научного статуса теологии.*

Существовало несколько основных вариантов решения этой задачи. Один заключался в стремлении воспроизвести традиционный способ отношения теологии и научного знания, а именно, полностью и без остатка сделать всякое знание по существу теологическим. Этот вариант наиболее полно представлен в творчестве Джованни Фиданцы, получившего прозвище Бонавентура.

Противоположным является вариант Сигера Брабантского, сделавшего радикальные выводы относительно различия между теологическим и естественным знанием.

Своего рода промежуточными можно считать позиции двух доминиканцев — Альберта Великого и Фомы Аквинского. Они признают различие между теологическим и философско-научным знанием, утверждают правомерность относительной автономии последнего, но при этом ищут способы однозначно подчинить его теологии.

Бонавентура (1221—1274) полагал, что только вера, только абсолютная достоверность божественного откровения могут служить надежными основаниями истинного познания. А цель философии заключается в усилении и углублении любви к Богу. Природа в его системе предстает как чувственное облачение сокрытых истин, открывающихся разуму, просветленному божественным откровением. Всякое естественное познание само по себе, соответственно, обесценивается.

В свете таких воззрений неудивительно, что Бонавентура выдвинул требование полного возведения всех искусств и наук к теологии. Примечательно в этом отношении название одного из его произведений — “О возведении искусств к теологии”. Программа Бонавентуры в области отношений теологии, философии и наук — это программа того, что можно назвать “*теологическим интегрализмом*”.

Философия Сигера Брабантского (1235—1282) при определении отношения между теологическим и философско-научным знанием является прямо противоположной творчеству Бонавентуры. Он и его приверженцы отстаивали полную автономию философско-научного знания по отношению к теологии.

Поскольку все теологические и философские воззрения в XIII в., особенно во второй половине, лучше всего определяются через отношение к аристотелизму, то можно сказать, что философия Сигера Брабантского — это радикальный аристотелизм, отличающийся от всяких разновидностей “христианского аристотелизма”. В силу близости воззрений Сигера Брабантского и Аверроэса, философия первого и его последователей часто, особенно прежними историками, называлась “латинским аверроизмом”.

Огромную роль в разрешении идейного кризиса, обусловленного знакомством с “языческой” литературой, сыграл Альберт фон Больштедт (ок. 1193—1280), прозванный впоследствии Альбертом Великим. Он указал основные пути преодоления этого кри-

зиса. Ратуя за всемерное распространение аристотелизма, он считал, что аристотелизм при этом должен был подвергнуться определенной обработке, которая заключалась в критике и устранении тех “заблуждений”, которые делали его неприемлемым и опасным для христианства. Другими словами, аристотелизм должен был подвергнуться “христианизации” и в таком виде стать составной частью христианской мысли.

В широком использовании разнообразных философских источников ярко проявляется энциклопедизм творчества Альберта фон Больштедта. Подобный энциклопедизм проявляется и в его научных занятиях. Сфера его научных интересов охватывала минералогию, ботанику, зоологию, географию, астрономию, физику, химию, медицину. Эта сфера была столь широка, что он заслужил звание “универсального доктора”. Особенно заметными являются заслуги Альберта Великого в области биологии. Он был наиболее крупным ботаником и зоологом со времен Аристотеля и Теофраста. Мы вправе сделать вывод о том, что Альберт Великий был не только теологом и философом, но и ученым, исследователем природы.

В сфере истории отношений науки и религии особое значение имело то обстоятельство, что Альберт Великий фактически первым ввел разделение теологии, философии и науки. И теология, и философия, и науки, по его утверждению, обладают своей собственной предметной сферой, своими собственными методами и своими авторитетами. Эти воззрения Альберта Великого являют собой отход от прежних представлений, в соответствии с которыми науки имеют смысл только как нечто служебное по отношению к теологии.

Следует, однако, подчеркнуть, что разделение сфер теологии, философии и наук, предложенное Альбертом Великим, — это разделение в рамках единого христианского знания. Истины веры неоспоримы для него. Альберт Великий не колеблясь осуждает и отвергает как заблуждения те воззрения Аристотеля и других языческих философов, которые противоречат христианскому учению. Для доминиканца Альберта Великого немислима и полная мировоззренческая автономизация отдельных наук.

Различение теологии, философии и наук, проведенное Альбертом Великим, утверждается и в творчестве Фомы Ак-

винского (1224—1274) — одного из наиболее выдающихся представителей средневековой схоластики. Томизму суждено было стать на многие века официальным философским учением Римской католической церкви.

Человеческий разум, согласно Фоме, имеет право на собственную сферу исследований, относительно независимую от теологии. Философия обладает своими методами, определяемыми “светом естественного разума”, его возможностями, а также данными опыта. Теология, которая исходит из содержания Св. Писания и учения церкви, не должна вмешиваться в область философских исследований.

Относительной самостоятельностью, согласно Фоме Аквинскому, обладают и отдельные научные дисциплины. И он при этом не ограничивается лишь общим тезисом, а подтверждает его своей собственной научной практикой. Но Фома Аквинский вовсе не выступает за действительную автономию научных дисциплин. Науки ни в коем случае не должны покидать лоно христианского знания.

Все описанные выше варианты отношений между теологией, философией и науками оформились в Парижском университете под более или менее сильным влиянием аристотелизма.

В Оксфорде воздействие аристотелизма было не столь сильным, хотя аристотелизм и здесь пустил прочные корни. Здесь преобладала платоническо-августинианская традиция в сочетании с интересом к математическим и естественным наукам.

Но несмотря на преобладание платоническо-августинианской традиции, оксфордцы в общем тяготели к тому, чтобы разделять религиозно-теологическую и философско-научную сферы. Термин “опыт”, бывший здесь в ходу, обозначал и отношение теолога к Богу, и отношение ученого к природе. Сфера физического познания, развертывавшегося в соответствии со строгими математическими законами, отделялась от сферы религиозного опыта и мистической устремленности к Богу. Научная ориентация на опыт и использование математики, а также культивирование сферы внутреннего религиозного опыта — вот две основные характеристики оксфордской философии эпохи зрелой и поздней схоластики от Роберта Гроссетеста и Роджера Бэкона до Дунса Скота и Уильяма Оккама.

В своих научных исследованиях оксфордцы самым широким образом использовали новые философские и научные источники, ставшие доступными в XIII в. Так, знаменитая космологическая теория Роберта Гроссетеста, которого в определенном смысле можно считать зачинателем оксфордской научной традиции, вряд ли была бы возможна без знания арабской философии, работ арабов в области оптики и перспективы.

Роберт Гроссетест (ок. 1170–1253) оказал огромное воздействие на интеллектуальную атмосферу Оксфордского университета. Изучение классических языков, интерес к лингвистическим исследованиям, логике и математике — эти области научных интересов Гроссетеста во многом определили и общую ориентацию университета.

По сложившемуся в истории науки мнению, Гроссетеста можно считать одним из основоположников научного метода. Действительно, он стремился, говоря современным языком, к разработке методологической проблематики науки. Он много занимался и непосредственными научными исследованиями. Наука, по Гроссетесту, должна пользоваться и индуктивными и дедуктивными методами. Индукция позволяет на основе имеющихся наблюдений установить законы, по которым существуют и действуют вещи в соответствии с их формами, т. е. с их природой. Законы, таким образом, объясняют вещи и позволяют делать относительно них определенные выводы. Однако установление причин вещей в науке о природе будет всегда неполным, поскольку мы не знаем всех фактов и не можем рассматривать все объяснения, которые можно было бы сделать на основе неизвестных фактов.

Недостоверность познания, проистекающая из ограниченности человека, может быть исправлена посредством божественного вмешательства. Если душа освободится от отягчающего воздействия тела, то с помощью божественного озарения ей станет доступным знание вещей в свете их идей. Законы, управляющие вещами, суть отражения идей, существующих в божественном уме. А необходимость чувственного познания, наблюдения, даже эксперимента связана только с тем, что в нашем земном существовании нам недоступна совершенная истина, заключающаяся в соответствии идее в божественном уме.

Математика гораздо достовернее естествознания и метафизики, но и она в силу ограниченности способностей человека не дает абсолютно достоверного знания. Тем не менее познание природы должно опираться на математику.

Космология Гроссетеста, в отличие от его методологических рассуждений, не оказала сколько-нибудь заметного воздействия на развитие науки. Однако в XIII столетии его космологическая концепция, базировавшаяся на его теории света, имела широкий резонанс.

Роджер Бэкон (ок. 1214–1294) — еще один выдающийся представитель Оксфордского университета (он преподавал и в Парижском университете) вошел в историю как энтузиаст науки, страстный пропагандист ее возможностей, ее преобразовательной силы. Он предугадал некоторые научно-технические достижения грядущего. Бэкон превозносил мощь разума, ратовал за обращение к опыту. Он, по-видимому, первым употребил понятие “опытная наука”. Однако он никогда не выходил за пределы христианской ортодоксии, и все его высказывания, даже самые смелые, следует понимать в контексте его религиозного миро-созерцания.

В своих рассуждениях о характере отношений между теологией, философией и науками Бэкон не нарушает традицию, сложившуюся в предшествующие столетия. Теологию Бэкон, вслед за Августином, понимает как универсальную науку, как всеобщую мудрость, охватывающую все знание, необходимое для правильного и глубокого постижения Св. Писания, а также для правильной ориентации в жизненных делах. Философия должна подчиняться и служить теологии, хотя у нее есть своя правомерная ограниченная сфера деятельности.

Науки при всех приносимых ими материальных благах и преиму-ществах должны все же в первую очередь служить религиозным и моральным целям. Соответственно, и науки, как и философия, должны стать служанками теологии как универсальной науки, истолковывающей мудрость божественного откровения. Трудно с полной определенностью сказать, считал ли Бэкон необходимым, чтобы все виды светского знания растворились во всеединстве теологии, или стремился только к строгому соблюдению соответствующей субординации. В любом случае речь может идти о традици-

онном, унаследованном от раннего средневековья образце отношений теологии, философии и наук.

1.3. Коперниканская революция.

XVI век является временем оформления нового образца отношений между религией и наукой, между теологией и наукой. Событием, ознаменовавшим начало этого процесса, явился выход в 1543 г. книги Николая Коперника (1473–1543) “О вращении небесных сфер”. Астрономия Н. Коперника означала отказ от птолемеевско-аристотелевской картины мира, лежащей в основе средневекового мировоззрения и науки, дистанцирование от христианско-теологического комплекса идей, связавшего себя с аристотелевско-птолемеевской космологией и астрономией.

Коперниканская астрономия влекла за собой появление совершенно новой картины мира, а также заявку со стороны науки на свою автономию и право судить о мире самостоятельно, независимо от теологических положений. На заре истории Нового времени формируется новый образец отношений религии и науки.

1.3.1. Чтобы понять суть и значение мировоззренческой революции, осуществленной Коперником, напомним на примере астрономии, с чем пришла христианизированная наука к XVI в.* В астрономии отсутствовала единая систематическая теория. С одной стороны, существовала концепция мира как системы гомоцентрических сфер Аристотеля, которая не “спасала явления”, т. е. не описывала наблюдаемые движения светил и не объясняла нерегулярности в их движениях, но была обоснована общепринятой физикой, метафизикой и теологией. С другой стороны, была система мира Птолемея, которая “спасала явления”, описывала и объясняла все наблюдаемые нерегулярности, однако противоречила не только системе гомоцентрических сфер, служившей в качестве общепринятой картины мира, но и тем метафизическим постулатам, которые лежали в ее основе.

Теория гомоцентрических сфер Аристотеля – космологическая система мира, разработанная Аристотелем на основе и в соответствии с базисными постулатами его физической теории. Такими

* Более подробно об этом см.: Ю. А. Кимелев, Н. Л. Полякова. Наука и религия: историко-культурный очерк. – М.: Наука, 1988.

постулатами были концепция естественного места (для земли – в центре мира) и естественного движения, а также постулат пяти, иерархически расположенных элементов (земля – в центре, далее – вода, воздух, огонь и на периферии – эфир). Эти три постулата и определили тезис о центральном и неподвижном положении Земли, находящейся в центре мира как в своем естественном месте.

Еще два положения физической теории Аристотеля определили количество сфер и их порядок в космологии – это отрицание пустоты и утверждение о том, что движение возможно только через взаимодействие, благодаря которому движутся сферы с прикрепленными к ним светилами, а также положение о независимости движения каждого отдельного светила. Последнее положение является чрезвычайно важным, поскольку установление любого приоритета приведет к вычленению дополнительного (помимо Земли) центра.

В результате теоретической реализации этих положений система мира Аристотеля выглядит следующим образом. Центром всех сфер является неподвижная Земля. Вокруг нее располагаются вложенные друг в друга сферы. Их порядок тот же, что и у Евдокса и Каллиппа: над Землей идут сферы Луны, Солнца, Меркурия, Венеры, Марса, Юпитера, Сатурна и, наконец, сфера неподвижных звезд. Между системами сфер Сатурна и Юпитера, Юпитера и Марса Аристотель помещает по 3 компенсирующие сферы и по 4 сферы между каждыми другими системами сфер светил. Таким образом, в целом число различных сфер достигает 55.

Система мира Птолемея явилась результатом последовательной реализации принципа “спасения явлений”, а не физической теории Аристотеля.

Греческая астрономия базировалась на представлении о *божественной природе* небесных светил, а также на представлении о том, что только круговое равномерное движение может быть адекватно ей. Стремление представить наблюдаемые движения небесных светил как равномерные круговые движения божественных существ, собственно, и составляет содержание истории астрономии вплоть до Коперника.

Основным средством осуществления этого устремления греческой астрономии стал так называемый “принцип спасения явле-

ний”. В наиболее полной форме этот принцип был реконструирован известным французским историком науки Пьером Дюгемом, который, ссылаясь на Симпликия, воспроизводит его следующим образом: “Наблюдательная астрономия показывает, что некоторые светила движутся в небе по необыкновенно сложным траекториям, из-за чего непосвященные и дали этим божественным существам святотатственные названия “блуждающих светил”. Но эти изменчивые и сложные движения — лишь видимость, под которой скрыта неизменная сущность, являющаяся ее основой. Эту неизменную сущность мы можем познать лишь с помощью геометрического метода, т. е. обнаружить истинные движения должна математика. В поисках истинных движений она должна руководствоваться двумя моментами: во-первых, они должны быть круговыми, совершающимися всегда в одном и том же направлении и с неизменной скоростью; во-вторых, истинные движения в совокупности должны воспроизводить внешнее движение, описываемое наблюдательной астрономией, т. е. в них должна воспроизводиться видимость”³. Греческие астрономы исходили из некоторого числа заданных извне идей и в соответствии с ними строили, дополняли и уточняли некоторую гипотетическую математическую модель до тех пор, пока она не оказывалась способной удовлетворительно “спасти” наблюдаемые явления.

Таким образом, главными составными частями принципа “спасения явлений” выступают: заданная извне аксиома равномерного кругового движения; различие между являющимся, т. е. наблюдаемым, и истинным движением; истолкование кажущегося движения как являющегося истинного движения; рассмотрение результирующей космологической схемы как описательной гипотетической модели.

Отметим, что в таком разработанном виде принцип “спасения явлений” сформировался в результате долгого исторического развития от Анаксимандра до Прокла и был транслирован в средневековую и нововременную европейскую науку.

Птолемеем на основе этого принципа была создана астрономическая система, просуществовавшая вплоть до Коперника. Согласно этой системе вокруг неподвижно покоящейся Земли происходит вращение светил, причем все они, за исключением Солнца, движутся по эпициклам и деферентам, являющимся экс-

центрами. Солнце, единственное из всех, движется только по эксцентру.

Эта система, равной которой не было на протяжении более тысячи лет, прекрасно спасала явления, однако противоречила своим же собственным метафизическим принципам: во-первых, аксиоме равномерного кругового движения, поскольку введение экванта было безусловно искусственным и компромиссным решением проблемы, по крайней мере, с физической точки зрения: и, во-вторых, эпицикло-эксцентрическое строение мира со множеством различных центров вращений нарушало геоцентрический принцип Аристотеля, допускавший один единый центр для всех движений. Оба эти противоречия коренились в изначальном противоречии между принципом спасения явлений и теорией гомоцентрических сфер, составляющей основу картины мира и обосновывающейся физикой Аристотеля, которая в то время была общепринятой.

Главное достоинство аристотелевской физики заключалось в том, что она хорошо согласовывалась с опытом, во всяком случае, с опытом здравого смысла и чувственного восприятия. Опыт здравого смысла утверждал геоцентризм, однако программа математической астрономии, выстраивавшаяся на принципе спасения явлений, никак ему не соответствовала, что не замедлило сказаться в противоречии теории эпициклов-эксцентров и теории гомоцентрических сфер.

Птолемей ставит задачу примирить систему гомоцентрических сфер со своей системой эпициклов-эксцентров, которую пытается осуществить в трактате “Планетарные гипотезы”.

Птолемей предлагает свою космологическую систему, следуя Аристотелю, однако видоизменяет его концепцию. Если в “Синтаксисе” Птолемей заявляет, что нет твердого критерия относительно порядка планет, помещая при этом Венеру и Меркурий ниже Солнца, а остальные — выше, то в “Планетарных гипотезах” он повторяет аристотелевский порядок и утверждает, что каждая планета имеет одно естественное движение и другое — насильственное. Насильственное движение — это движение с востока на запад в унисон с универсальным суточным движением. Он следует Аристотелю в том, что суточное вращение самой внешней сферы — сферы звезд — является необходимым благодаря непрекра-

щающимся усилиям Неподвижного Двигателя, находящегося за этой сферой.

Вся остальная аристотелевская мировая механика отбрасывается Птолемеем, и он даже высказывает сомнение в том, что в природе существует что-либо, что имеет смысл, не будучи полезным. Это относится прежде всего к аристотелевским сферам, которые взаимодействуют друг с другом, не говоря уже о громадном количестве этих сфер, которые занимают слишком много места в пространстве и не нужны для описания наблюдаемого движения планет. Птолемей избавляется от аристотелевских взаимодействующих сфер, механически передающих движение от планеты к планете.

