

I. ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ КАК ФИЛОСОФСКАЯ ДИСЦИПЛИНА

В.К. Шохин

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РАЗНОВИДНОСТИ РАЦИОНАЛЬНОЙ ТЕОЛОГИИ

Настоящая конференция посвящена философской теологии, а большинство представленных докладов — ее конкретным темам или периодам ее истории. Таким образом, мы исходим из того, что нам вполне понятно, что она есть, а потому у нас нет необходимости задаваться вопросом о том, что именно мы подразумеваем, когда пользуемся этим словосочетанием. И это правильно, ибо для того, чтобы что-то делать, надо, по крайней мере во время самого «делания», удалиться от подобных вопрошаний. Но философия отличается от остальных видов познавательной деятельности, по крайней мере со времен Сократа, как раз тем, что задается вопросами о, казалось бы, самоочевидных вещах, и само ее делание состоит в значительной мере в этих вопрошаниях. У меня, когда я произношу словосочетание «философская теология», встает вопрос (вполне в сократовском духе) о том роде, к которому должен относиться данный вид, а затем, когда я идентифицирую этот род в виде «наук о религии и наук о духе», встает новый вопрос — о ее месте на «географической карте» этих наук. Данная карта, по моему мнению, нуждается в пересмотре. Философская теология как специальная дисциплина с соответствующим названием есть исконный продукт англо-саксонского философствования (как то будет уточнено далее), но ее определенные соответствия (под названиями «апологетика», «основное богословие», «умозрительное богословие») разработались в России до переворота 1917 г., и в настоящее время делаются попытки ее восстановления на современном уровне, в том числе в виде экспериментального курса и в Московском государственном университете (где и проходит настоящая конференция). И потому я сейчас пользуюсь возможностью ведения диалога с представителями анали-

тической философии по основоположениям предмета, подвергая проблематизации некоторые их методологические презумпции, которые редко ставятся под сомнение. И это представляется оправданным, поскольку дискуссии составляют природную среду для философствования как такового начиная с его рождения в различных культурах, вне которой оно не существовало и не существует. Думаю, что и им, в диалогическом контексте нашей встречи, может быть небезынтересен взгляд на эти презумпции извне.

1. Начну с некоторых новейших исторических фактов. В 2009 г. в свет вышло монументальное издание «Оксфордское руководство по философской теологии», изданное Томасом Флинтом и Майклом Реем¹. Структура издания отличается продуманностью, а многие авторы пользуются мировой известностью. Базовое значение имеет уже первая часть «Теологические пролегомены», в которой анализируются авторитет Писания, Традиции и Церкви (Р. Суинберн), Откровение и богодуховенность (С. Дэвис), соотношение науки и религии (Д. Ретциш), теология и тайна (У. Уэйнрайт). Далее следуют разделы «Божественные атрибуты» (начиная с Божественной простоты, описанной Дж. Броуэром, и завершая моральным совершенством Бога в подаче Л. Гарсии), «Бог и творение» (начиная с осмысления соотношения Божественного действия и эволюции у Р. Коллинза и завершая проблемой зла в контексте «скептического теизма» в исполнении М. Бергмана), «Предметы осмысления в христианской философской теологии» (от рассмотрения догмата о Св. Троице у М. Рея до осмысления Евхаристии у А. Прусса) и, наконец, «Нехристианская философская теология» (рассматриваются ее разновидности в иудаизме, исламе и даже в конфуцианстве).

То, что мы имеем дело в этом объемном компендиуме (в 600 страниц) с новым этапом в соответствующей дисциплине знания, сомнения не вызывает². Притом вследствие не только того, что в нем есть (введение в нехристианские традиции), но и того, чего в нем нет. Напротив, здесь полностью опускается раздел доказательств бытия Божия, с которых нередко начинаются монографии по теологии в связи с философией. Поэтому меня заинтересовало, пытались ли составители издания теоретически идентифицировать соответствующую дисциплину и обосновывать то, почему они включают в него один материал и ис-

¹ The Oxford Handbook of Philosophical Theology. Ed. by T. Flint, M.C. Rea. Oxford: Oxford University Press, 2009.

² Уже готовится русская версия этого издания в новой переводной серии «Философская теология: ретроспектива и современность», финансируемой Фондом Дж. Темплтона.