Как же движутся планеты в системе мира Птолемея? Во-первых, как уже сказано, они движутся необходимым суточным движением вместе со сферой неподвижных звезд. Во-вторых, им все присуще естественное движение. Взаимодействие не может быть источником движения, как у Аристотеля, взаимодействие мешает движению. Источником естественного движения планет является их жизненная сила. Каждая планета имеет свою соответствующую жизненную силу, которая движет ею. Телам, связанным с ней по самой своей природе, она также передает движение. Это движение начинается сначала в самых близких к ней телах и затем распространяется дальше. Так, движение передается сначала эпициклу, затем эксцентру и затем кругу, центр которого расположен в центре универсума.

Картина мира Птолемея, выросшая из попыток примирить теорию эпициклов с теорией гомоцентрических сфер, не разрешала, однако, этого противоречия, а показывала лишь искусственность построения.

История астрономии последующих веков демонстрирует постоянно возобновляющиеся попытки примирить эти две теории. Так как утверждаемый здравым смыслом геоцентризм, философски и физически обоснованный Аристотелем, превратился в непререкаемую догму, проблема свелась к тому, чтобы осмыслить теорию эпициклов таким образом, чтобы она не противоречила теории гомоцентрических сфер. Все эти попытки можно условно разделить на две группы. Одни, в духе Птолемея, пытались совместить эти две теории, другие отказывались от какого бы то ни было совмеще-

ния, беспрекословно принимая теорию гомоцентрических сфер в качестве истинной картины универсума. Теория же эпициклов объявлялась ими математической фикцией, лишенной истинного онтологического содержания и призвана была служить лишь средством астрономических вычислений.

К приверженцам *первой* точки зрения, т. е. к тем, кто пытался как-то примирить обе теории, можно отнести Сосигена. Сосиген считал, что схема эпициклов и эксцентров является более простой, чем схема гомоцентрических сфер, поскольку делает ненужным обращения столь многих сфер и спасает явления, которые не может спасти вторая. Для того же, чтобы совместить их, Сосиген делит все небесные светила на два рода: на вращающиеся вокруг центра Вселенной, как, например, сфера неподвижных звезд, и вращающиеся вокруг собственных центров, например, планеты. Однако, вращаясь вокруг своих собственных центров, планеты вместе со сферой неподвижных звезд, которая передает свое движение концентрическим сферам, несущим деференты планет, совершают суточное вращение вокруг центра Вселенной. Сосиген стремился показать, что теория эпициклов не противоречит Аристотелю, если она верно осмысляется. Основной принцип ее интерпретации состоит в том, что планеты универсума все равно концентрически движутся вокруг центра универсума, своим ли собственным движением или движением несущей их сферы. В этом смысле круговые аристотелевские движения светил должны рассматриваться как истинные.

Представителем *второй* точки зрения на отношение теории гомоцентрических сфер и эпициклов-эксцентров был знаменитый философ-неоплатоник Прокл (410–485 гг.). Его астрономические взгляды изложены в комментариях к платоновским диалогам и в трактате “Очерк астрономических гипотез”. Он признавал теорию гомоцентрических сфер в качестве космологической схемы мира, однако допускал, что вследствие того, что планеты занимают промежуточное положение между божественными созвездиями и земными телами, они могут иметь аномалии в движении в силу своей промежуточной природы. Эпицикло-эксцентрическое строение мира Птолемея не удовлетворяло Прокла по нескольким пунктам. Он полагал, что введение эпициклов и эксцентров, во-первых, вело к нарушению принципа кругового и равномерного

движения небесных светил, а во-вторых, нарушало постулат единого центра для всех движений. Он считал, в-третьих, что в системе эпициклов-эксцентров Птолемей отошел от требования объяснения возможно большего количества явлений с помощью наименьшего числа принципов, введенного якобы пифагорейцами. В-четвертых, по мнению Прокла, эпицикло-эксцентрическая астрономия “грешила” произвольностью построения, физической необоснованностью и внутренней несогласованностью. В-пятых, Прокл обвинял астрономов в отступлении от канонов методологии: геометры выводят следствия из гипотез (аксиом), тогда как астрономы поступают наоборот, они от следствий идут к гипотезам.

В силу всего этого Прокл рассматривал эпициклы и эксцентры как чистые фикции, существующие только в голове астронома и не имеющие реального физического существования. Тем не менее он признавал эффективность этих фиктивных гипотез в деле упорядочения планетарных движений. По его мнению, теория эпициклов не может объяснить физические причины движения небесных тел, но делает их умопостижаемыми.

Таким образом, Прокл повторяет введенное Посидонием разделение астрономии и физики. С одной стороны, существует физическая система мира Аристотеля, представляющая собою систему гомоцентрических сфер, равномерно вращающихся вокруг покоящейся в центре Земли, в рамках которой не находят объяснения не одна из наблюдаемых нерегулярностей в движении планет. С другой стороны, есть хитроумная математическая теория Птолемея, нарушившая геоцентрический принцип для всех движений и аксиому равномерного кругового движения, но зато спасающая все эмпирически наблюдаемые нерегулярности.

Таким образом, единое знание о космосе разделяется на две части: физическую, или метафизическую, астрономию и практическую астрономию, но обе эти части существуют одновременно и в единстве, причем метафизическая часть имеет статус непререкаемой истины. В течение многих последующих веков можно было как угодно экспериментировать с астрономической теорией, улучшая и уточняя Птолемея, но нельзя было посягать на физически обоснованную, а потом и подкрепленную авторитетом церкви геоцентрическую схему мира Аристотеля.

Это противоречие между двумя теориями, зафиксированное уже самим Птолемеем и выступавшее как постоянный возмущающий фактор в развитии науки, оказывалось неразрешимым в условиях господства аристотелевской физики, а также безоговорочного приоритета метафизического и религиозного знания над научным. Это противоречие и этот компромисс, предложенный Проклом, пришли в латинскую европейскую науку и теологию через арабо-мусульманских мыслителей, прежде всего через Аверроэса.

Фома Аквинский, христианизировав аристотелевскую картину мира, утвердил за астрономической системой Птолемея статус “фикционалистской” модели. Таким образом, он фактически воспроизвел компромисс, предложенный Проклом. С этого времени ведет свое начало и дисциплинарное расчленение астрономии: теория гомоцентрических сфер Аристотеля преподавалась в рамках философии, а астрономия Птолемея — в рамках математики и астрономии. Более того, “фикционалистская” установка стала общераспространенной, не ограничиваясь рамками только астрономии и применяясь ко всем теориям, так или иначе входившим в противоречие со схоластическим аристотелизмом.

1.3.2. Коперником, однако, двигало не только стремление к разрешению это теоретического противоречия. Важнейшее историческое обстоятельство, явившееся причиной того, что астрономия в XVI в. все более стала приковывать к себе внимание многочисленных математиков и широких кругов ученых, было следующим. Ошибки юлианского календаря привели к тому, что празднование Пасхи отодвигалось на все более и более раннее время в связи с тем, что действительное время весеннего равноденствия перестало совпадать с календарным. Начиная с XIV в. стали говорить о необходимости исправления календаря. К XVI в. ошибка юлианского календаря составляла уже 10 дней. Так, например, сам Коперник в 1515 г. наблюдал Солнце в момент весеннего равноденствия не 21, а 11 марта. Коперник считал, что реформа календаря невозможна без “достаточно хороших определений продолжительности года и месяца и движения Солнца и Луны”⁴.

Таким образом, реформа календаря явилась той практической задачей, которая оказала несомненное влияние на оживление аст-

рономической практики, стимулировала интерес к теоретической астрономии и развивала критическое чутье к астрономическим достижениям древних. Кроме того, к этому времени в полной мере выявились расхождения системы Птолемея с наблюдаемыми явлениями, например, несоответствие его теории движения Луны наблюдаемым закономерностям, неудовлетворительность принципов определения тропического года и т. д.

Прежде чем приступить к созданию теории, Коперник определяет свое отношение к предшествующей традиции. Он признает неудовлетворительным состояние астрономической теории из-за несистематичности и произвольности астрономических построений, отсутствия единых принципов и единого метода, повторяя тем самым один из аргументов Прокла против системы Птолемея. Он показывает, что целый ряд явлений не находит в системе Птолемея объяснений и носит характер случайных совпадений. Птолемей не смог, как говорит Коперник, определить форму мира и точную соразмерность его частей; у него получилось так, “как если бы кто-нибудь набрал из различных мест руки, ноги, голову и другие члены, нарисованные хотя и отлично, но не в масштабе одного и того же тела; ввиду полного несоответствия друг с другом, из них, конечно, скорее составилось бы чудовище, а не человек”. Однако, в отличие от Прокла, Коперник критически оценивает и систему мира Аристотеля, и сам метод построения обеих теорий.

В своем “Обращении к Павлу III” он пишет, что к размышлениям о другом способе расчета движений мировых сфер его побудило именно то, что сами математики не имели ничего вполне установленного относительно исследования этих движений. У них не было ни единых или одинаковых принципов и предпосылок или одинаковых способов представления видимых вращений и движений. Одни использовали только гомоцентрические круги, другие — эксцентры и эпициклы, однако никто не достиг желаемого. “Хотя многие, полагавшиеся только на гомоцентры, и могли доказать, что при помощи их можно путем сложения получать некоторые неравномерные движения, однако, они все же не сумели на основании своих теорий установить чего-нибудь надежного, бесспорно соответствовавшего наблюдающимся явлениям. Те же, которые измышляли эксцентрические круги, хотя при их помощи и

получили числовые результаты, в значительной степени сходные с видимыми движениями, однако должны были допустить многое, по-видимому, противоречащее основным принципам равномерности движения... . Итак, обнаруживается, что в процессе доказательства, которое называется *μεθόδον* (методом), они или пропустили что-нибудь необходимое, или допустили что-то чуждое и никак не относящееся к делу”⁵.

Как видим, Коперник ясно сознавал имманентное противоречие птолемеевской исследовательской программы, противоречие между принципом геоцентризма и принципом “спасения явлений” через аксиому кругового равномерного движения, которому следовала вся история астрономии со времен античности.

Как математик, Коперник прекрасно понимал, что нет иных математических средств, кроме как описания движения планет через систему круговых движений. Круговое равномерное движение светил являлось базисным компонентом обоих теоретических построений — и Аристотеля, и Птолемея. И Коперник следует в этом античной астрономии, формулируя свою задачу так же, как Евдокс, Каллипп, Аристотель и Птолемей свои: спасти явления через систему круговых равномерных движений. Но далее уже начинается существенное расхождение. У Коперника принцип спасения явлений через систему круговых равномерных движений становится всего лишь *методом*. Он не опирается на предзаданную метафизическую схему мира, где круговое равномерное движение выступало бы как движение божественных светил. Он опирается на явления, которые следует рациональным образом объяснить, используя систему круговых равномерных движений. Вот почему он сразу отказывается как от системы гомоцентрических сфер Аристотеля, так и от системы Птолемея.

Поставленную задачу спасения явлений с помощью круговых равномерных движений Коперник решает совершенно иным способом. Прежде всего он отказывается от принципа геоцентризма. Посылки, выдвинутые им в “Малом комментарии”, гласят, что не существует единого центра для всех небесных орбит или сфер и что центр Земли не является центром мира. И далее Коперник пытается найти такой организующий эти явления принцип, который бы оказался гармоническим принципом, способным объяснить все на-

блюдаемые закономерности и нерегулярности в движениях светил. Таким принципом оказался *гелиоцентризм*. Именно благодаря предположению о движении Земли все оказывается “так связанным, что ничего нельзя... переставить ни в какой части, не производя путаницы в других частях, и во всей Вселенной”. Впервые в истории астрономии не метафизическая схема накладывается на явления, а явления диктуют картину мира.

Но этого мало. Как искренний ревнитель истины и научного знания Коперник полагает, что у науки достаточно сил для самостоятельного отыскания и утверждения истины, что ей не нужны “поводыри” и что для обретения самостоятельности ей надо освободиться от чужеродных для нее элементов. Научное знание должно быть единым. Коперник поэтому категорически возражает против разделения астрономии на физическую и математическую, против того, что астрономы-математики якобы не могут делать физических выводов, в результате чего их теоретические построения не могут претендовать на истинную картину универсума.

Коперник ликвидирует дисциплинарное и методологическое разделение астрономии на физическую и математическую и утверждает за последней статус физически реальной. *По его мнению, астрономия — это дело самих астрономов и математиков, а не философов и теологов, и только ученые могут судить о правомерности и достоверности своих теоретических построений.*

В конкретной исторической ситуации XVI в. этот акт имел значение, далеко выходящее за рамки астрономии и даже науки в целом. Ведь утверждать, что проблемы астрономии — это проблемы самих астрономов и что наука сама способна судить о физической реальности на основе своих собственных теоретических построений, означало по сути дистанцировать науку от теологии, освободить ее из-под власти религиозных и философских положений. Это была самая настоящая мировоззренческая революция. Об этом Коперник недвусмысленно заявляет в “Обращении к Павлу III”: “Если и найдутся какие-нибудь, которые, будучи невеждами во всех математических науках, все-таки берутся о них судить и на основании какого-нибудь места Священного Писания, неверно понятого и извращенного для их цели, осмелятся порицать и преследовать это мое произведение, то я,

ничуть не задерживаясь, могу пренебречь их суждением, как легкомысленным. Ведь не тайна, что Лактанций, вообще говоря знаменитый писатель, но небольшой математик, почти по-детски рассуждал о форме Земли, осмеивая тех, кто утверждал, что Земля имеет форму шара. Поэтому ученые не должны удивляться, если нас будет тоже кто-нибудь из таких осмеивать. *Математика пишется для математиков...*”⁶ (Курсив наш. — Ю. К.)

В связи с этим становится понятным, почему первые главы книги Н. Коперника посвящены физическому обоснованию принципа гелиоцентризма, опровержению аристотелевских и птолемеевских аргументов против движения Земли, а также критике физических теорий того времени.

Главным аргументом Коперника в пользу отказа от геоцентрического тезиса была основанная на идеях относительности движения апелляция к наблюдательной эквивалентности гео- и гелиоцентрических систем, о которой он говорит в V главе Первой книги “О вращениях”.

Доказывая наличие годового вращения Земли и выявляя порядок планет и структуру Вселенной, Коперник апеллирует к явлениям и предлагает интерпретацию этих явлений, основываясь на достижениях оптики, полученных вне рамок аристотелевской физики. Он ссылается на неадекватность теории гомоцентрических сфер, выявленную еще во времена Автоликция Питанского, младшего современника Аристотеля, и показывает, что невозможно утверждать центральное положение Земли.

Коперник решительно отвергает положение аристотелевской физики о том, что центр тяготения Земли является также центром тяготения Вселенной, опираясь на теорию тяготения, разработанную Жаном Буриданом и Николаем Оремом. Тяготение, стало быть, есть не отношение физической сущности и естественного места, как думал Аристотель, а отношение между физическими сущностями. Поэтому любое тело может двигаться не только в направлении к центру мира (Земле) или от него, но и по отношению к другим телам — Луне, Солнцу и так далее. Земля поэтому есть такая же планета, как и все остальные, и потому любая из них может быть центром вращений остальных, а Земле можно приписать движения, аналогичные тем, которые наблюдаются у всех других планет. Наконец, само Солнце можно считать

занимающим центр мира; во всем этом наличествует разумный порядок, в котором следуют друг за другом все светила, и гармония всего мира.

Приняв за исходный тезис о центральном положении Солнца, а также суточном и годичном вращении Земли, Коперник пытается установить и точный порядок светил.

Исходя из того, что размеры орбит измеряются величиной времени обращения, Коперник устанавливает порядок вращений. Первой и наивысшей из всех является сфера неподвижных звезд, которая сама является неподвижной; она служит точкой отсчета движений и положений всех остальных светил. Далее следует первая из планет — Сатурн, завершающий свое обращение в 30 лет, после него — Юпитер, движущийся двенадцатилетним обращением, затем — Марс, который делает оборот в два года. Четвертое по порядку место занимает годовое вращение Земли вместе с лунной орбитой, как бы эпициклом. На пятом месте стоит Венера, возвращающаяся на девятый месяц. Наконец, шестое занимает Меркурий, делающий круг в 80 дней. В середине всех вращений находится Солнце.

Указывая на преимущества и несомненные достоинства новой системы мира, Коперник пишет: “В этом расположении мы находим удивительную соразмерность мира и определенную гармоничную связь между движением и величиной орбит, которую иным способом нельзя обнаружить... Все это происходит по одной причине, которая заключается в движении Земли”⁷.

1.4. Утверждение новой картины мира.

Восприятие коперниканской системы в XVI в. определялось в основном теми притязаниями, которые высказал Коперник в “Обращении к Павлу III”, т. е. притязаниями на постижение истинной структуры универсума.

Гелиоцентрические идеи получили широкое распространение. Однако знакомство с этими идеями было большей частью непрофессиональным. Очень немногие читали непосредственно произведение Коперника, соответственно не знали и его обоснования гелиоцентризма.

Современные польские коперниковеды Е. Рыбка и П. Рыбка задались целью восстановить на основе ремарок, сделанных на

первом и втором изданиях книги Коперника “О вращении”, имена тех, кто читал эти издания, и их отношение к коперниканству. Всего было найдено и проанализировано 100 экземпляров. Ими был составлен список лиц (вероятно, неполный), действительно читавших первые два издания Коперника. В него вошли лишь семь человек: Ретик, единственный ученик Коперника; Эразм Рейнгольд, автор Прусских таблиц, профессор Виттенбергского университета; Иоган Шонер, профессор Нюрнбергского университета; Тихо Браге; Христофор Клавий, иезуит, астроном, принимавший участие в реформе календаря; Михаил Местлин, профессор математики Гейдельбергского, а затем Нюрнбергского университетов, теолог по образованию, учитель Кеплера; Иоганн Кеплер. Отсюда явствует, что круг лиц, знавших и способных оценить аргументацию Коперника, в ту эпоху был крайне ограниченным.