ключают другой. Основания для этого интереса, кажется, есть — хотя бы потому, что философская теология как *область знания* — очень древняя, но как *отдельная дисциплина* — очень новая, так как академические книги с соответствующим названием стали появляться только в XX в.

То, что я узнал из вступительной статьи составителей руководства, сводилось к следующему. Философская теология рассматривается (как нечто само собой разумеющееся) в качестве одной из частей более общей дисциплины — философии религии. Далее, принимается широко распространенный взгляд, согласно которому ее возрождение (в рамках возрождения философии религии в целом) можно соотнести с изданием составившей веху антологии А. Макинтайра и Э. Флю «Новые эссе по философской теологии» (1955). Само же возрождение философии религии в целом и философской теологии в частности, которое осуществилось в середине XX в., связывается с тремя факторами (здесь составители «Оксфордского руководства» ссылаются на Н. Уолтерсторфа): кризис логического эмпиризма, разочарование в попытках эпистемологического фундаментализма ограничить возможности человеческого познания и расцвет метаэпистемологии, выразившийся в отвержении самого эпистемологического фундаментализма³. Два десятилетия назад в философии религии (которая включает в себя, не забудем, и философскую теологию) обозначился, однако, новый поворот, суть которого состояла в том, что постепенно интерес от философского анализа общетеистических верований и «притязаний»⁴ начал смещаться в сторону Божественных атрибутов, основных христианских догматов (о Троице, Боговоплощении, Искуплении) и к проблеме соотношения Откровения и богодухновенности. Свою задачу Флинт и Рей как составители руководства и видят в подробном развитии только что обозначенных тем. При этом они координируют свой проект с некоторыми другими, например с недавно вышедшим «Оксфордским руководством по философии религии» (2005), составленным Ульямом Уэйнрайтом (также монументальный компендиум в 560 страниц)⁵, где, например, проблеме зла и теодицеи уделено очень скромное внимание, в то время как в их издании (с целью восполнения) — целых три главы. Указание на этот текст помогает понять, как представляется, и ту осо-

³ Последний определяется как позиция, согласно которой то или иное убеждение может считаться истинным только в том случае, если оно бесспорно, некорректируемо, является очевидным для чувственного опыта или выводимо из других положений, отвечающих перечисленным признакам.

⁴ Речь идет о труднопереводимом в данном контексте термине *claims*.

⁵ *The Oxford Handbook of Philosophical of Religion*. Ed. by W.J. Wainwright. New York: Oxford University Press, 2005.

бенность содержания издания Флинта и Рея, которую они не посчитали нужным (по моему мнению, необоснованно) объяснить. Я имею в виду отмеченное выше игнорирование такого базового традиционного предмета философии в связи с теологией, как аргументы в пользу существования Бога. Им посвящены две солидные главы в руководстве по философии религии, а потому, при указанном «самоочевидном» допущении, будто философская теология составляет конкретизацию философии религии, в книге 2009 г. их, вероятно, и сочли уместным опустить.

Но это — не единственное в руководстве из того, что нуждается в домысливании. Другое — отмеченное уже включение нехристианских традиций в рамки философской теологии. Само по себе оно есть несомненная находка. Но в издании нет никакого комментария по поводу этого нововведения (прежде всего, по поводу того общего рода философской теологии, к которому региональные версии должны относиться как виды). Нет и объяснения принципов селекции, почему, например, конфуцианство, теистические (а потому и теологические) черты которого по меньшей мере проблематичны, сюда включено, а индийская философско-теистическая традиция ишвараведы («учение о Боге»), которая снабжает нас и аргументами в пользу существования Бога, и обсуждением Божественных атрибутов, и даже различными версиями теодицеи, полностью опущена.

Однако в том же, 2009 г. вышло еще одно весьма солидное издание. Имею в виду «Блэкуэлловское пособие по естественной теологии» У. Крэйга и Дж. Морелэнда, которое посвящено исключительно современным версиям этих аргументов (в их контексте рассматривается также проблема зла и теодицеи) — как классических, так и достаточно раритетных⁶. Но Крэйг и Морелэнд не выразили какой-либо потребности объяснить, почему «пособие по естественной теологии» может благополучно избавиться от рассмотрения Божественных атрибутов (в противоречии со всей исторической традицией), не говоря уже о целесообразности включения проблемы зла в доказательства бытия Бога.