Тем не менее новая космология Коперника была известна в Европе даже задолго до того, как она предстала в строгой математической обработке в его основном труде “О вращении”. Слухи и общее представление о его работе бродили по Европе начиная с 1515 г., когда в виде манускрипта появился его “Малый комментарий”. Широкому распространению его идей в непрофессиональных кругах способствовало выработанное гуманистами такое представление о человеке, в котором образованность и эрудиция играли не последнюю роль. Каждый культурный человек считал себя обязанным быть в курсе идей эпохи. Трудно сказать, сыграл ли этот момент положительную или отрицательную роль в процессе признания коперниканства. С одной стороны, он, безусловно, способствовал тому, что идея гелиоцентризма стала привычной для культурного непрофессионального сознания. С другой стороны, необходимо учесть и то, что воспринималась она таким сознанием вне контекста математической доказательности. Вот почему утверждение теории Коперника не могло не сопровождаться скептическим к ней отношением, особенно если учесть широкое распространение скептицизма в XVI—XVII вв.

Критика гелиоцентризма осуществлялась на основе аристотелевской физики и ее аргументов против движения Земли. Эти аргументы, использованные в свое время Птолемеем, а затем повторенные в средневековой дискуссии относительно суточного враще-

ния Земли (XIV в.), стали достоянием культурного сознания, поскольку единственным источником, на основании которого формировались космологические и физические представления этого сознания, была физика Аристотеля. Примером этому может служить поэма Дю Бартаса “Неделя, или Творение мира”, опубликованная в 1575 г. и ставшая широко известной во Франции и Англии. В этой поэме гелиоцентрическая гипотеза Коперника опровергается именно на основании физики Аристотеля. Аналогично Дю Бартасу опровергал Коперника и один из авторитетных в то время французских философов Жан Бодэн.

Особенно ощутимым противодействием было там, где оно связывалось с этико-религиозными чувствами. В коперниканском космосе не оставалось места ни для рая, ни для ада, под сомнением оказалась идея спасения и загробной жизни. Именно это было определяющим мотивом в отношении к коперниканству, например, английского поэта Джона Донна, который, обращаясь к коперниканцам, писал, что вполне возможно, что их мнение верно и поэтому оно широко распространяется среди людей, но ничего, кроме вреда, он в этом не видит. Именно религиозно-этический мотив в неприятии коперниканства как самый важный звучит в его поэме “Анатомия мира” (1611). Почти дословно позицию Донна повторяет Джон Мильтон в “Утерянном рае” (1667): гелиоцентрическая космология, хотя она, возможно, и верна, не оставляет места для драмы христианской жизни.

1.4.1. Жестким было сопротивление теологов. *Протестанты* начали оспаривать гелиоцентризм еще до появления главного труда Коперника и делали это главным образом на основании библейских текстов. Современники Лютера приписывали ему высказывания о Копернике как о выскочке, который старается показать, что вращается Земля, а не небеса, Солнце и Луна. Лютеру приписывают слова о Копернике как о глупце, который желает перевернуть астрономическую науку. Но Св. Писание говорит нам, что Иисус Навин потребовал, чтобы остановилось Солнце, а не Земля. В 1549 г. Филипп Меланхтон также присоединил свой голос к антикоперниканскому хору. Некоторые люди, пишет он, или из любви к новшествам, или чтобы показаться оригинальными, утверждают, что движется Земля, а не Солнце, и восемь сфер. Это является проявлением недостатка

честности и приличия, поэтому необходимо опровергать эти воззрения и пример как пагубные. Уму приличествует принимать истину такой, какой она открывается Богом, и молча соглашаться с ней. При этом Меланхтон не ограничился простым опровержением Коперника, он призвал принять строгие меры для наказания неблагочестивых коперниканцев. Сходным образом высказывался Ж. Кальвин. В “Комментарии к Книге Бытия” он восклицал: “Кто осмелится поставить авторитет Коперника выше авторитета Святого Духа?”.

Борьба с коперниканством велась Реформацией осознанно и методично. Цитаты из Библии были главным аргументом, и представители протестантских церквей не жалели сил в отыскании все новых и новых мест в священных книгах, свидетельствующих в пользу неподвижности Земли, а Коперник и его немногие приверженцы все чаще обвинялись в отсутствии благочестия. Такое активное неприятие коперниканства было связано с его явно разрушительными потенциями относительно сложившегося христианского миропонимания и достигнутого единения с наукой. Сомнительными представляли не только христианская картина мира и некоторые места из Св. Писания, но, как считалось, под сомнение ставились все представления о судьбе христианина.

Гелиоцентризм поставил перед христианином, представлявшим универсум в соответствии с учением церкви, много жизненно важных вопросов. Если Земля не покоится в центре мира, а, являясь всего лишь одной из планет, вращается вместе с ними вокруг Солнца, то как быть с историей падения и спасения человека? Если Земля ничем не отличается от других планет, то возможно, что и другие планеты также населены людьми, а как тогда эти люди относятся к Адаму и Еве и первородному греху, что они знают о Боге и вечной жизни? Как быть с пониманием человека как занимающего срединное положение между ангельским и дьявольским? А если мир бесконечен, то где находится Бог и как он в этом бесконечном космосе может найти человека, а человек — Бога?

Волею судеб коперниканство было вовлечено в борьбу двух конфессий — католиков и протестантов. Особо активное неприятие коперниканства со стороны последних объясняется еще и тем, что для них коперниканство представлялось образцом пус-

того мудрствования и схоластической учености, потакание которой якобы и увело Римскую церковь далеко от истинного учения Христа.

“*Виттенбергская интерпретация*”. Виттенбергский университет, основанный в 1502 г., сыграл огромную роль в истории протестантизма. Здесь Лютер в 1517 г. выступил со своими тезисами, здесь были собраны лучшие профессорские кадры. Виттенбергский университет стал также и центром оппозиции протестантов коперниканству. Наиболее заметную роль в академической протестантской оппозиции сыграл Андреас Осиандер (1498–1552) — лютеранский теолог из Нюрнберга, написавший анонимное предисловие к трактату Коперника и назвавший гелиоцентризм всего лишь удобной гипотезой.

Осиандер первым сформулировал эту позицию в отношении коперниканства. Не подписавшийся автор “Обращения к читателю о предположениях, лежащих в основе этой книги” сводил все содержание теории Коперника к математической части, а гелиоцентрическую картину мира предлагал рассматривать как вспомогательное средство, служащее удобству математических вычислений, а не как истинную структуру универсума.

Справедливости ради надо сказать, что эта позиция Осиандера была не совсем уж необоснованной для той эпохи. Два момента заслуживают здесь внимания. Первый аргумент можно было бы назвать эпистемологическим. Суть его в следующем: существование сразу нескольких наблюдательно-эквивалентных картин мира указывает на невозможность достижения какого-либо достоверного знания. Одни и те же движения небесных тел могут быть выведены из различных геометрических гипотез, поэтому в астрономии не существует способа показать истинные причины этих движений. В качестве обоснования при этом использовалось одно из положений аристотелевской “Аналитики”, гласящее, что истинное следствие может быть получено из ложных посылок, т. е. верные предсказания могут быть сделаны на основе ложных теоретических посылок. Другой аргумент может быть назван дисциплинарным. Принято было считать, что решение вопроса о движении Земли должно лежать в иной, нежели астрономия, области. Астроном не может делать физические выводы из геометрических посылок, это — дело натурфилософии.

В Виттенберге была разработана математическая модель понимания коперниканства. Эта модель прежде всего отрицала гелиоцентрический тезис Коперника. Из математической части его учения были приняты только те положения, которые не противоречили геоцентрической астрономии и могли быть в ней легко ассимилированы. Они касались прежде всего способов предсказания угловых положений планет. Те же, которые противоречили геоцентрической астрономии, замалчивались. Характерным для виттенбергского прочтения было сознательное игнорирование коперниканского анализа порядка планет и расстояний между ними, который свидетельствовал в пользу реалистской интерпретации системы Коперника, в пользу ее истинности.

Особое место среди виттенбержцев занимал Ф. Меланхтон (1497–1560). Соратник и друг Лютера, ученик Эразма Роттердамского, он, как уже говорилось, отрицал гелиоцентризм на основе Св. Писания. Но как гуманист, как человек, создавший и реформировавший принципы организации протестантских университетов, как ученый, писавший по проблемам физики, астрономии, истории, этики, он всячески способствовал изучению книги Коперника. На первый взгляд такая его позиция может показаться противоречивой, однако в рамках введенного в средневековье дисциплинарного членения астрономии на практическую и физическую она является естественной.

В своем отношении к идеям Коперника Меланхтон прошел несколько этапов. Поначалу он рассматривал новую теорию как явление случайное и скорее как недоразумение, чем что-то угрожающее теории Птолемея. В дальнейшем его отношение приняло более определенный характер. Меланхтон начал рассматривать коперниканский гелиоцентризм как абсурдный парадокс, как реминисценцию античных идей Аристарха, которые должны быть отброшены, поскольку противоречат Св. Писанию и аристотелевской доктрине движения простого тела. При этом Меланхтон с большим уважением относился к теории движения Луны у Коперника, поскольку она более соответствовала наблюдениям; он использовал данные Коперника для солнечного апогея и для апогеев верхних планет. Позднее он смягчил свое отношение к Копернику, перестав в духе Лютера характеризовать коперникан-

цев как людей, которыми движет любовь к новшествам или желание показаться умнее других.

В отличие от Лютера, бывшего непримиримым к коперниканству, позиция Меланхтона сочетает лютеранское неприятие гелиоцентризма с заимствованием и использованием концептуальных и эмпирических компонентов коперниканской теории, таких, как уточненные Коперником астрономические данные, расчетные математические таблицы, его решение проблемы прецессии и некоторые его планетарные модели в рамках геостатической схемы.

Этот прагматический подход является общим для всех виттенбержцев, позиции которых колеблются от воззрений Меланхтона, считавшего истинной геостатическую теорию Птолемея и принимавшего только математическую часть теории Коперника, а также осуществленные им наблюдения, до взглядов Осандера, предписывавшего одинаково гипотетический характер обеим — и гео- и гелиоцентрической теориям.

Чрезвычайно интересным и значимым является отношение к Копернику Эразма Рейнгольда (1511–1553) — одного из крупнейших астрономов XVI столетия, декана факультета искусств Виттенбергского университета, друга и соратника Меланхтона, автора “Прусских таблиц”. Рейнгольд — один из немногих виттенбержцев, которые были знакомы с идеями Коперника в их непосредственном авторском изложении. Лейтмотивом коперниканской реформы для Рейнгольда, как астронома и математика выступает освобождение от экванта, нарушавшего аксиому равномерного кругового движения. В “Прусских таблицах”, которые были составлены им на основе коперниканской теории планетарного механизма, он писал, что потомки будут славить имя Коперника, что наука о небесных движениях лежала почти в руинах, а он восстановил ее. Что касается гипотезы гелиоцентризма, то здесь Рейнгольд проявил нейтралитет. Он создал образ Коперника как великого калькулятора и реформатора астрономии.

После смерти Рейнгольда в 1553 г. его место декана факультета искусств занял Пецер. В своем отношении к коперниканству он проделал определенную эволюцию, которая прямо сказалась на эволюции виттенбергской интерпретации. Поначалу Пецер, следуя в своих лекциях за Меланхтоном, весьма кратко упоминал новую теорию и заимствовал из нее лишь эмпирический материал для

иллюстрации различных аспектов небесных движений. Он использовал эмпирические данные Коперника, например, относительно расстояний от Земли до Солнца и Луны при рассмотрении явлений затмений, данные, касающиеся продолжительности дня. Он (как и Меланхтон) рассматривал Коперника как продолжателя идей Аристотеля. Идея же движущейся Земли опровергалась в лекциях Пецера традиционной аргументацией, как якобы противоречащая Св. Писанию и аристотелевским законам движения простого тела.

Необходимо при этом отметить, что система преподавания астрономии в Виттенбергском университете имела два уровня — низший и высший. В частности, в области астрономии на первом уровне изучался трактат “О сфере” Сакробоско, а на втором “Новые планетарные теории” Пурбаха и “Синтаксис” Птолемея. Вышеуказанные лекции Пецера предназначались для студентов первого уровня. На втором уровне уже в 1550-е годы такие профессора астрономии, бывшие ученики Пецера, как И. Преторий и Г. Штрауб, читали лекции, где теория Коперника рассматривалась более глубоко.

После смерти Меланхтона в 1560 г. в виттенбергской интерпретации коперниканства произошел существенный сдвиг. Научный статус коперниковой теории поднялся до уровня птолемеевой, коперниканство стало восприниматься наряду с ней как серьезная научная теория. Пецер, Штадт, Штрауб, Преторий и другие адресуют своих студентов непосредственно к книге Коперника, рекомендуя сравнивать ее с “Синтаксисом”. Обе теории приобрели вероятностный статус. Кроме того, и аргументы Св. Писания уже не пользовались безусловным приоритетом.

В целом в XVI в. в Виттенберге Коперник воспринимался как реформатор астрономии Птолемея, как создатель новых планетарных гипотез, как астроном, ликвидировавший эквант и восстановивший аксиому кругового равномерного движения. И лишь один виттенбержец в своем отношении к Копернику явно не соответствовал общепринятым канонам. Это был Иоганн Ретик, ученик Коперника и Меланхтона одновременно. Он безоговорочно признавал космологическую истинность и превосходство коперниканства над всеми астрономическими теориями. А мотивом признания этого превосходства было требование архитектурного единства частей интегрированного целого космоса.

Особое внимание следует обратить на фигуру выдающегося датского астронома XVI в. Тихо Браге. Мы уже не раз повторяли, что усилия многих астрономов, в том числе виттенбержцев, были направлены на то, чтобы ассимилировать математическую часть теории Коперника в рамках геостатической концепции. Это удалось сделать лишь Тихо Браге. Его система явилась замечательным компромиссом, в котором математика и геометрия Коперника сочетались с геоцентрическим принципом.

Критика Коперника у Тихо Браге и его компромиссное решение проблемы движения планет показывают, что, подобно большинству астрономов своей эпохи, Браге оказался не в состоянии порвать с традицией. Среди последователей Коперника он оказался самым консервативным, однако объективно результат его работы отнюдь не был таковым. Наоборот, и его система, и полученные им наблюдения заставили астрономов пересмотреть важнейшие аспекты аристотелевско-птолемеевского универсума и перейти на сторону Коперника. Во-первых, система Браге помогла астрономам ассимилировать математические проблемы коперниканской астрономии. Во-вторых, любой разрыв с традицией геоцентризма, любое сомнение в ее авторитете, даже в такой неполной форме, как у Тихо Браге, объективно срабатывало в пользу системы Коперника. Наконец, в-третьих, скрупулезнейшая работа Браге по сбору астрономического эмпирического материала, в частности обнаружение им и периодическое наблюдение в надлунном пространстве комет, поставившие под сомнение вечность и неизменность этих сфер, разрушая физику Аристотеля, также объективно способствовали успеху коперниканства.

В Оксфорде и Кембридже коперниканская система также воспринималась в духе виттенбергской интерпретации. Дж. Филд, английский астроном, пересчитал Прусские таблицы Рейнгольда для меридиана Лондона, но в его звездном календаре, опубликованном в 1556 г., коперниканская космология была обойдена молчанием. Обошел ее молчанием и другой английский астроном, Дж. Ди, написавший предисловие к этому календарю. Более четкое отношение к системе Коперника выразил Т. Бландевилл, считавший гелиоцентризм ложной идеей.

Единственным исключением среди английских астрономов были отец и сын Диггесы, воспринявшие коперниканство в качестве ис-

тинной картины универсума. Томас Диггес приводил в своем труде модифицированные коперниканские диаграммы и выдвигал идею бесконечности космоса.

Отношение католической церкви к теории Н. Коперника в ту эпоху было столь же отрицательным, как и отношение протестантов. Так же, как и протестанты, они прежде всего отвергали претензию коперниканской теории на истинность. Если главным аргументом протестантов против теории Коперника была Библия, то католики отвергали ее прежде всего на основе аристотелевской физики.

Долгое время в литературе бытовало суждение, что католики относились к коперниканству вполне либерально. Однако есть основания думать, что история отношений между Коперником и Римом была искажена уже в одной из ранних биографий Коперника, написанной в 1588 г. Бернандино Бальди (1553–1617). Полагаясь, по-видимому, на свое живое воображение, Бальди утверждал, что кардинал Шенберг (1472–1537), друг Коперника, имел его работу, находил ее прекрасной и представил ее папе. Папа ее одобрил, после чего работа вкупе с посвящением ему была опубликована. Но... ничего этого не было. Кардинал предлагал Копернику послать копию папе, но Коперник не воспользовался его предложением. Шенберг умер в 1537 г., за шесть лет до выхода книги. У него не было копии рукописи, не было также получено разрешения на посвящение книги папе.

Правда, после публикации “О вращениях” неизвестный друг автора все-таки послал книгу папе. Папа поручил рассмотреть ее доминиканцу Бартоломео Спино. По свидетельству одного из доминиканцев, Бартоломео Спино собирался осудить это сочинение, но не успел этого сделать по причине смерти. Но то, что не успел сделать Спино, осуществил доминиканец Джованни Мария Толозани (1471–1549).

В 1544 г. Толозани написал трактат “Об истине Священного Писания”. После прочтения книги Коперника он выдвинул против нее ряд контраргументов. Толозани рассматривал концепцию Коперника как возрождение пифагорейских идей. Книга, по его мнению, свидетельствовала об остроте ума автора, но не расширяла знания о природе вещей. Автор книги, писал Толозани, прекрасно образован, знает греческий, латинский, математику и

астрономию, но совершенно некомпетентен в физике и диалектике. Идеи Коперника противоречат взглядам, сохранявшимся неизменно в течение столетий, а также физике Аристотеля и астрономии Птолемея.