Это обыкновение считать далеко не самые прозрачные моменты в качестве самоочевидных объясняет также, почему при рассмотрении философской теологии не произносится ни слова о ее соотношении с естественной теологией и, соответственно, при изложении естественной теологии не выражается предположение о том, что философская теология также существует. Поэтому мое исходное предположение о том, что современная карта «наук о религии и наук о духе» нуждается в некото-

⁶ The Blackwell Companion to Natural Theology. Ed. by W.L. Craig, J.P. Moreland. Oxford etc.: Blackwell, 2009.

ром пересмотре, представляется оправданным. Начну с самой большой из «самоочевидных» идентификаций в нашей области знания, на которую я уже намекал и которая представляется наиболее проблематичной.

2. Убежденность в том, что именно философская дисциплина под названием *философия религии* должна разрабатывать, анализировать, верифицировать теистические «притязания»⁷ (равно как и контраргументы против них) относительно существования Бога (включая и основные, и дополнительные аргументы), Божественных атрибутов (простота, вневременность, неизменность, всемогущество, всеведение, благодать, необходимость, бестелесность, вездесущность и пр.), их соотношение с некоторыми основоположными атрибутами человека (прежде всего со способностью к свободе выбора) и с состоянием дел в мире (прежде всего с существованием зла), а также возможности будущей жизни и чудес, наряду с совместимостью всех их с «притязаниями» науки, — эта убежденность демонстрируется в бесчисленных монографиях, сборниках статей, антологиях и энциклопедических статьях. Однако в 99 случаях из 100 данная убежденность не обеспечивается какой-либо аргументацией, подобно тому как нет основания доказывать, что брат — существо мужского пола, а море — большой водный бассейн. В исключительных случаях мне доводилось встречаться только с такими доводами, как то, что вышеперечисленный набор предметов для философии религии оправдан вследствие того, что он принят в англо-американской традиции, которая отличается в этом отношении от европейско-континентальной, что любая публикация, заслуживающая статуса философско-религиозной, должна прежде всего быть посвящена критической оценке «теистических притязаний» (тогда как та, в которой она отсутствует, этого титула никак не заслуживает) и что занятия религией за границами исследований этих «притязаний» суть различительный признак религиоведения, а не философии. Но все эти соображения вряд ли устоят перед критикой.

Начать с того, что не только англо-американские философы, но и немалочисленные европейско-континентальные (из наиболее известных назовем хотя бы Ульриха Манна, Губерта Губбелинга, Бернхардта Вельте, Рихарда Шеффлера, Франца фон Кучеру) не выражали сомнения, что философия религии является либо полностью, либо частично теологией в связи с философией. Верно, что вышеприведенный плотно упакованный пакет предметов обсуждения этой «философии в качестве теологии» — редкая птица в континентальных книгах по философии религии в сравнении с англо-американскими, но убежден-

⁷ См. примеч. 3.

ность в том, что обсуждаемая дисциплина имеет теологические обязательства, отнюдь не редкость в Европе⁸. Правда, верно также, что европейско-континентальные философы религии, утверждающие, что не Бог, а сама религия должна быть предметом этой философской дисциплины, более многочисленны (назову только Вильгельма Трильхаса, Андреаса Нюргена, Йозефа Бохеньски, Вильгельма Дюпре, Натали Депра, Арье Молендийка, если опять-таки брать наиболее известных), чем философы англо-американские. Но и здесь найдется немало контр-примеров. Скажем, такой вдумчивый американский философ, как Фредерик Ферре (Диккинсоновский колледж, шт. Пенсильвания), давно уже указывал, что философская теология может составлять только часть предмета философии религии, но никак не может быть идентична последней, подчеркивая, что она есть «специальная область интереса к предмету религии в рамках общей дисциплины философии»⁹. Ричард Блэкстон также настаивал на том, что основные проблемы философии религии — это «что характеризует любой религиозный феномен в качестве религиозного» и «какие критерии однозначно определяют, что тот или иной опыт является религиозным»¹⁰. Среди новых книг можно назвать «Прологомены к философии религии» (2005) Джона Шелленберга (Университет Калгари). Сколь бы ни проблематичным было его мировоззрение, его профессионализм никак не может быть поставлен под сомнение, а он последовательно настаивает на том, что основные предметы философии религии составляют определение религии, природа религиозной веры и неверия, различные типы религиозных обязательств и скептицизма и что обычно в литературе по предмету слишком много внимания уделяется доказательствам религиозных положений и слишком мало — религиозной жизни¹¹. Другую альтернативу пониманию задач философии религии в качестве анализа «притязаний теизма» представил английский философ Марк Уинн (Университет Экстера), опубликовавший в том же году книгу, в которой сосредоточился на эмоциональной ткани религиозного опыта. Если мы добавим к этому списку еще хотя бы Томаса Патрика Барка, для которого цель философии религии — определение сущности религии

⁸ И она имеет шансы держаться до тех пор, пока философия религии будет преподаваться и изучаться в рамках факультетов и кафедр теологии в европейских университетах и других институтах.