Специфика аргументов Толозани заслуживает того, чтобы привести их здесь. Согласно физике Аристотеля, рассуждает он, Солнце — это огонь, а огонь не может находиться в центре мира, поскольку огонь всегда стремится вверх, поэтому и Солнце не может пребывать в центре мира. Далее, Коперник утверждает, что Земля вращается, но это невозможно, поскольку простое тело, каковым является Земля, может иметь только одно, а не два естественных движения. Следующий аргумент таков: Коперник утверждает, что сфера неподвижных звезд неподвижна. Это неверно. Сфера неподвижных звезд движется двумя движениями: одним естественным, другим — насильственным. Естественное движение — это движение от центра. Насильственное — это простое круговое равномерное движение, отличное от естественного, которое придает сфере неподвижных звезд первоначальное движение. Утверждение Коперника было бы корректным, пытаясь быть убедительным Толозани, если бы он согласился с теологами, что неподвижная сфера — это сфера, именуемая Высшим Небом.

Почти все, что утверждает Коперник, содержит в себе что-то ложное, продолжает Толозани. Ссылаясь на предисловие Осияндера, он заявляет, что само это предисловие лишает смысла всю книгу Коперника, поскольку оно ухищрениями разума пытается возродить надуманные пифагорейские верования. Более того, Коперник, как кажется, не знаком со Св. Писанием, так как противоречит некоторым из его утверждений не без риска для себя и для других читателей книги. Пифагореизм очень просто может вызвать трения, заключает Толозани, между католическими комментаторами Св. Писания и теми, кто может захотеть из упрямства принять это верование.

В 1582 г. папа Григорий XIII проводил реформу календаря, в осуществлении которой использовались коперниканские таблицы Рейнгольда. Католический астроном, духовный отец Григорианской реформы календаря, иезуит из Бамберга Христофор Клавий методологически жестко сформулировал отношение церкви к ко-

перниканству. В основе его позиции лежало убеждение в том, что только аристотелевская картина мира с ее концепцией гомоцентрических сфер является истинной. Все астрономические теории являются всего лишь фикциями, удобными для вычислений. В связи с этим Клавий утверждал, что в астрономическом знании нет и не может быть прогресса. Поэтому абсурдно даже ставить вопрос о статусе теории Коперника.

Клавий старается показать, что в обеих теориях больше сходства, чем отличий и что в конце концов теория Коперника является лишь модификацией теории Птолемея, причем не самой лучшей, поскольку ее точность и предсказательная сила не превосходят соответствующие характеристики теории Птолемея. Клавий пишет, что до сих пор не было создано ни одних астрономических таблиц, при помощи которых безошибочно и на все времена были бы определены движения светил. Этот факт лучше всего подтверждает то, что “Птолемеевские таблицы” были вытеснены “Альфонсовыми”, а эти в свою очередь “Прусскими”. Но кто может утверждать правильность последних, если уже сейчас существует много астрономов, предпочитающих Альфонсовы таблицы всем другим, особенно с тех пор, как Тихо Браге нашел так много ошибок в Прусских таблицах! Кто будет столь неразумен и самоуверен, что свяжет церковь со столь необоснованными и вводящими в заблуждение утверждениями астрономов! Несомненно никто. Церковь должна следовать в одном случае одним таблицам, в другом — другим, а в каждом — тем из них, которые лучше согласуются с небесными движениями и действительными теориями.

Таковы были аргументы, основывавшиеся на положениях аристотелевской физики и некоторых утверждениях Св. Писания, которые были незамедлительно выработаны католическими теологами против претензий коперниканской теории на истинность. Методологическая позиция, разработанная еще Фомой Аквинским, которая состояла в утверждении приоритета теологии над наукой, также физики Аристотеля над астрономией, позволяла католикам хранить спокойствие.

1.4.2. Коперниканство “под прикрытием” этой “фикционалистской” установки на астрономическое знание и “Предисловие” Осияндера распространялось по научным центрам Европы. К 1600 г.

можно назвать по крайней мере 10 мыслителей, принявших основные положения гелиоцентрической теории. Это Томас Диггес и Томас Гарриот в Англии, Джордано Бруно и Галилео Галилей в Италии, Диего де Суньига в Испании, Симон Стевин в Нидерландах, Георг Ретик, Михаил Местлин, Кристофер Ротман и Иоганн Кеплер в Германии.

Особую и выдающуюся роль в истории науки суждено было сыграть двоим из них — И. Кеплеру и Г. Галилею.

Для И. Кеплера (1571–1630), величайшего астронома своей эпохи, борьба за коперниканство как за истинную картину мира и вообще за право астрономии и науки судить о мире согласно своим собственным теориям стала одной из главных целей жизни.

Кеплер вслед за Коперником провозгласил единство физики и астрономии, причем не через соответствие астрономии догматизированной физике Аристотеля, а через систематическое выведение системы гипотез на основании наблюдений и принципов самой астрономии.

Борьба Кеплера со скептицизмом в науке XVI в. была одним из основных факторов, предопределивших в конечном счете принятие коперниканской теории.

Кеплер решительно заявляет, что история астрономии — не собрание абсурдных, фикционалистских теорий. Видно, что в ней имеются еще не решенные проблемы, но столь же верно и то, что некоторые проблемы уже решены. Например, никто не сомневается, что Солнце является центром вращения пяти планет. Кеплер рассматривает историю астрономии как историю действительных открытий астрономов относительно природы космоса. Он утверждает наличие прогресса в ее истории, причем разработка физических критериев этого прогресса является одним из его движущих средств. Кеплер заканчивает свой историографический анализ оценкой коперниканской системы, которую считает вершиной развития астрономии.

В 1609 г. выходит в свет книга Кеплера “Новая астрономия”, где он модифицирует гелиоцентрическую теорию Коперника, заменяя круговые орбиты движения светил на эллиптические. Осуществляется кардинальный разрыв с традицией — отказ от аксиомы кругового равномерного движения, что влечет за собою революционные изменения не только в астрономии, но и в физике.

Это получает продолжение, когда Галилей, провозгласив вслед за Коперником и Кеплером свободу научного творчества, независимость науки от теологии, приступает к созданию новой, неаристотелевской физики, основывающейся на гелиоцентрической астрономии Н. Коперника. Так у Галилея система Коперника осуществляет “прорыв” в область физической теории. Происходит полный и окончательный разрыв с традицией.

Реакция церкви последовала мгновенно, но она уже не имела ни прежней силы, ни значения. Начатое церковью в 1616 г. дело Галилея и внесение книги Н. Коперника в “Индекс запрещенных книг” было попыткой восстановить былое отношение к науке.

1616 г. следует рассматривать как начало новой эпохи в отношениях между религией и наукой. Творчество Коперника является началом современной науки, но этим не исчерпывается значение коперниканской революции. Система Коперника, дискуссия вокруг нее и борьба за ее утверждение имели громадное мировоззренческое значение, прежде всего в плане утверждения действительной автономии науки по отношению к религиозной мысли. Результатом этого было оформление нового отношения теологии и науки, начало их существования в относительно автономном режиме.

1.4.3. В дальнейшем утверждении нового образца отношений между религией и наукой, между теологией и наукой способствовало оформление в Новое время нового теоретического отношения к социально-исторической реальности. В связи с этим следует прежде всего обратить внимание на появление таких форм *нетеологического* теоретического постижения истории, как философия истории и научная историография. Данное обстоятельство создавало общие благоприятные условия для воспроизведения в области социальных и гуманитарных наук нового образца отношения между теологией и наукой и в свою очередь содействовало укреплению этого образца, который мы вправе назвать “*автономистским*”.

В Новое время история становится предметной областью относительно самостоятельной философской дисциплины — философии истории.

* Время появления термина “философия истории” можно указать точно, и время это в истории европейской философии довольно позднее — 1765 г. Ввел его Вольтер в своей работе “Философия истории”.

фии истории*. В связи с этим следует сказать несколько слов о некоторых распространенных воззрениях на отношение между христианским пониманием истории и философией истории. В философско-исторической и в особенности в теологической литературе нововременное понимание истории зачастую представляют просто как секуляризованный вариант иудео-христианского отношения ко времени и к истории.

Конечно, христианское понимание истории является важнейшим истоком и нововременного, и современного понимания истории, но при этом ни в коем случае нельзя забывать о том принципиально важном обстоятельстве, что такое понимание истории во многом противоположно христианскому подходу к истории, что такая противоположность и составляет главным образом специфику нововременного и современного восприятия и осмысления истории.

Романтические и идеалистические философско-исторические проекты примерно в середине девятнадцатого столетия уступают пальму первенства разнообразным историографическим концептуализациям истории. Создание картины исторической жизни человечества и в целом, и в самых разнообразных ее формах становится преимущественно делом исторической науки. Она берет на себя функцию познавательного восстановления, реконструкции прошлого. Наступает эпоха научной историографии, оформляющейся и функционирующей главным образом на светских основаниях и автономной по отношению к религиозной мысли. Научная историография впредь уже не допустит выхода теологии истории и философии истории на передний план в теоретическом постижении истории. Научно-историческое знание становится постепенно *основной формой* теоретического отношения к истории.

Таким образом, оформляющееся в Новое время и сохраняющееся поныне соотношение теологического, философского и научно-исторического постижения истории фактически воспроизводит тот образец отношений между теологией и научным познанием, что был продемонстрирован на примере отношения теологии к естествонаучному знанию. Речь идет об автономном по отношению друг друга функционировании теологии и науки.

1.5. Новый образец отношений между теологией и наукой.

Итак, в начале Нового времени получает оформление новый образец отношения между религией и наукой, между теологией и наукой, в соответствии с которым религия и наука, теология и наука существуют относительно автономно по отношению друг друга. Такая автономия реализуется как содержательная и методологическая с одной стороны, и как институциональная — с другой.

В *содержательном* и методологическом плане автономия означает, прежде всего, четкое разделение предметных сфер и использование различных методов. Разумеется, и в предшествующую эпоху теология, как мы видели, не занималась непосредственным образом тем, чем занимались науки, например, те, что включались в число семи свободных искусств. Христианизация науки, о которой мы говорили, означала на деле, что науки соотносились с фундаментальными онтологическими представлениями христианства.

Утверждение и воспроизводство “автономистского образца” отношений между теологией и наукой предполагает, что науки вольны сами выбирать свою базисную теоретическую аксиоматику — фундаментальные онтологические представления, методы и т. п. Со стороны теологии данный образец отношений предполагает, что теология принимает результаты науки, оставляя за собой право увязывать их со своими фундаментальными онтологическими представлениями.

В *институциональном* плане “автономистский образец” означает, что ни одна из сторон не обладает социальными властными ресурсами для того, чтобы навязать свои позиции другой стороне. В реальности это предстает как равноправное сосуществование в рамках университетов. И, по мере нарастания процесса секуляризации, автономистский образец в институциональном плане утверждался во все большей мере. Это проявлялось, в частности, в том, что появлявшиеся новые науки изначально были свободны от необходимости соотноситься каким-то образом с теологией. Новые социальные науки, прежде всего социология, являются наглядной иллюстрацией данного обстоятельства.

Мы представили “автономистский образец” отношений между религией и наукой, между теологией и наукой в его, если можно так выразиться, идеал-типической форме.

Реальная история отношений между теологией и наукой последних столетий — это история устойчивого воспроизводства того, что мы назвали автономистским образцом указанных отношений. Одновременно это — история попыток тем или иным образом оппорить, подтвердить или обосновать данный образец. Чаще всего, подобные попытки предпринимаются как теологией, так и философией, которая выступает либо от своего имени, либо от имени науки. Как правило, это происходит в связи с какими-то серьезными сдвигами в науке, которые сопровождаются также усилиями по новому теоретическому осмыслению природы науки, ее потенциала, культурных функций и т. д.

1.5.1. Теология оспаривала автономистский образец в некоторых типических обстоятельствах. Это делала главным образом фундаменталистская теология, если какие-то новые научные представления противоречили определенным компонентам библейского содержания при буквалистской их трактовке. В таком случае речь идет фактически о столкновении теологических и научных воззрений на одни и те же природные явления. Теологические и научные воззрения выступают в таком случае как расходящиеся или конфликтующие объяснения одних и тех же явлений.

Наглядным примером в этом плане является дискуссия о биологической теории эволюции, делящаяся с середины девятнадцатого столетия до наших дней. Знаменитый “обезьяний процесс” 1925 г. является наиболее известным из многих столкновений между “креационистами” и сторонниками теории эволюции. Традиционалистская теология, стремившаяся отстоять библейские представления о творении, оказалась под мощным давлением со стороны теории эволюции. Ход этой дискуссии показывает, что участники спора рассматривали религию и науку как конкурентов в том отношении, что если верна теория эволюции, то противостоящие ей теологические воззрения должны быть неправильными, и наоборот.

Наука предлагала объяснения происхождения и развития биологических видов в терминах условий и механизмов эволюции, таких, как естественный отбор, выживание наиболее приспособленных. Фундаменталистская теология предлагала объяснения тех же явлений в терминах творения Богом — сотворения мира в течение шести суток со всеми видами в их нынешней форме, а также особого сотворения человечества.

Большинство участников дискуссии считали, что и наука, и религия предоставляют объяснения одних и тех же объектов, а в своих объяснениях преследуют одни и те же цели — показать, как возникли соответствующие явления. При этом, конечно, большинство участников дискуссии признавали различия в используемых религией и наукой методах. Теология извлекала свои объяснения из определенной интерпретации Библии, рассказа о творении в книге “Бытие”. Другими словами, делались утверждения фактически научного характера, базирующиеся на прочтении Библии. В противоположность этому ученые свои объяснения извлекали из эмпирических гипотез, получавших подтверждение в ходе дальнейших исследований.

Спор продолжается. В последние десятилетия некоторые фундаменталисты пытаются обосновать свои креационистские воззрения с помощью научных средств. Назвав теорию эволюции ложной, они стремятся показать, что “истинная” наука согласуется с буквальной интерпретацией библейского рассказа о творении.

Выше мы сказали о том, что от имени науки автономистский образец, как правило, оспаривается философией. Это происходит тогда, когда в соответствии с определенной философской позицией результаты науки, научные представления предстают как единственно возможные истинные теоретические воззрения на мир. Так было и в случае с теорией эволюции.

Теория эволюции как научная теория была трансформирована в такую философскую позицию или философское мировоззрение как эволюционный натурализм. Философский натурализм считает, что реальна только физическая природа. Он утверждает, что нет никакого божества, которое существует отдельно от физического мира и управляет природой. С опорой на эти философские послылки биологическая теория эволюции и была трансформирована в философский эволюционный натурализм. Приверженцы эволюционного натурализма отвергали религию, поскольку ожидали от науки всеобъемлющего объяснения бытия, способного заменить то, что традиционно предлагалось теологией.

На материале длительных дискуссий вокруг эволюции и творения можно сделать вывод, что если между религией и наукой не проводится четкого различия по предмету, целям и методам, то могут возникать соперничество и конфликты.

1.5.2. Попытки подтвердить и обосновать автономистский образец отношений между религией и наукой, между теологией и наукой принимали многообразные формы. В целях иллюстрации выделим некоторые из тех, что предпринимались теологией и философией в двадцатом столетии.

Все эти попытки так или иначе сводятся к стремлению показать, что и теология, и наука обладают своей нередуцируемой спецификой*.

Так, наиболее видный представитель такого теологического направления, как диалектическая теология, Карл Барт (1886–1968) заявлял, что теология и наука радикально различны, поскольку имеют дело с принципиально различными объектами: теология занимается самооткровением Бога в Иисусе Христе, а наука — естественным миром. Сходным образом он полагал, что совершенно различны методы теологии и науки: таинственный и трансцендентный Бог может познаваться только благодаря его самооткровению для нас, в то время как царство природы познается посредством человеческого разума. Далее, цель религии в том, чтобы привести к встрече с Богом, а научное познание стремится понять эмпирический мир. Если учесть принципиальные различия в предмете, методах и целях науки и теологии, как это видится диалектической теологии, то не может быть каких-либо пересечений между ними и, соответственно, не может быть конфликта.

Еще один пример. Со времен Серена Кьеркегора (1813–1855) философский экзистенциализм утверждает, что научное знание носит объективный и безличностный характер, в то время как религиозное — субъективный и личностный. Объектом науки являются материальные вещи, их функции и взаимодействие, а объектом религии — личностное существование и моральные ценности. Религию просто нельзя понять в нейтральных категориях бесстрастной науки. А поскольку различны их объекты и цели, то различными должны быть и методы: отстраненная, рационалистическая установка ученого резко отличается от установки верующего, установки глубокой личностной вовлеченности. Религия и наука рассматрива-

* Такие попытки прямо противоположны усилиям, направленным на то, чтобы в принципе подвергнуть отрицанию и само притязание теологии на когнитивный статус, как это было в неопозитивизме.

ются как замкнутые сферы, которые просто не могут соотноситься друг с другом.

1.6. Заключение.

Итак, мы завершили анализ того, как теоретический статус теологии устанавливался посредством определения ее отношения к науке.

Наука как особый вид теоретико-познавательного отношения к реальности складывается в античную эпоху. Христианство наследует этот вид деятельности. Выше мы проанализировали причины и характер сохранения античной науки в раннехристианскую эпоху. Сохранение науки означало на деле и сохранение, по меньшей мере частичное, представления о теоретическом достоинстве науки. Соответственно, христианская мысль должна была каким-то образом размежеваться не только с античной философией, но и с наукой, воспринимавшейся как часть унаследованного знания.