⁹ *Ferré F.* Basic Modern Philosophy of Religion. New York: Charles Scribner's Sons, 1967. P. 11.

¹⁰ *Blackstone R.M.* Is Philosophy of Religion Possible // International Journal of Philosophy of Religion, 1972, vol. 3, No. 3. P. 180.

¹¹ *Schellenberd J.L.* Prolegomena to a Philosophy of Religion. Ithaca (NY): Cornell University Press, 2005. P. 186.

как деятельности, сосредоточенной на спасении, или Пола Гриффитса, разрабатывающего философию религии как метод, обращенный на сравнительную классификацию религий (не упоминая многих других), мы не будем далеки от вывода о том, что англо-американские воззрения на философию религии на самом деле достаточно разнородны и что в них нельзя видеть однородную альтернативу однородному же «континентальному» ее пониманию.

Но представим себе — вопреки всяким фактам, — что действительно существовали бы две большие монолитные традиции в современной философии, полностью расходящиеся друг с другом в своем видении предмета философии религии. Следует ли из этого, что их воззрения на него должны были бы считаться одинаково правильными? Не думаю. Как не думаю, что, если бы у нас были две традиции в философии образования — из которых одна настаивала бы на том, что ее объектом должно быть философское исследование образовательного процесса, а другая — что сами предметы образования (как, например, математика, физика, история, литература и т.д.), — обе были бы в равной степени правильными. Или что если бы одна традиция философии науки настаивала бы на том, что эта дисциплина должна заниматься характеристиками научных теорий, природой изменений научных парадигм, динамикой научных революций и т.д., а другая — что самими конкретными проблемами астрофизики, химии, биологии и т.д., обе опять-таки были бы равноценными. Аналогичные ситуации должны были бы относиться и к другим многочисленным *философиям родительного падежа*, как я предпочитаю называть их¹², к которым принадлежит и философия религии. Короче говоря, из того, что одна «традиция» может утверждать, что $2 \times 2 = 4$, а другая — что $2 \times 2 = 8$, не следует, что они равноправны.

Если эти и сходные аналогии работают, то мы можем быть уверены, по крайней мере с точки зрения здравого смысла, что только многомерный феномен религии может быть основным логически законным предметом философии религии — в той же мере, как право и политика — предметами философии права и политики и т.д. Правда, некоторые авторитетные исследователи, как, например, Э. Стамп, считают, что философ религии так же может заниматься традиционными предметами теологии, как философ науки быть физиком, биологом или любым другим практикующим естествоиспытателем. Это верно, и можно добавить, что для философа религии полезно быть и теоло-

¹² Шохин В.К. Введение в философию религии. См. мою социальную публикацию: Шохин В.К. Философии родительного падежа и междисциплинарные исследования // Эпистемология & философия науки. Epistemology & Philosophy of Science. Ежеквартальный журнал, 2010. Т. XXVI, No. 4. P. 53–62.

гом¹³. Но из этого не следует, что деятельность философа религии и деятельность теолога идентичны, как из того, что одно и то же лицо может быть и литературным критиком, и поэтом (а для первого также небесполезно быть и вторым), не следует, будто литературная критика составляет часть поэзии, или наоборот.

Наконец, те, кто настаивают на полной или хотя бы частичной идентификации философии религии как рациональной теологии (будь они англо-американского или европейско-континентального происхождения), сознательно или бессознательно узурпируют чужую территорию, а это противоречит «международному праву». В самом деле, основные топики такой философии религии не отличны от таковых классической естественной теологии, ибо убежденность в том, что *theologia naturalis* призвана заниматься аргументами в пользу существования Бога и анализом Божественных атрибутов (вневременность, бесконечность, неизменность, единство и т.д.), наряду со способами их познания естественным разумом (тогда как христианские догматы должны обсуждаться в рамках *cursus theologici*), составляла краеугольный камень второй схоластики, в которой была систематизирована первая. Здесь можно сослаться на «Метафизические диспутации» (глава XXX) Франсиско Суареса (1597) как на самый авторитетный текст в данной области. Но то же относится и к его последователям. Так, специальная глава (диспутация LIX) в «Диспутациях по всеобщей философии» Джузеппе Полици (1675–1676) была посвящена существованию Бога, а следующая — Божественным атрибутам, и та же схема воспроизводится в курсе «Философских вопросов» (Lib.V, quest. 2.39–44) Сильвестро Мауро (1670), если ограничиться только малым из многого¹⁴.

Все мотивы, стоящие за нарушением того, что конфуцианцы называли порядком имен (требовавшим, чтобы каждая вещь занимала свое место, а не чужое), для меня не совсем очевидны. Но один более или менее понятен. Представляется, что здесь имеет место попытка найти для теистической теологии законную философскую прописку во все более и более секуляризирующемся обществе под таким академически нейтральным названием, как «философия религии». Задача сама по себе и правильная и праведная, и за ней скрывается хороший апологетический замысел. Она может быть еще выше оценена с учетом существования многочисленных и достаточно агрессивных противников теизма вообще и христианства в особенности, которые очень влия-

¹³ Подобно тому как для философа науки быть ученым, поскольку в таком случае он сам знает то, с чем работает.

¹⁴ Пользуюсь случаем, чтобы выразить благодарность (к сожалению, заочную) Г.В. Вдовиной за указание мне на произведения этих последователей Суареса.

тельны в Англии¹⁵ и континентальной Европе и начинают набирать популярность даже в значительно более религиозных Соединенных Штатах. Все это верно, но не отменяет того, что если мы выдаем *A* за *B*, то нарушаем правила рациональности.

Безосновательно также мнение, будто между философией религии в качестве рациональной теологии и эмпирическим религиоведением ничего «промежуточного» быть не может. Философия, объектом которой является религия, имеет свою сферу, отличную от сферы религиоведения и в постановке вопросов, и в способах ответа на них. У нее хорошая родословная, ибо в конечном счете она восходит к критике народной религии у Ксенофана и старших софистов, а исторически первая веха ее авторефлексии — к Сексту Эмпирику (II–III вв.), который четко различал две проблемы — существуют ли боги и как люди приобретают идею их существования, иными словами, теологию и религио-логию¹⁶. Основные предметы данной дисциплины я предложил различать исходя из иерархического принципа, который обеспечивает стратификацию трех уровней «религиозного»¹⁷. Это *религиозность* как таковая, *религия* (в единственном числе) как обобщение существенных характеристик всех тех феноменов, которые обозначаются как религиозные, и конкретные эмпирические *религии* (во множественном числе). Применение философских задач и методов ко всем этим уровням дает нам карту предметов философии религии. В другом месте я выделил 13 основных типов задач философии в связи с обозначенными тремя уровнями «религиозного», но здесь я бы остановился лишь на одном из них¹⁸.

Речь идет о ее *метатеоретической компетенции* по отношению к смежным дисциплинам — тем самым «наукам о религии и наукам о духе», с которых началась моя речь. Философия религии может претендовать на нее, как и любая философия родительного падежа в связи с соответствующей «пограничной территорией», на что делегирует права само европейское философское сознание. В наиболее продуманном виде эту метатеоретическую компетенцию философии обосновал

¹⁵ Где пропаганда воинствующего атеизма в настоящее время уже напоминает ситуацию во Франции перед революцией 1789 г. и в Советском Союзе.

¹⁶ Хотя я широко пользуюсь термином *религиология*, он был введен не мною, а некоторыми немецкими католическими религиоведами в 1920–1930-е годы и «подтвержден» в 1970-е французским ученым П. Бурго и канадским П. Пуммером.

¹⁷ Подразумеваю термин *Religiöse*, который появился в памфлете «Апелляция к публике» (1798) И.-Г. Фихте, написанном во время знаменитого «спора об атеизме», приведшего к удалению философа из Иены, и в общем виде означал религиозное сознание.

¹⁸ См.: Шохин В.К. Введение в философию религии. М.: Альфа-М., 2010, с. 228–251.