Была осуществлена *христианизация* унаследованного античного, в том числе научного знания, как в содержательном, так и в институциональном плане. В содержательном плане это означало, как мы видели, прежде всего включение научного знания в рамки христианской онтолого-космологической картины мира, а в институциональном плане — создание христианской системы образования. Одновременно это означало на деле подтверждение и обоснование *теоретического статуса теологии*, поскольку в результате христианизации знания теология представала как высшее знание, выше которого не может быть никакого другого. Теология соотносится с высшим бытием, а если обращается к какому-то сотворенному существу, то стремится рассматривать его соотнося с высшим.

Автономизация — в плане основоположений, а также содержательная и институциональная — науки в Новое время поставила вопрос о характере теологического знания, соответственно поставила вопрос о теоретическом статусе теологии*. Ведь теологическое знание предстало как отличное от научного, которое приобретало все больший авторитет и практическую значимость.

* Мы оставляем в стороне вопрос о возможных истоках современной науки в христианском мировоззрении, поскольку он не связан непосредственно с проблематикой данной работы.

В понимании отношения между теологическим и научным знанием все более прочно утвердился “автономистский образец”, как мы его назвали. В идеал-типическом виде это означает, что утверждается и поддерживается представление о нередуцируемой специфике и теологического, и научного знания. Нередуцируемая специфика предполагает, что одно знание не сводимо к другому, а также предполагает, что теоретический статус одного не должен определяться через теоретический статус другого. Мы говорим об автономистском образце как преобладающем, несмотря на попытки оспорить или отвергнуть его.

В то же время в силу практически неоспоримого статуса и авторитета “научности” теология постоянно предпринимает усилия по обоснованию своей специфической теоретичности и научности. Эти усилия так или иначе сопряжены с использованием философии и осуществляются главным образом в рамках того вида теологической деятельности, что получила обозначение “фундаментал-теологии”. К ее рассмотрению мы и переходим.

§ 2. ФУНДАМЕНТАЛ-ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ТЕОРЕТИЧЕСКОГО СТАТУСА ТЕОЛОГИИ

В § 1 мы рассмотрели предпринимавшиеся на протяжении всего существования христианской теологии усилия прояснить и обосновать ее теоретический статус через отношение к научному знанию. Это потребовало анализа истории отношений между религией и наукой, между теологией и наукой. Указанные усилия образуют первую из двух выделенных нами основных форм обоснования теоретического статуса теологии.

Второй из этих форм можно считать разработки проблем теоретического статуса теологии, осуществляемые через соотнесение с общими стандартами теоретичности, разумности и рациональности, принятыми в культуре общества. Понятно, что эти две формы во многих отношениях пересекаются, поскольку наука, научность нередко воспринимается как воплощение таких стандартов.

При рассмотрении данной проблематики мы свою главную цель видим в том, чтобы охарактеризовать *проблемную ситуацию* теоло-

гии, возникающую как раз вследствие применения указанных культурных стандартов к теологии как теоретической деятельности. И теоретическое осознание проблемной ситуации, и попытки ее решения носили и носят философский характер. Другими словами, речь идет еще об одном способе функционирования философии в христианской теологии. И по этой причине данная проблематика включается в сферу нашего рассмотрения.

2.1. Обоснование теологией своего теоретического статуса, претензий на соответствие стандартам академической теоретической репутативности и т. п. чаще всего носит форму обоснования “научности теологии”. В самом общем виде проблематика научности теологии — это проблематика истинности теологических, в первую очередь догматических утверждений.

Христианская теология выработала целую традицию научно-теоретической рефлексии.

Не касаясь вопроса о “теологии “Нового Завета”, в частности “теологии ап. Павла”, которого считают зачинателем теологии как развернутого и дисциплинированного размышления о Боге, можно исходить из того, что теология как истолкование текстов и рассуждение о Боге представлена уже у отцов церкви и в раннем средневековье. Такая теология с самого начала обладала своим, причем весьма достойным, местом в христианском сообществе наряду с другими формами, способами христианского существования такими, как культ, благовестие, устройство церкви, действие в мире и т. д.

Понятие теологии в узком смысле используется начиная с IV в. только применительно к учению о Боге и о троице, которое отличают от изложения божественного действия. Лишь в схоластике утверждается широкое словоупотребление, так что “теология” уже соотносится с теоретическим рассмотрением всего содержания веры, становится обозначением христианского учения в целом. Тем не менее теологии, мощно утвердившейся в христианской жизни, потребовался очень длительный период времени, чтобы выработать определенные средства саморефлексии, а затем прийти к отчетливому осознанию и осмыслению своеобразия своего труда.

Вслед за Августином священное учение понималось как мудрость в отличие от науки. Науки исследуют свойства земных

вещей, а мудрость имеет дело с вечным, с Богом как высшим благом, ее цель — вечная общность с Богом. С возникновением университетов в XII и XIII вв. теология вступила в круг наук, которыми занимались на других факультетах. Все это вызвало интерес к вопросу о научном характере теологии. Отличие ее как мудрости от наук уже не было достаточным.

Сущность, предмет, цели и пути познания теологии становятся предметом ее эксплицитного размышления лишь во второй четверти XIII в. В это время теология могла оглянуться на более чем тысячелетнюю историю. К этому времени она уже обладала, с одной стороны, собственным предметом, а с другой — целым рядом направленных на ее самообоснование разработок. Эти размышления отливались в форму понимания теологией себя как науки.

Одновременно вследствие рецепции аристотелизма теология стала постигаться уже не как мудрость, но как наука. Фома Аквинский предпринял попытку обосновать ее как выводную теоретическую науку. Надстоящее знание, знание, покоящееся на “знании Бога и святых”, должно обеспечивать очевидность истин веры, которые предполагаются как авторитет откровения. Такой подход был действен долгие время, особенно в католической теологии.

В последние десятилетия рассматриваемая проблематика является компонентом предметной области такой теологической дисциплины, как фундаментал-теология, соответствующие усилия раньше нередко называли “теорией теологического познания”*.

2.2. А теперь охарактеризуем проблемную ситуацию теологии, возникающую вследствие соотнесения теологии как теоретической деятельности с принятыми в культуре стандартами теоретичности и рациональности.

* Фундаментал-теологические разработки проблемы теоретического статуса теологии можно считать наиболее близким аналогом разработок проблем эпистемологического статуса религиозного знания в философии религии как философском религиоведении. В связи с этим необходимо провести одно очень существенное различие. Проблематика теоретического самообоснования теологии, проблематика обоснования теологии как науки уже по объему чем проблематика религиозного знания как такового, под которым следует понимать знание, заключенное в вере, содержащееся в вере.

В Новое время теоретический статус теологии была поставлен под сомнение. Это сомнение, которое до сего дня определяет обсуждение проблематики теоретического статуса теологии, вытекало из постулата о безграничной автономии и мощи разума. Этот постулат исключает знание, принципы которого связаны с авторитетом, не подлежащим вопрошанию и сомнению.

То обстоятельство, что опора на авторитет откровения составляет специфическое отличие теологии от мирских наук, аргументирующих исходя из очевидных принципов разума, отчетливо осознавалось и в зрелое средневековье. Однако тогда это не ставило под сомнение ее теоретический статус. Этот научный статус вызвал принципиальные сомнения, когда появилась мысль о том, что подлинной теорией (наукой) может быть лишь такая, которая не опирается на какие-либо предзаданные авторитеты. Предполагается, что не только логика аргументации на основе тех или иных принципов, но и само принятие этих принципов должно быть поставлено под контроль разума. В этом заключается природа науки как науки. Тем самым обоснование научности теологии оказалось увязанным с вопросом о том, может ли у нее быть обоснование, свободное от авторитета, опирающееся лишь на правильно понимающий себя разум.

Если понимать теологию как “науку веры”, т. е. как теоретическое развертывание веры, предпосылаемой как нечто данное и неприкасаемое, то теология должна признать эту веру как основу, норму и цель. Этим она вызывает подозрение в том, что зависит от точки зрения веры, которая принимается произвольно.

Данное возражение нельзя, как считают оппоненты теологии, опровергнуть посредством ссылки на то, что решение подвергать все критико-рациональной проверке само базируется в конечном счете на произвольном решении. Ведь тот, кто вообще прибегает к аргументации, уже всегда стоит на почве критической, связанной с правилами логики рациональности. Если, таким образом, теология учитывает возражения со стороны критики теологии на основе общепринятой критической рациональности, то она должна уметь обосновать те высказывания, которые определяют христианско-религиозное самосознание.

Далее, теология должна не только заниматься церковью, но и быть “церковной” в основополагающем смысле. Это верно

относительно всех христианских конфессий. Православное богословие опирается на толкование Св. Писания и Св. Предания. Католическая теология соотносится с обязательной для нее интерпретацией Св. Писания и церковной традицией, а протестантская теология соотносится с нормами, задаваемыми Св. Писанием и вероисповеданием.

Поскольку научность связана, по крайней мере, с формулированием свободных от противоречий, предметно-когерентных и рационально контролируемых высказываний, то теология, как утверждается критиками, не может соответствовать своей претензии на всеобщее признаваемую научность до тех пор, пока она не примирит это требование с притязанием быть “церковной наукой”.

Таким образом, все сомнения в теоретическом статусе и возражения против научности теологии можно свести к возражениям и сомнениям, связанным, во-первых, с ее функциями и, во-вторых, с ее методологическим принципом. С точки зрения функций, научность теологии сомнительна в силу направляющего ее главного интереса — возведения и обоснования веры, особенно церковной. С методологической же точки зрения, научность теологии сомнительна потому, что она исходит из определенной базисной предпосылки: она предпосылает основу христианской веры в откровении, происшедшем в Иисусе Христе. Ведь с позиций строгой научности требуется, чтобы предпосылки рассуждения принимались только после испытания и могли подвергнуться пересмотру. Но теология воспринимает свою базисную предпосылку как безусловный исходный пункт.

2.3. Попытаемся кратко резюмировать ответы теологии на указанную проблемную ситуацию.

Осмысление этой ситуации в католической теологии по-прежнему сводится, в конечном счете, к утверждениям о невозможности какого-то базисного противоречия между естественным и сверхъестественным разумом. Представители католической теологии не видят принципиального противоречия между научностью и церковностью. Они доверяют способности разума к постижению истины и доверяют способности к постижению истины церковью как совокупным сообществом верующих. Однако такая церковность предполагает, что теологи неукоснительно придержи-

ваются общепринятых стандартов научности, а церковная инстанция с доверием прислушивается к их аргументам и в определенных пределах руководствуется ими. При таком подходе остается все же неясным, каким образом должна разрешаться ситуация, когда аргументация, соответствующая критериям научности, по самой своей логике перешагивает пределы, положенные для нее церковной инстанцией.

В протестантской теологии проблематика теоретичности и научности теологии увязывается с рядом условий, важнейшим из которых является “всеобщность” утверждений. Всеобщность в данном случае, во-первых, предполагает всеобщность понимания, т. е. возможность одинаково мыслить содержание одинаково оформленных высказываний; во-вторых, предполагает, что теологические высказывания подчиняются всеобщим понятиям и принятым стандартам обоснования и доказательства.

Всеобщность означает также выход за пределы субъективности веры в том смысле, что вера и ее нозетические познавательные компоненты получают всеобщую тематизацию и становятся объектом теоретического осмысления. Всеобщность является особо важным условием научности теологии потому, что в самой протестантской мысли неоднократно предпринимались попытки представлять теологию, теологическое рассуждение сугубо как выражение религиозного переживания и опыта, лишь как тематизацию “экзистенциальной задетости” того или иного человека.

Кроме того, проблема научности теологии — это и проблема ее понятности для нетеологов, соответственно, проблема культурной всеобщности теологических высказываний. Понятность и, соответственно, коммуникативность теологических высказываний имеет и огромное практическое значение.

Обрисованный подход является проявлением одной из базисных ориентаций протестантской теологии, а именно ориентации на “разум субъекта”, т. е. разумную субъективность. Всеобщность теологических утверждений должна сделать возможным разумное усвоение теологических положений.

2.4. В современной теологии обоснование теоретических притязаний теологии осуществляется и посредством осмысления языка теологии. Такое осмысление языка теологии обусловлено, в основ-

ном двумя, причинами. Во-первых, необходимостью прояснения значения и смысла религиозных символов, а также высказываний, что должно способствовать решению теологических проблем, преодолению кризисных явлений в теологии. Прояснение и логический анализ языка может, как надеются, привести его (язык) в соответствие с современной культурной ситуацией. Для этого нужно избавиться семантику языка теологии и религиозного языка вообще от бессмыслиц и устаревших значений, внести синтаксическую строгость и ясность в религиозные высказывания.

С помощью прояснения и логического анализа языка теологи надеются достичь какого-то единства в христианской мысли и практике. В связи с этим нередко подчеркивается, что христианский плюрализм приобрел такие формы и масштабы, что возникает реальная угроза “коммуникационного обрыва” между различными христианскими группами. При этом речь идет о значении и правилах употребления не только слова “Бог”, но и других принципиальных и жизненно важных для христиан понятий, таких, как “воскресение”, “святость”, “искупление”, “грех” и т. д.

Во-вторых, осуществляемое теологами исследование и осмысление религиозного языка призвано служить ответом на критический анализ этого языка в современной философии*. Диалог между языково-аналитической философией и теологией является одним из наиболее приметных моментов философской и религиозной жизни двадцатого столетия. Без учета характера этого диалога нельзя понять и характера значительной части современной теологии. Исследования языка теологии осуществляются преимущественно с использованием современной философии языка.

* См. Часть I Гл. пятую данной работы.

ГЛАВА ЧЕТЫРНАДЦАТАЯ

ДОГМАТИКА И ФИЛОСОФИЯ

§ 1. ИСТОРИЧЕСКАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ДОГМАТИЧЕСКОЙ ТЕОЛОГИИ

Догматика, как признается почти единодушно в настоящее время, образует составную часть систематической теологии христианских конфессий. Отнесение догматики к систематической теологии, иногда даже растворение в последней происходит из определенного структурно-энциклопедического замысла. С целью акцентировать это обстоятельство мы будем использовать иногда обозначение “догматико-систематический”.

Понятие “догматика”, являющееся сокращенной формой от “догматической теологии”, обозначает ту теологическую дисциплину (а также соответствующие изложения и учебники), которая стремится всеохватно и как нечто обязательное изложить христианское учение той или иной христианской церкви или сообщества. Такое изложение осуществляется с опорой на догматы как фундаментальные положения соответствующего учения. Это учение строится на основе библейского свидетельства и соображаясь с исторической традицией церкви.

Само обозначение “догматическая теология” появляется лишь в XVII в. До этого в соответствующих целях использовались обозначения “сентенции”, “теологические суммы”, с XVI в. — “теологические основоположения”.

Корни догматической теологии можно найти в позднеантичной и средневековой теологии, но в строгом смысле — это явление Нового времени. Истоки догматического теологизиро-

вания следует искать в целостных и тематизированных частичных изложениях христианского вероучения. Эти изложения отделяются, таким образом, от непосредственной связи с тем или иным изложением Св. Писания, даже если эти последние обладают высоким понятийным и спекулятивным уровнем. Обсуждаемые вопросы получают здесь определенное систематическое место.

Историки теологии зачинателем догматики считают наряду с Августином (“О христианском учении”) Иоанна Дамаскина, который в своем произведении “Точное изложение православной веры” излагает христианское учение в том порядке, что во многом принят и сегодня.

Лишь в XII в. на Западе возникают сопоставимые крупные концепции, инспирированные более широким ознакомлением с античным наследием. Петр Ломбардский пишет “Сентенции”, содержащие сходный порядок. Они были предметом комментариев вплоть до XVI в. и тем самым определяли тематический контур схоластической теологии. Следует назвать, далее, Александра Гэльского и Фому Аквинского. При всем том эти ранние формы теологии лишь условно могут быть названы догматикой, поскольку теология средневековья еще не дифференцировалась четко в методическом отношении. У Петра Ломбардского при передаче и толковании Св. Писания и отцов церкви уже утверждается схоластический принцип аргументации и контраргументации. У Фомы Аквинского речь идет о методе теологии как о свершаемом в философских категориях истолковании Св. Писания и традиции. Тем не менее нельзя говорить об обосновании какого-то “особого” метода догматики.

Кроме того, теология еще не делится на теологические предметные дисциплины. При этом, однако, образуются — особенно начиная с XIII в. — самостоятельные тематические комплексы. И все же вплоть до Нового времени этот вид теологии занимается всей теологической сферой, поэтому не возникает догматическая теология как особая дисциплина, предметно и функционально отграниченная от других теологических дисциплин.

Исторические причины, которые привели к оформлению догматической теологии, еще не полностью ясны в деталях. Это развитие, в числе прочего, следует рассматривать в связи с об-

разованием догматической формы мышления, выходящей за пределы собственно теологии.

В сопоставлении со схоластикой догматическая теология как явление Нового времени представляет собой более высокий уровень рефлексии, поскольку она весь материал, систематизируя, возводит к последним аксиомам, которые, со своей стороны, уже нельзя отрицать. Догматы скрупулезным образом отличались от простых теологом. Следствием этого была большая мера свободы и вариативности в теологической работе.

Догматика понималась как наука о церковных догматах: исходным пунктом было изложение догматов церкви, которые затем обосновывались Св. Писанием и традицией и, наконец, спекулятивно развертывались на пути теологического рассуждения и заключения.

Начиная с раннего Нового времени появляются попытки переформулировать унаследованное учение, исходя из какой-либо единой рациональной ведущей идеи. В *протестантизме* для этого нового системного мышления, для устремления к гармоничной, внутренне связанной организации материала основополагающей является ориентация на “разум субъекта”, т. е. на *разумную субъективность*. Рациональная прозрачность систематического изложения служит тому, чтобы сделать возможным свободное разумное усвоение религиозно-теологических положений. Традиционный догматический материал заново структурируется таким образом, чтобы разумность и благочестие человека могли служить принципом организации и изложения всех теологических положений. Эти теологические положения понимаются уже не как церковно заданные, независимые от субъекта истины, но как рефлексивные содержания, которые не могут быть содержательными вне своей рефлексивности, т. е. вне соотносительности с познающим их человеком.

Католическая догматическая теология в Новое время находилась под значительным воздействием того, что в настоящее время нередко именуют “догматической моделью” теологии. Это обозначение не догматической теологии, но догматического понимания этой теологии. Данная модель по существу претворялась в практику после Тридентского собора до тех пор, пока II Ватиканский собор не санкционировал другую версию разумения веры. Утвер-

ждаемые тезисы оправдываются посредством обращения к совокупности определений магистрата по тому или иному предмету. Доказательство осуществляется с помощью цитат из Св. Писания, отцов церкви и авторитетных теологов.

Эта система функционирует на основе различения между церковью научающей и церковью научаемой. Магистрат (папа и епископы) конституируется в высшую инстанцию знания и контроля за знанием.

В протестантизме с конца XVIII в., а в католицизме в полной мере после II Ватиканского собора религия и теология различаются таким образом, что вере противостоит осознанно профессионализированная теология. Теология, проектируемая как позитивная наука, изменяет унаследованное положение дел с учением. Она, опираясь на исторически изменяющиеся установки и содержание религиозного сознания, осознанно реконструирует догматические учения. Эта самостоятельная реконструкция во все большей мере служит утверждению той или иной теологической позиции, которая одновременно стремится повлиять на религиозно-церковную ситуацию в целом.

Современная теология, особенно протестантская, предстает, вследствие этого как чередование и как конкуренция сменяющих и вытесняющих друг друга позиций. Их плюрализм отражает церковно-религиозный и мировоззренческий плюрализм современного общества. К конфессиональной расколотости нововременной теологии добавляется, таким образом, и ее позициональная внутренняя дифференциация.

Задача догматики состоит в том, чтобы на свою ответственность утверждать высказывания веры и обосновывать их утверждение. Она должна быть в состоянии сказать, почему она сохраняет те или иные наличные высказывания в ранге догматических утверждений и каким образом она соотносит их с историческими, социологическими, идеолого-критическими интерпретациями. Тем самым основная проблема для нынешней догматики по-прежнему заключается в определении отношений между историчностью, способностью к диалогу и обязательными веровательными высказываниями.

Догматика может осуществляться плодотворно только на основе такой установки, которая не отказывается от догматического рас-

суждения, но не позволяет ему превратиться в догматистское, скованное страхом за свою судьбу. Догматика, как полагают, остается жизнеспособной только в рамках систематической теологии, постоянно осмысляющей свои собственные принципы.

Православная догматика устойчиво понимает свои догматы как непререкаемые истины, источником и основой которых является божественное откровение, содержащееся в Св. Писании, а определяются эти истины Церковью.

§ 2. ДОГМАТИКА И ФИЛОСОФСКАЯ МЕТАФИЗИКА

2.1. Ядром догматики является учение о Боге. В догматико-систематической теологии учение о Боге — это попытка удостоверить понятийно-мыслительными средствами понимание Бога, явленное в канонических текстах и представленное в традиции. Такое удостоверение не означает лишь экзегетическую реконструкцию библейского образа Бога. Оно предполагает мыслительное развертывание основополагающего канонического содержания на основе всего опыта человеческого существования, в том числе с помощью философского познания.

Философия, используемая в догматической теологии, есть философская метафизика. Под метафизикой мы понимаем — применительно к нашей теме — общую теорию действительности в целом. Как правило, она носит форму концептуализации принципов или реальностей, определяющих совокупную действительность.

Использование философской метафизики в догматической теологии, ее во многих отношениях основополагающее значение для догматики являются общепризнанными.

2.2. Следует отметить, однако, что в христианской традиции практически всегда присутствовала и антиметафизическая установка. В некоторые периоды она усиливалась, в другие проявлялась более сдержанно. Антиметафизическая установка обосновывается главным образом ссылками на то, что никакие варианты метафизики не могут быть адекватными истине откровения.

Оппоненты метафизики признают, что в течение двух с половиной тысячелетий метафизика имела нормативное значение для западной мысли, была “направляющим логосом” европейской культуры. Однако в настоящее время метафизика стала “сомнительной в радикальном смысле”, что проявляется, в частности, в том, что ее категориальные оппозиции, такие, как “дух—материя”, “рациональное—иррациональное” и др., уже не воспринимаются как нечто очевидное. Все это предписывает, по мнению оппонентов, “новое, критическое отношение” к метафизической традиции. “Нынешний кризис метафизики”, как они заявляют, не может не иметь последствий для христианства вообще и, в первую очередь, для христианской теологии. Кризис метафизики ставит под сомнение христианскую идентичность.

Христианство должно поэтому, по мнению оппонентов засилить метафизики в теологии, искать сегодня и обрести свою идентичность вне метафизических путей. Метафизика столь долго оформляла язык теологии да и веры вообще, что в настоящее время обновить этот язык можно только посредством сознательной и упорной борьбы с метафизикой.

При ближайшем рассмотрении выясняется, что все подобные призывы остаются лишь диагнозами и императивами, за которыми не следует конкретная и убедительная реализация программных требований всех этих деклараций. Вообще очень трудно представить, каким же будет христианство, освобожденное от метафизического содержания, неотъемлемого от христианства в течение почти двухтысячелетней истории.

2.3. Христианская теология должна представить Бога как абсолют, как высшее бытийное начало совокупной действительности (соответственно — представить его как всеобъемлющий онтологический объяснительный принцип). При этом такой принцип должен предстать и как основа интеллигибельности реальности, в том числе исторической и индивидуально-жизненной реальности. Все это означает, прежде всего, что догматическая теология должна иметь возможность опереться на соответствующую метафизику.

Такой метафизикой может быть только теистическая метафизика в одной из своих разновидностей. При всех различиях и своеобраз-

разии догматических учений в православной, католической и протестантской теологии собственно философский компонент в каждом случае будет представлен тем, что было названо “классическим метафизическим теизмом”.

В данной работе мы подробно проанализировали различные варианты теистической метафизики, при этом особое внимание было уделено “философско-теистическому понятию” в его классической форме и процесс-теизму как наиболее влиятельной современной альтернативе классической версии философского теизма.

Мы завершим свой анализ указанием на то важнейшее обстоятельство, что *теистическо-метафизическое содержание — образуя лишь компонент догматико-теологического учения в его полноте — претворяется в таком учении в надфилософскую по своей сути концептуальную и смысловую связь.*

ПРИМЕЧАНИЯ

Часть I. "Философия религии как философское религиоведение"

1. Otto R. Das Heilige. — Gotta, 1926. — S. 1.
2. Otto R. West-Ostliche Mystik — Gotha, 1926.
3. Stace W. T. Mysticism and philosophy. — L., 1960.
4. Zaehner R. C. Mysticism, sacred and profane. — N. Y., 1961.
5. Almond Ph. Mystical experience and religious doctrine. — Berlin et al., 1982.
6. Wainwright W. I. Mysticism. — Brighton, 1981.
7. Clifford W. K. The ethics of belief. // The rationality of belief in God / Ed. G. Mavrodes. — Englewood Cliffs, N. Y., 1970. — P. 159–160.
8. Donovan P. Religious language. — N. Y., 1976. P. 1.
9. Barbour I. Myths, models and paradigms: The nature of scientific and religious language. — L., 1974.
10. Schoen E. Religious explanations: A model from the sciences. — Durham, 1985. — P. 121.
11. King-Farlow J., Christensen W. N. Faith and the life of reason. — Dordrecht, 1972.
12. Braithwaite R. An empiricist's view of the nature of religious belief // Philosophy of religion /Ed. S. M. Cahn. — N. Y., 1970.
13. Hare R. M. Theology and falsification (B) // New essays in philosophical theology /Ed. A. Flew, A. Macintyre. — L., 1955.
14. Burke T. P. The reluctant vision: an essay in the philosophy of religion. Philadelphia, 1974.
15. Ibid., P. 39.
16. Ibid., P. 112.
17. Whittaker J. H. Matters of faith and matters of principle: Religious truth-claims and their logic. — San Antonio, 1980.
18. Plessner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch. — Berlin; Leipzig, 1928. Plessner H. Über einige Motive der philosophischen Anthropologie. — Studium Generale, 1956, №. 9. Plessner H. Conditio humana. — Pfullingen, 1964.

19. Plessner H. Die Stufen, S. 293.
20. Ibid., S. 304.
21. Ibid., S. 310.
22. Ibid., S. 305.
23. Gehlen A. Der Mensch: seine Natur und seine Stellung in der Welt. — Berlin, 1944.
24. Ibid., S. 33.
25. Ibid., S. 31.
26. Ibid., S. 34.
27. Ibid., S. 35.
28. Jansen P. Arnold Gehlen: die anthropologische Kategorienlehre. — Bonn, 1975. — S. 14.
29. Wittgenstein L. Werkausgabe in 8 Bde. Bd. — Frankfurt am Mein, 1984. — S. 84.
30. Ayer A. Language, truth and logic. — L., 1936. — P. 174.
31. Ayer A. Language, truth and logic. — N. Y., 1952. — P. 13.
32. Flew A. Theology and falsification // New essays in philosophical theology. — L., 1955. — P. 97.
33. Ibid., P. 98.
34. Ibid., P. 99.
35. Nielsen R. An introduction to the philosophy of religion. — L., 1982. — P. 141.
36. Ibid., P. 171.

Часть II. "Философия религии как философская теология"

1. Petri H. Die gemeinsame Problematik christlicher Theologie heute und der ökumenische Austausch // Handbuch der Okumenik. Paderborn, 1987. S. 14.
2. Malcolm N. Anselm's ontological proofs // Reason and religion. Ithaca; — L., 1977.
3. Hartshorne Ch. Anselm's discovery. La Salle, 1965.
4. Tennant F. R. Philosophical theology: Cambridge: Cambr. univ. press, 1930.
5. Summa theologiae I, 2, ad. 1 // Doctoris angelici divi Thomae Aquinatis opera omnia. Vol. 1. — P., 1895. — P. 16–17.
6. Lotz J.-B. Zur Struktur des Gottesbeweises // Theologie und Philosophie. 1981. H. 4. S. 486.
7. Schaeffler R. Fähigkeit zur Erfahrung. Zue transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott. — Freiburg etc., 1982. Schaeffler R. Religionsphilosophie. — Freiburg i. Br. : Munchen, 1983.

8. Schaeffler R. Religionsphilosophie. S. 100.
9. Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. — Bern; Munchen, 1966. — S. 395.
10. Hammer F. Theonome Anthropologie? Max Shelters Menschenbild und seine Grenzen. — Den Haag. 1972, S. 219.
11. Ibid., S. 285.
12. Welte B. Religionsphilosophie. Freiburg etc., 1979.
13. Ibid., S. 66.
14. Ibid., S. 67.
15. Ogden Sh. Toward a new theism //Process philosophy and Christian thought. — Indianapolis, 1977. — P. 178.
16. Alexander S. Space, time and deity. — L., 1927.
17. Whitehead A. N. Process and reality. — N. Y., 1978.
18. Ibid., P. 4.
19. Hartschorne Ch. Creative synthesis and philosophical method. — L., 1970. P. XVI.
20. Hartschorne Ch. Ibid., P. 46.
21. Ibid., P. 47.
22. Weischedel W. Der Gott der Philosophen: Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus: In 2 Bde. — Munchen, 1979.
23. Ibid., Bd. 2, S. 202.
24. Ibid., Bd. 2, S. 217.

Часть III. “Философско-религиозная антропология”

1. Никонов К. И. Современная христианская антропология. — М., 1983. — С. 21.
2. Scheler M. Die Stellung des Menschen im Kosmos. — Munchen, 1947, S.7.
3. Scheler M. Philosophische Weltanschauung. Munchen, 1954, S. 62.
4. Scheler M. Wesen und Formen der Sympathie. Bonn, 1926, S. 89.
5. Scheler M. Zur Idee des Menschen. — Gesammelte Werke, 1955, Bd. 3, S. 190–191.
6. Scheler M. Die Stellung des Menschen im Kosmos. S. 35.
7. Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, S. 293.
8. Scheler M. Philosophische Weltanschauung, S. 30.
9. Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, S. 370.

10. Ibid., S. 382–383.
11. Scheler M. Philosophische Weltanschauung, S. 13.
12. Ibid., S. 13.
13. Scheler M. Die Stellung des Menschen im Kosmos, S. 40.
14. Scheler M. Philosophische Weltanschauung, S. 11.
15. Hengstenberg H.-E. Philosophische Anthropologie. — Stuttgart, 1957. — S. 9.
16. Hengstenberg H.-E. Zur Revision des Begriffs der menschlichen Natur / /Philosophia naturalis. — 1973. Bd. 14, H. 1. S. 60.
17. Hengstenberg H.-E. Philosophische Anthropologie. S. 96.
18. Hengstenberg H.-E. Die Frage nach verbindlichen Aussagen in der gegenwartigen philosophischen Anthropologie //Philosophische Anthropologie heute. — Munchen, 1972. — S. 68.
19. Hengstenberg H.-E. Philosophische Anthropologie. S. 131.
20. Ibid.
21. Ibid., S. 132.
22. Ibid., S. 135.
23. Ibid., S. 165.
24. Ibid., S. 224.
25. Hengstenberg H.-E. Zur Revision des Begriffs der menschlichen Natur. S. 64.
26. Hengstenberg H.-E. Philosophische Anthropologie. S. 325.
27. Ibid. S. 378.
28. Goreth E. Was ist der Mensch? Grundzuge einer philosophischer Anthropologie. — Innsbruck etc., 1973. — S. 59.
29. Coreth E. Metaphysik. — Innsbruck, 1961. — S. 616.
30. Coreth E. Was ist der Mensch? S. 191-192.
31. Ibid., S. 196.
32. Pannenberg W. Anthropologie in theologischer Perspektive — Gottingen, 1983. — S. 21.
33. Ibid., S. 21.
34. Pannenberg W. Was ist der Mensch? — Gottingen, 1976. — S. 10.
35. Pannenberg W. Anthropologie in theologischer Perspektive, S. 65.
36. Pannenberg W. Was ist der Mensch, S. 26.
37. Ibid., S. 15.
38. Ibid., S. 13.
39. Ibid., S. 24.
40. Ibid., S. 23.
41. Rahner K. Geist in Welt. — Innsbruck, 1957. — S. 407.
42. Rahner K. Horer des Wortes: Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie. — Freiburg im Breisgau etc., 1971. — S. 44.

43. Ibid., S. 47.
44. Ibid., S. 50.
45. Ibid., S. 63.
46. Ibid., S. 77.
47. Ibid., S. 116.
48. Ibid., S. 173.

Часть IV. "Христианская теология и философия"

1. Вернадский В. И. Избранные труды по истории науки. — М., 1981. — С. 113.
2. van Steenberghen F. La philosophie de la nature ou XIII siecle // La filosofia della natura nel Medioevo. — Milano, 1966. — P. 116.
3. Duhem P. Le systeme de monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon a Copernic. — P., 1954. Vol. 1. P. 104.
4. Коперник Н. О вращениях небесных сфер. Малый комментарий. Послание против Вернера. Упсальская запись. — М., 1964. — С. 14.
5. Там же. — С. 12-13.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ*

- Аксаков А. С.* Литературная критика /Сост., вступ. ст. и коммент. Курилова А. С. — М.: Современник, 1982.
- Аксаков К. С.* Эстетика и литературная критика /Сост., подгот. текста, вступ. ст., коммент. Кошелева В. А. — М.: Искусство, 1995.
- Андреев Д. Л.* Роза мира: Метафилософия истории. — М.: Прометей, 1991.
- Аскольдов С. А.* Алексей Александрович Козлов. — СПб., Изд-во Рус. Христиан. гуманитар. ин-та, 1997.
- Бахтин М. М.* К философии поступка /Публ. и вступ. ст. Бочарова С. Г., Примеч. Аверинцева С. С. //Философия и социология науки и техники. — М., 1986.
- Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. — Изд. 2-е. — М.: Искусство, 1986.
- Бердяев Н. А.* Философия свободы; Смысл творчества / Вступ. ст., сост., подгот. текста, примеч. Поцкова П. В. — М.: Правда 1989. (Из истории отечеств. филос. мысли).
- Н. А. Бердяев о русской философии / Сост., вступ. ст. и примеч. Емельянова Б. В., Новикова А. И. — Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. (Рус. философия).*
- Бердяев Н. А.* Самопознание: опыт философской автобиографии. — М.: Мысль, 1991.
- Бердяев Н. А.* О назначении человека /Сост.: Греков Л. И., Поляков А. П.; Авт. вступ. ст. Гайденок П. П.; Примеч. Медведевой Р. К. — М.: Республика, 1993.
- Бердяев Н. А.* Философия свободного духа /Сост. Алексеев П. В.; Вступ. ст. Мысливченко А. Г.; Подгот. текста и примеч. Медведевой Р. К. — М.: Республика, 1994.
- Бердяев Н. А.* Философия творчества, культуры и искусства. — М.: Искусство, 1994.

* Подготовлен с участием И. Л. Беленького.

Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесеря /Сост. и послесл. Алексева П. В. ; Подгот. текста и прим. Медведевой Р. К. — М. : Республика, 1995.

Бердяев Н. А. Философия свободы; Истоки и смысл русского коммунизма /Вступ. ст. и примеч. Гулыги А. В. — М. : ЗАО “Сварог и К”, 1997.

Булгаков С. Н. Православие: Очерки учения Православной Церкви. — М. : Терра, 1991.

Булгаков С. Н. Героизм и подвижничество /Сост., вступ. ст., коммент. Половинкина С. М. — М. : Рус. книга, 1992.

Булгаков С. Н. Сочинения в 2-х т. — М. : Наука, 1993 (Приложение к журналу “Вопросы философии”). Т.1. Философия хозяйства. Трагедия философии /Вступ. ст., сост. и примеч. Хоружего С. С. Избранные статьи. /Сост., вступ. ст. и примеч. Роднянской И. Б.

Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцание и умозрения. — М. : Республика, 1994.

Булгаков С. Н. Тихие думы /Сост., подгот. текста и коммент. Сапова В. В. ; Послесл. Долгова К. М. — М. : Республика, 1996.

Булгаков С. Н. Труды по социологии и теологии: В 2-х т. /Изд. подгот. В. В. Сапова. — М. : Наука, 1997.

Введенский А. И. Статьи по философии /Вступ. ст. Ермичева А. А.; Сост. подгот. текста и примеч. Ермичева А. А. и др. ; Библиогр. Лихарева И. М., Ермичева А. А. — СПб. : Изд-во Санкт-Петербург. ун-та, 1996.

Вышеславцев Б. П. Этика преображенного эроса /Вступ. ст., сост. и коммент. Сапова В. В. — М. : Республика, 1994.

Вышеславцев Б. П. Сочинения. — М. : Раритет, 1995.

Гараджа В. И. Религиоведение. — М., 1995.

Гершензон М. О., Иванов В. И. Переписка из двух углов /Вступ. ст., подгот. текста и прим. Макагоновой Т. //Наше наследие = Our heritage. — М., 1989.

Гершензон М. О. Тройственный образ совершенства. — Томск: Водолей, 1994.

Гершензон М. О. Мудрость Пушкина. — Томск: Водолей, 1997.

Григорьев А. Эстетика и критика /Вступ. статья, сост. и примеч. Журавлевой А. И. — М. : Искусство, 1980.

Губман Б. Л. Современная католическая философия: человек и история. — М., 1988.

Данилевский Н. Я. Россия и Европа: Взгляд на культ. и полит. отношения слав. мира к германо-романскому /Предисл. Страхова Н. Н.;

Ст. Бестужева-Рюмина К. Н. ; Сост., вступ. ст., коммент. Галактионова А. А. — 6-е изд. — СПб. : Изд-во Санкт-Петербург. ун-та: Глаголь, 1995.

Зеньковский В. В. История русской философии /Сост. послесл. и коммент. Полякова А. В. — Л. : Эго, 1991.

Зеньковский В. В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. — М. : Школа-Пресс, 1996. — 271 с.

Зеньковский В. В. Русские мыслители и Европа. — М. : Республика, 1997.

Иванов В. И. Лик и личины России: Эстетика и литературная теория. — М. : Искусство, 1995.

Иванов В. И. Родное и вселенское /Сост., вступ. ст. и примеч. Толмачева В. М. — М. : Республика, 1994.

Ильин И. А. О грядущей России: Избр. ст. /Под ред. Полторацкого Н. П. — М. : Свято-Троицкий монастырь; Нью-Йорк: Корпорация “Телекс”, 1993.

Ильин И. А. О сущности правосознания. М. : Рарогъ, 1993. 235 с.

Ильин И. А. Одинокий художник: Ст., речи, лекции. Сост., предисл., примеч. Белова В. И. — М. : Искусство, 1993.

Ильин И. А. Путь к очевидности /Сост. : Алексеев П. В., Кураев В. И. ; Послесл. Кураева В. И. ; Примеч. Медведевой Р. К. — М. : Республика, 1993.

Ильин И. А. Сочинения в 2-х т. — М. : Моск. филос. фонд; Медиум, 1993.

Кимелев Ю. А. Современная философско-религиозная антропология. — М., 1985.

Кимелев Ю. А., Полякова Н. Л. Наука и религия: историко-культурный очерк. — М., 1988.

Кимелев Ю. А. Современная западная философия религии. — М., 1989.

Кимелев Ю. А. Философский теизм. — М., 1993.

Киреевский И. В. Критика и эстетика /Сост., вступ. статья и примеч. Манна Ю. В. — М. : Искусство, 1979.

Леонтьев К. Восток, Россия и славянство: Философская и полит. публицистика. Духовная проза. /Общ. ред., сост., подгот. текста, коммент. Г. Б. Кремнева. — М. : Республика, 1996.

Лосев А. Ф. Эллинистически-римская эстетика I-II вв. н. э. /Пер. текстов Гаспарова М. Л., Федорова Н. А. ; Примеч. к текстам Тахогоди А. А. — М. : Изд-во Моск. ун-та, 1979.

Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. — М. : Мысль, 1982.

Лосев А. Ф. История античной философии в конспективном изложении. — М. : Мысль, 1989.

Лосев А. Ф. Из ранних произведений /Вступ. ст. Тахо-Годи А. А., Гогтишвили Л. А.; Отв. ред. Тахо-Годи А. А.; Сост. и подгот. текста Маханькова И. И.; Примеч. Гогтишвили Л. А. и др.; Журн.: *Вопр. философии и др.* — М.: Правда, 1990.

Лосев А. Ф. Философия имени. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1990.

Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. — М.: Искусство, 1992. Кн. 1.; 1994. Кн. 2.

Лосев А. Ф. Бытие—имя—космос /Сост. и ред. Тахо-Годи А. А. — М.: Мысль, 1993.

Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии /Сост. Тахо-Годи А. А. — М.: Мысль, 1993.

Лосев А. Ф. Миф — число — сущность /Сост. Тахо-Годи А. А. — М.: Мысль, 1994.

Лосев А. Ф. История античной эстетики: Итоги тысячелет. развития. — М.: Искусство, 1994. Кн. 2.

Лосев А. Ф. Словарь античной философии: Избр. ст. — М.: Мир идей: АО "Акрон", 1995.

Лосев А. Ф. Форма — стиль — выражение /Сост. Тахо-Годи А. А. — М.: Мысль, 1995.

Лосский Н. О. Избранное /Вступ. ст., сост., подгот. текста и примеч. Филатова В. П.; Ин-т философии АН СССР и др. — М.: Правда, 1991.

Лосский Н. О. Условия абсолютного добра /Вступ. ст. Титаренко А. И. — М.: Политиздат, 1991.

Лосский Н. О. Учение о перевоплощении; Интуитивизм. — М.: Изд. группа "Прогресс" VІА, 1992.

Лосский Н. О. Бог и мировое зло /Сост. Поляков А. П., Алексеев П. В., Яковлев А. А. — М.: Республика, 1994.

Лосский Н. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция /Сост. Поляков А. П.; Послесл. Гайденок П. П.; Подгот. текста и примеч. Медведевой Р. К. — М.: Республика, 1995.

Никонов К. И. Современная христианская антропология. — М., 1983.

Новгородцев П. И. Об общественном идеале /Сост., подгот. текста, вступ. ст. Соболева А. В. — М.: Правда, 1991.

Новгородцев П. И. Сочинения /Сост., авт. вступ. ст. и примеч. Колеров М. А., Плотников Н. С. — М.: Раритет, 1995.

Новгородцев П. И. Введение в философию права: Кризис соврем. правосознания /РАН Ин-т государства и права. — М.: Наука, 1996.

Розанов В. В. О себе и жизни своей: Уединенное; Смертное; Опавшие листья; Апокалипсис нашего времени /Сост., предисл., ком-

мент., указ., подгот. текста Сукача В. Г. — М.: Моск. рабочий, 1990.

Розанов В. В. Сочинения. Ин-т философии АН СССР и др.; Сост., подгот. текста и примеч. Барабанова Е. В. — М.: Правда, 1990. Т. 1. Религия и культура.; Т. 2. Уединенное.

Розанов В. В. Несовместимые контрасты жития: Лит.-эстет. работы раз. лет /Сост., вступ. ст. Ерофеева В. В.; Комментар. Дарка О. — М.: Искусство, 1990.

Розанов В. В. О понимании: Опыт исслед. природы, границ и внутр. строения науки как цельного знания /Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького; Подгот. текста и коммент. Сукача В. Г. Вступ. ст. Бибизина В. В. — М.: СПб.: Наука; Ювеста, 1994.

Самарин Ю. Ф. Избранные произведения /Сост., вступ. ст. Цимбаева Н. И. — М.: Моск. филос. фонд РОССПЭН, 1996.

Соловьев В. С. Сочинения: В 2-х т. /Сост. и подгот. текста Котрелева Н. В.; Вступ. ст. Асмуса В. Ф.; Примеч. Котрелева Н. В., Рашковского Е. Б. — М.: Правда, 1989.

Соловьев В. С. О христианском единстве: О расколе; Великий спор; Догматическое развитие Церкви; Русская идея; Россия и Вселенская Церковь; Письма; Неизданный материал. — М.: Рудомино, 1994.

Соловьев В. С. Оправдание добра. — М.: Республика, 1996.

Спекторский Е. Проблемы социальной физики в XVII столетии. В 2-х т. Т. 1, 1910.; Т. 2, 1917.

Степун Ф. Жизнь и творчество. — Берлин, 1923.

Степун Ф. Бывшее и несбывшееся. — М.: Прогресс-Литера; СПб.: Алетейя, 1995.

Страхов Н. Н. Литературная критика / Вступ. ст., сост. Н. Н. Сколова; Примеч. Н. Н. Скатова и В. А. Котельникова. — М., Современник, 1984.

Тихомиров Л. А. Монархическая государственность: Светлой памяти Великого князя Владимира Кирилловича посвящается. Рос. импер. союз-орден. — СПб.: А/О "Комплект", 1992.

Тихомиров Л. А. Религиозно-философские основы истории /Сост., вступ. ст., коммент. Смолина М. Б. — М.: Ред. журн. "Москва", 1997.

Трофимова З. П. Гуманизм, религия, свободомыслие. — М., 1992.

Трубецкой Е. Н. Метафизические предпосылки познания: О преодолении Канта и кантианства. — М., 1917.

- Трубецкой Е. Н.* Смысл жизни /Сост. Полякова А. П., Апрышко П. П. — М. : Республика, 1994.
- Трубецкой С. Н.* Сочинения /Сост., ред. и вступ. ст. Гайдено П. П. ; Примеч. Гайдено П. П., Афиногенова Д. Е. ; РАН. Ин-т философии. М. : Мысль, 1994.
- Федоров Н. Ф.* /Сост., вступ. ст. и примеч. Семенов С. Г. — М. : Раритет, 1994.
- Федоров Н. Ф.* Собрание сочинений: В 4-х т. /Сост., подгот. текста и коммент. Гачевой А. Г., Семенов С. Г. — М. : Прогресс, 1995. Т. 1.
- Федоров Н. Ф.* Собрание сочинений: В 4-х т. — М. : Прогресс, 1995. Т. 2.
- Федоров Н. Ф.* Собрание сочинений: В 4-х т. — М. : Традиция, 1997. Т. 3.
- Федотов Г. П.* Судьба и грехи России: Избр. ст. по философии рус. истории и культуры. — СПб. : София, Т. 1, 1991; Т. 2, 1992.
- Флобренский П.* Иконостас: Избр. тр. по искусству. — СПб. : Мифрил; Рус. кн. 1993.
- Флобренский П. А.* Сочинение: В 4-х т. — М. : Мысль, Т. 1, 1994; Т. 2, 1996.
- Франк С. Л.* Духовные основы общества. — М. : Республика. 1917.
- Франк С. Л.* Душа человека: Опыт введения в филос. психологию. — М., 1917.
- Франк С. Л.* Предмет знания: Об основах и пределах отвлеч. знания; Душа человека: Опыт введ. в филос. психологию. — СПб. : Наука, 1995.
- Франк С. Л.* Русское мировоззрение. — СПб. : Наука, 1996.
- Франк С. Л.* Очерки методологии общественных наук //Вопр. методологии. — М., 1997. Вып. 2; Вып.3; Вып. 4.
- Франк С. Л.* Реальность и человек /Сост. Алексеев П. В. ; Примеч. Медведовой Р. К. — М. : Республика, 1997.
- Хомяков А. С.* Сочинения: В 2-х т. /Вступ. ст., сост. и подгот. Кошелева В. А. — М. : Моск. филос. фонд: Медиум, 1994.
- Чаадаев П. Я.* Сочинения /Сост., подгот. текста, примеч. Проскуриной В. Ю. ; Вступ. ст. Мильчиной В. А., Осповата А. Л. — М. : Правда, 1989.
- Чаадаев П. Я.* Полное собрание сочинений и избранные письма /АН СССР. Ин-т философии. — М. : Наука, 1991.
- Шестов Л.* Киргегард и экзистенциальная философия: (Глас. вопиющего в пустыне). Пер. с фр. /Вступ. ст. Милоша Ч. ; Подгот. текста и примеч. Ахутина А. В. — М. : Прогресс; Гнозис, 1992.
- Шестов Л. И.* Сочинения: В 2-х т. /Сост., науч. подгот. текста, вступ. ст. и примеч. Ахутина А. В. ; Инт-т философии РАН. — М. : Наука, 1993.

- Шестов Л.* Сочинения /Сост., вступ. ст. и примеч. Полякова Л. В. — М. : Раритет, 1995.
- Шестов Л.* Сочинения.: В 2-х т. — Томск: Водолей, 1996.
- Шпет Г. Г.* История как проблема логики. Критические и методологические исследования. Ч.1. Материалы. — М., 1916.
- Шпет Г. Г.* Сочинения /Предисл. Пастернак Е. В.; Ин-т философии АН СССР и др. — М. : Правда, 1989.
- Шпет Г. Г.* Герменевника и ее проблемы /Вступ. замеч., Подготовка текста и публ. А. А. Матюшине, Е. В. Падерман //Контекст: Лит. теорет. 1980, 1990, 1991, 1992. М. : Наука, 1989—1993.
- Шпет Г. Г.* К вопросу о постановке научной работы в области искусствознания //Вопр. искусствозн. — М., 1997.
- Шпет Г. Г.* Философские этюды. — М. : Прогресс, 1994.
- Шпет Г. Г.* Явление и смысл: Феноменология как основная наука и ее проблемы. — Томск: Водолей, 1996.
- Эрих В. Ф.* Сочинения /Сост., подгот. текста: Котрелева Н. В., Антоновой Е. В.; Вступ. ст. Шеррер Ю.; Филос. о-во СССР. — М. : Правда, 1991.
- Яблоков И. Н.* Основы теоретического религиоведения. — М., 1994.

- Albert K. Vom Kult sum Logos: Studien zur Philosophie der Religion.* — Hamburg: Meiner, 1982.
- Alston W. P.* Divine nature and human language: Essays in philosophical theology. Ithaca, N. Y. : Cornell univ. press, 1989.
- The autonomy of religious belief: A critical inquiry/Ed. with an introduction by Crosson F. I.* — Notre Dame; L. : Univ. of Notre Dame press, 1981.
- Balthasar H. U.* Regagner une philosophie a partir de la theologie // Pour une philosophie chretienne. — P., 1983.
- Barbour I.* Myths, models and paradigms. The nature of scientific and religious language. — L. : SCV press, 1974.
- Beck H.* Naturliche Theologie: Grundriss philosophischer Gotteserkenntnis. — Munchen; Salzburg: Pustet, 1986.
- Blanshard B.* Reason and Belief. — New Haven: Yale univ. press, 1975.
- Brakenhielm C.-R.* How philosophy shapes theories of religion. Lend: Gleerup.
- Brugger W.* Theologia naturalis. — Pullach bei Munchen: Bergmanstolleg Verl., 1959.
- Buren P. van.* The edges of language. An essay in the logic of a religion. — N. Y. : Macmillan, 1972.

Burt E. A. Types of religious philosophy. — N. Y. ; L. : Harper, 1939.
 The challenge of religion today. Essays on the philosophy of religion /Ed. by King-Farlow J. — N. Y. : Science history publ., 1976.
Collins J. The emergence of philosophy of religion. — New Haven; L. : Yale univ. press, 1967.
Collins R. F. Models of theological reflection. — Lanham etc. : Univ. press of America, 1984.
Cooper B. Z. The idea of God. A Whiteheadian critique of St. Thomas Aquinas concept of God. — The Hague: Nijhoff, 1974.
Greel R. T. Divine impassibility: An essay in philosophical theology. — Cambridge etc. : Cambridge univ. press, 1986.
Davies B. An introduction to the philosophy of religion. — Oxford; N. Y. : Oxford univ. press, 1982.
D'her't I. Wittgenstein's relevance for theology. — Bern; Frankfurt a. V. : Lang, 1975.
Dieu. — P. : Beauchesne, 1985.
Dupre W. Einführung in die Religionsphilosophie. — Stuttgart etc. : Kohlhammer, 1985.
Ebeling G. Studium der Theologie. Eine enzyklopadische Orientierung. — Tübingen: Mohr, 1975.
Ellwood R. S. jr. Mysticism and religion. — Englewood cliffs (N. J.): Prentice Hall, 1980.
Ferm D. W. Contemporary American theologies: A critical survey. — N. Y. : Seabury press, 1981.
Ferre F. Basic modern philosophy of religion. — N. Y. : Scribner, 1967.
Ford L. S. The lure of God: A biblical backround for process theism. — Philadelphia: Fortress press, 1978.
 The future of philosophical theology / Ed. by Evans R. A. — Philadelphia: Westminster press, 1971.
 Gott nennen: Phänomenologische Zugänge /Hrsg. von Casper B. — Freiburg; München: Alber, 1981.
Grabner-Haider A. Theorie der Theologie als Wissenschaft. — München: Kosel-Vert., 1974.
Guntton C. E. Becoming and being: The doctrine of God in Charles Hartshorne and Karl Barth. — Oxford: Oxford univ. press, 1978.
Hall J. Knowledge, belief and transcendence: Philosophical problems in religion. — Boston: Mufflin, 1975.
Hartshorne Ch. From Aquinas to Whitehead: Seven centuries of metaphysics of religion. — Milwaukee: Marquette univ. press, 1976.

Hartshorne Ch. Creative synthesis and philosophical method. — L. : SCM press, 1970.
Hartshorne Ch. A natural theology for our time. — La Salle: Open Court, 1967.
 Heidegger et la question de Dieu. — P. : Grasset, 1980.
Hirsch Em. Die Geschichte der neuern evangelischen Theologie. — Gutersloh: Mohn, 1975. — Bde. 1–5.
Jones H. O. Die Logik theologischer Perspektiven: Eine sprachanalytische Untersuchung. — Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht. 1985.
Just W.-D. Religiöse Sprache und analytische Philosophie. Sinn und Unsinn religiöser Aussagen. — Stuttgart: Kohlhammer, 1975.
Lonergan B. Method in theology. — N. Y. : Herder, 1973.
Macgregor G. Philosophical issues in religious thought. — Boston: Mufflin, 1973.
Macpherson Th. Philosophy and religious belief. — L., 1974.
Macquarrie J. Thinking about God. — L. : SCM press, 1975.
Macquarrie J. Twentieth-century religious thought. — L. : SCM press, 1971.
Molnar Th. God and the knowledge of reality. — N. Y. : Basic books, 1973.
Nash R. H. Christian faith and historical understanding. — Grand Rapids: Zondervan; Dallas: Probe ministries intern., 1984.
Nicholls W. Systematic and philosophical theology. — Harmondsworth etc. : Penguin books, 1971.
O'Donnell J. Trinity and temporality: The Christian doctrine of God in the light of process theology and the theology of hope. — Oxford: Oxford univ. press, 1983.
Ogiermann H. Sein zu Gott. Die philosophische Gottesfrage. — München; Salzburg: Pustet, 1974.
O'Leary J. S. Questioning back: The overcoming of metaphysics in Christian tradition. — Minneapolis etc. : Winston press, 1985.
Otto R. Das Heilige. — Gotha: Klotz, 1926.
Pailin D. A. Groundwork of philosophy of religion. — L. : Epworth press, 1986.
Patterson R. L. A philosophy of religion. — Durham: Duke univ. press, 1970.
Penelham T. God and scepticism: A study in scepticism and fideism. — Dordrecht etc. : Reidel, 1983.
Penelham T. Problems of religious knowledge. — L. ; Basingstoke: Macmillan, 1971.
Penelham T. Religion and rationality. An introduction to the philosophy of religion. — N. Y. : Random house, 1971.

Phillips D. Z. Belief, change and forms of life. – L. ; Basingstoke: Macmillan, 1986.

Phillips D. Z. Faith and philosophical enquiry. – L. : Routledge and Paul, 1970. – VIII, 277 p.

Phillips D. Z. Religion without explanation. – Oxford: Bleckwell, 1976.

Philosophie et religion. – P. : Ed. sociales, 1974.

Philosophy of religion / Ed. by Cahn S. M. – N. Y. etc. : Harper and Row, 1970.

Philosophy of religion. An anthology of contemporary views. /Ed. by M. Y. Stewart – Boston etc., 1996.

Plantinga A. God and other minds. – Ithaca: Cornell univ. press, 1967.

Alvin Plantinga /Ed. by Tomberlin J. E., Van Invagen P. – Dordrecht etc. : Reidel, 1985.

Proudfoot W. Religious experience. – Berkeley etc. : Univ. of California press, 1985.

Rahner K. Horer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie. Freiburg in Breislau: Herder, 1971.

Ramsey I. Christian empiricism. – L. : Sheldon press, 1974.

Rationality and religious belief /Ed. with an introd. by Delaney C. P. – Notre Dame (Ind.); L. : Univ. of Notre Dame press, 1979.

Reason and religion /Ed. by Brown S. C. – Ithaca; L. : Cornell univ. press, 1977.

Runzo J. Reason, relativism and God. – Basingstoke; L. : Macmillan, 1986.

Schaeffler R. Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott. – Freiburg etc. : Herder, 1982.

Schaeffler R. Religionsphilosophie. – Freiburg/i. Br. /; Munchen: Alber, 1983.

Schoen E. Religious explanations: A model from the sciences. – Durham: Duke univ. press, 1985.

Slaate H. A. Contemporary philosophies of religion. – Lanham enc. : Univ. press of America, 1986.

Stace W. T. Mysticism and philosophy. – L. : Macmillan, 1960.

Der Streit um den Gott der Philosophen: Anregungen und Antworten /Hrsg. von Moller J. – Dusseldorf: Patmos, 1985.

Swinburne R. The coherence of theism. – Oxford: Clarendon press, 1977.

Swinburne R. Faith and reason. – Oxford: Clarendon press, 1981.

Um Möglichkeit oder Unmöglichkeit natürlicher Gotteserkenntnes heute / Hrsg. von Kremer K. – Leiden: Brill, 1985.

Wainwright W. I. Mysticism: A study of its nature, cognitive value and moral implications. – Brighton: Harvester press, 1981.

Weischedel W. Der Gott der Philosophen: Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus. – Munchen: Taschenbuc, 1979. – Bd. 1-2.

Welte B. Religionsphilosophie. – Freiburg etc. : Herder, 1979.

Whitehead A. N. Process and reality. – N. Y. : The Free press, 1979.

Whittaker J. H. Matters of faith and matters of principle: religious truth-claims and their logic. – San Antonio: Trinity univ. press, 1981.

Wittgenstein L. Werkausgabe. – Frankfurt a. V. : Suhrkamp, 1984. – Bd. 1.

Zaehner R. C. Mysticism, sacred and profane. – N. Y. : Schocken books, 1961.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Абеляр — 347
 Августин — 78, 233, 355, 389, 396
 Аверроэс — 344, 351, 363
 Автоликий Питанский — 367
 Айер А. — 162, 163
 Александер С. — 237, 240
 Александр Гэльский — 396
 Амвросий Медиоланский — 338
 Альберт Великий — 343, 351, 352
 Анаксимандр — 358
 Ансельм Кентерберийский — 199, 200
 Аристарх Самосский — 373, 375
 Аристотель — 102, 180, 204, 236, 334, 344, 345, 349, 356, 357, 359—365, 370, 376, 378—380
 Бальди Б. — 377
 Барбур Я. — 104—106
 Барт К. — 103, 183, 320, 386
 Беда Достопочтенный — 341, 342
 Берк П. — 120—127
 Бодэн Ж. — 370
 Больштедт А. фон — 351, 352
 Бонавентура — 42, 350, 351
 Ботан Л. — 84
 Браге Т. — 369, 376, 379
 Бландевилл Т. — 376
 Боннети А. — 84
 Бозанкет Б. — 89
 Брейзуэйт Р. — 118, 119
 Бруно Дж. — 380
 Брэдли Ф. — 89
 Буридан Ж. — 367
 Бультман Р. — 256
 Бэкон Р. — 343, 353, 355
 Вайшедель В. — 246—251
 Ван Стенберген Ф. — 344
 Василий Великий — 337, 338
 Вельте Б. — 217—221
 Вернадский В. И. — 335
 Вильгельм Коншский — 204
 Витгенштейн Л. — 98, 109, 110, 128, 158—161
 Вольтер — 381
 Вольф Х. — 180
 Гадамер Г. — 296
 Галилей Г. — 380, 381
 Гаманн Г. — 84
 Гарриот Т. — 380
 Гартман Э. фон — 11
 Гегель Г.В.Ф. — 11, 140, 245
 Гексли Т. — 137
 Гелен А. — 142, 149—156, 258, 269, 271, 285, 287, 297, 304
 Гоклениус — 180
 Григорий XIII — 378
 Гроссетест Р. — 343, 353—355
 Густерль Э. — 296
 Де Суньида Д. — 380
 Декарт Р. — 200
 Дерхэм У. — 204
 Джеймс У. — 45

- Ди Дж. — 376
 Диггес Л. — 376
 Диггес Т. — 376, 377, 380
 Дильгей В. — 109
 Диодор — 337, 338
 Дионисий Малый — 341
 Донн Дж. — 370
 Донован П. — 91
 Дриш Г. — 274
 Дунс Скот — 353
 Дю Бартас — 370
 Дюгем П. — 358
 Евдокс — 357, 365
 Жильбер из Порре — 347
 Зенер Р.С. — 59
 Зиммель Г. — 274
 Иоанн Златоуст — 337
 Иоанн Дамаскин — 396
 Ирбе Ф. — 84
 Исидор Севильский — 332, 340, 341
 Каллипп — 357, 365
 Кальвин Ж. — 43, 112, 371
 Кант И. — 11, 45, 109, 138, 140, 180, 199, 201, 210, 216, 217, 296
 Карнап Р. — 162, 163
 Кекерманн Б. — 325
 Кеплер И. — 369, 380, 381
 Кинг-Фарлоу Дж. — 107
 Клавий Х. — 369, 378, 379
 Клауберг И. — 180
 Климент Александрийский — 336, 337
 Климент Римский — 336
 Клиффорд У. К. — 81, 82
 Коген Г. — 11
 Кольпе Х. — 27
 Коперник Н. — 330, 356—358, 363—381
 Корет Эм. — 210, 295—300
 Косьма Индикоплов — 339
 Кристенсен У. — 107
 Кун Т. — 104
 Кьеркегор С. — 84, 386
 Лактанций — 337, 345, 367
 Лейбниц Г. В. — 109, 203
 Леу Г. ван дер — 28
 Лотц И.-Б. — 209
 Лотце Р. — 11
 Лютер М. — 370, 371, 373, 374
 Макробий — 340
 Мак-Таггарт Дж. — 89
 Малкольм Н. — 200
 Маркс К. — 132, 140
 Марциан Капелла — 340
 Меланхтон Ф. — 370, 371, 373—375
 Мерло-Понти М. — 296
 Местлин М. — 369, 380
 Мильтон Дж. — 370
 Наторп П. — 11
 Нильсен К. — 166
 Никонов К.И. — 259
 Ницше Ф. — 109, 132
 Огден Ш. — 236
 Оккам У. — 353
 Олмонд Ф. — 60
 Олстон У. — 113
 Орем (Орезмский) Николай — 367
 Ориген — 337
 Ортега-и-Гассет Х. — 109
 Осиандер А. — 372, 374, 379
 Остин Дж. — 120
 Отто Р. — 28, 53, 58, 59
 Павел III — 364, 366, 368
 Павел Ап. — 389
 Панненберг В. — 302—309
 Пейли У. — 204—205
 Петр Ломбардский — 347, 396
 Петр из Пуатье — 204
 Петри Х. — 197
 Пецер — 374, 375

Плантинга А. — 113
 Платон — 102, 204, 236, 239, 334, 340
 Плеснер Г. — 142—149, 258, 269, 271, 297, 308
 Плиний — 341
 Порфирий — 334
 Посидоний — 362
 Преторий И. — 375
 Прокл — 358, 361—364
 Птолемей — 342, 356, 357, 359—365, 369, 373, 375, 378, 379
 Пурбах — 375
 Рабан Мавр — 332
 Ранер К. — 210, 309—314
 Рассел Б. — 158
 Рейнгольд Э. — 369, 374, 376, 378
 Ретик Г. — 369, 375, 380
 Ротман К. — 380
 Ротхакер Э. — 146
 Руге А. — 140
 Рыбка Е. — 368
 Рыбка П. — 368
 Сакробоско — 375
 Сартр Ж.-П. — 396
 Севериан — 336—338, 340
 Сигер Брабантский — 343, 350, 351
 Сильвестр II — 342
 Симпликий — 358
 Сократ — 139, 204
 Сосиген — 361
 Спина Б. — 377
 Спиноза Б. — 11
 Стевин С. — 380
 Стейс У. — 58, 59
 Суарес Ф. — 204
 Суинберн Р. — 194
 Теннант Ф.Р. — 206
 Теофраст — 352
 Тиррелл Г. — 45
 Толозани Дж.М. — 377, 378
 Уайтхед А. — 357—340
 Уиттейкер Дж. — 127, 128
 Уолтерсторфф Н. — 113
 Уэйнрайт У. — 60
 Фейербах Л. — 140
 Фейхингер Г. — 109
 Феодор Мопсуестский — 336—338
 Фехнер Т. — 45
 Филд Дж. — 378
 Флю Э. — 164—166
 Фома Аквинский — 42, 181, 204, 206, 230, 310, 343, 351—353, 363, 379, 390, 396
 Фотий — 337
 Фрейд З. — 132, 278
 Хайдеггер М. — 184, 221, 296
 Халкидий — 340
 Хаммер Ф. — 212—215
 Хартсхорн Ч. — 200, 237, 239—243
 Хенгстенберг Г.Э. — 285—295, 297
 Хезр Р. — 119
 Хюгель Ф. фон — 45
 Цицерон — 216
 Шелер М. — 28, 142, 148, 150, 212, 213, 246, 258, 271—285, 287, 289, 293, 297
 Шен Э. — 105, 106
 Шенберг — 277
 Шеффлер Р. — 210—212
 Шонер И. — 369
 Шлейермахер Ф. — 43, 45
 Штадт — 375
 Штрауб Г. — 375
 Энгельс Ф. — 140
 Эразм Роттердамский — 373
 Юнгель Э. — 44
 Юм Д. — 109, 138, 205
 Янсен П. — 155

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	3
ВВЕДЕНИЕ. ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ КАК ОСОБЫЙ ВИД ФИЛОСОФСКОЙ ТЕОРИИ И КАК ОСОБАЯ ФИЛОСОФСКАЯ ДИСЦИПЛИНА	5
§ 1. О предметной сфере философии религии	7
§ 2. Основные формы философии религии	12
§ 3. О структуре книги	18
Часть I. ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ КАК ФИЛОСОФСКОЕ РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ	21
Глава первая. ОБЩИЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ ФИЛОСОФСКОГО РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ	22
§ 1. Предметная область философского религиоведения	22
§ 2. Философское религиоведение и теология	24
§ 3. Философия религии и научное религиоведение	25
§ 4. Религиозное знание как приоритетный объект философского религиоведения	32
§ 5. Задачи философского религиоведения	36
§ 6. Заключение	37
Глава вторая. Религиозный опыт	39
§ 1. Религиозный опыт в осмыслении христианской теологии	42
§ 2. Оформление философско-религиоведческой проблематики религиозного опыта	44
§ 3. Задачи философского исследования религиозного опыта	45
§ 4. Описательная характеристика религиозного опыта	51
§ 5. Эпистемологический статус религиозного опыта	62

Глава третья. Религиозная вера	73
§ 1. Вера в теологическом понимании	75
§ 2. Религиозная вера в философском осмыслении	77
Глава четвертая. Философский анализ языка религии и эпистемология религиозного знания	88
§ 1. Соотношение лингвистического и эпистемологического исследо- вания в философии религии	88
§ 2. Эпистемологический статус религиозного знания	96
Глава пятая. Критика религии и философия	129
§ 1. Критика религии как целостный феномен	129
§ 2. Общие характеристики философской критики религии	135
§ 3. Философская критика религии в XX веке	141
Часть II. ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ КАК ФИЛОСОФСКАЯ ТЕОЛОГИЯ	169
Глава шестая. Философская теология как автономное философское богопознание	171
§ 1. Теоретические принципы автономного философского богопознания	171
§ 2. Основные задачи автономного философского богопознания	174
§ 3. Критерии оценки автономных философских учений о Боге	175
§ 4. “Естественная теология”	176
§ 5. Нетрадиционные и новаторские философско- теологические поиски	185
§ 6. Заключение	190
Глава седьмая. Философские способы доказательства или подтверждения бытия Бога	192
§ 1. Характер и функции доказательств бытия Бога и указаний на существование Бога	194
§ 2. Традиционные доказательства бытия Бога	198
§ 3. Философско-антропологические обоснования бытия Бога	207
§ 4. Поиски новаторских способов доказательного подтверждения существования Бога	217
Глава восьмая. Философские концептуализации “сущности” Бога	223
§ 1. Философско-теистическое понятие Бога	224
§ 2. Философский процесс-теизм	235
§ 3. Иные философские концептуализации “сущности” Бога	244

Часть III. ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГИОЗНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ ...	253
Глава девятая. Общие характеристики философско-религиозной антропологии	256
§ 1. Философско-религиозная антропология в контексте теоретического антропологического знания	256
§ 2. Теоретическая программа философско-религиозной антропологии	264
Глава десятая. Современные философско-религиозные антропологические концепции	271
§ 1. Философско-религиозный образ человека у Макса Шелера	272
§ 2. Обоснование христианского образа человека в философской антропологии Ганса Эдуарда Хенгстенберга	285
§ 3. Теоморфный образ человека в антропологической концепции Эмериха Корета	295
Глава одиннадцатая. Фундаментал-теологическая антропология	301
§ 1. Открытость человека миру как его богооткрытость в антропологии Вольфгарта Панненберга	302
§ 2. “Фундаментал-теологическая антропология” Карла Ранера	309
ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ К ЧАСТИ III	314
Часть IV. ХРИСТИАНСКАЯ ТЕОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ	317
Глава двенадцатая. Что такое теология?	322
Глава тринадцатая. Проблемы теоретического обоснования теологии	327
§ 1. Теоретическое обоснование теологии через отношение к науке	329
§ 2. Фундаментал-теологические проблемы теоретического статуса теологии	388
Глава четырнадцатая. Догматика и философия	395
§ 1. Историческая характеристика догматической теологии	395
§ 2. Догматика и философская метафизика	399
ПРИМЕЧАНИЯ	402
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ	407
УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН	418

Кимелев Юрий Анатольевич
Философия религии.
Систематический очерк

Редактор И.В. Кондаков
Корректоры Г.Н. Иванова, Г.Г. Виноградова
Компьютерная верстка О.Н. Ивановой

ЛР № 065828 от 20. 04. 98
Подписано в печать 03. 06. 98. Формат 60 x 90/16
Бумага офсетная. Гарнитура Ньютон
Печать офсетная. Усл. п. л. 26,5
Тираж 10000 экз. (1-й завод 6000 экз.). Заказ № 4338.

Издательский Дом "Nota Bene"
119847, Москва, Зубовский бульвар, 21.
Тел./факс 246-39-58

Отпечатано с готовых диапозитивов в Полиграфическом производственном
объединении "Известия" Управления делами Президента РФ
102798, Москва, Пушкинская пл., 5