Артур Шопенгауэр во втором томе своего главного труда «Мир как воля и представление» (1844), где было четко высказано (II.2.12), что, в то время как науки реализуют принцип достаточного основания, составляющий базис всей рациональности, философия, его исследующая, образует «основание всех наук». Поэтому между философией как таковой и науками своего рода посреднические связи осуществляют некие «промежуточные философии», например философия ботаники, философия зоологии, философия истории и т.д., ответственные в определенном смысле и за их конкретные результаты¹⁹. Это построение, на мой взгляд, не утратило до конца актуальности и сейчас. Только здесь были бы уместны два уточнения. Во-первых, эта убежденность в участии философии в других областях знания имеет параллели и за пределами Европы²⁰. Во-вторых, «метатеоретические обязанности» философии не означают, что другие регионы знания не могут решать своих задач без нее, но только то, что она не может, по самой своей природе, не участвовать и в их самосознании.

3. Исходной метатеоретической задачей философии религии по отношению к смежным с ней «наукам о религии и наукам о духе» я бы считал прежде всего разметку их пространства. Религиоведческие дисциплины не составляют предмет настоящей конференции, тогда как рациональная теология, или теология в связи с философией, представляет для нас специальный интерес. И здесь философия религии могла бы предложить классификацию ее разновидностей, используя наглядную и одновременно объемную схему трилеммы, которая восходит к глубокой древности.

Если заложить в основу такой схемы сами мотивации носителей теологического дискурса и, в соответствии с ними, дилемму *умозрительности* (богопознание ради самого процесса познания) и *практичности* (познание ради защиты веры, обращения в нее и стяжания ее плодов), то рациональная теология предстанет в следующих разновидностях:

- 1) актуализация *чисто* умозрительных задач — теология как часть метафизики, в которой философствование есть *цель-в-себе*;
- 2) актуализация *чисто* практических задач — теология как «внешняя» и «внутренняя» апологетика, для которой философствование есть только *средство*;

¹⁹ Schopenhauer A. Sämtliche Werke. Bd. II. Die Welt als Wille und Vorstellung. Leipzig: Hesse & Becker, 1919, S. 155–156.

²⁰ Например, можно вспомнить о знаменитом индийском трактате по государственному управлению «Артхашастра» (примерно I–II вв.), где коррелируют «философии», *ānvīkṣikī*, наделяются компетенциями в различении истины в других дисциплинах, выбранных для обучения царя, таких как Три Веды, управление и экономика (1.2).

- 3) актуализация *обеих* задач — естественная теология и философская теология, в которых философствование есть и *цель* и *средство*.

Первый тип рациональной теологии, которую можно назвать и теологией чисто спекулятивной, представлен широким спектром мыслителей, работавших в традициях и языческих религий, и «естественной религии», и религий богооткровения — в последнем случае их религиозная принадлежность реального влияния на их внутреннюю интенцию не оказывает, несмотря на их искренние или неискренние желания убедить себя и других в том, что философствование является для них средством решения не спекулятивных, а сотериологических задач. Здесь можно перечислить множество традиций и персонажей, начиная с неоплатонизма, продолжая арабским перипатетизмом и западным аверроизмом, так называемым онтологическим доказательством Ансельма, учением об Абсолюте Николая Кузанского, рационалистическим богословием Раймунда Сабунде, флорентийской платонической теологией, деистическими основоположениями религии Герберта из Чербери, немецкой школьной метафизикой XVII в. и теологией Лейбница и Вольфа, а затем идеалистической метафизикой Фихте, Шеллинга и Гегеля и завершая эклектическим философским учением о Боге Рихарда Шеффлера или теми аналитическими философами, для которых трансцендентная реальность без остатка делится на рассудочные понятия, пропуская при этом множество других течений и имен.

Вторая группа представлена теологами, для которых философская рациональность всегда соотносилась с истинами Откровения и рассматривалась только как пропедевтика в их постижение и как средство противодействия философствованию, покушавшемуся на истины веры. Здесь опять-таки множество имен, начиная с Иустина Мученика и Тертуллиана, продолжая Отцами Каппадокийцами, оппонентами мусульманского перипатетизма (прежде всего аль-Газали), просвещенческого и деистического рационализма (И. Гаман, П.-М. Газзанига, З. фон Шторхенау и многие другие) и завершая оппонентами русской софиологии (прежде всего В. Лосский), агностицизма и творческой эволюции (например, К.-С. Льюис) или эволюционизма Тейяра де Шардена (Г. Тилеке и П. Смалдерс), также опуская множество имен — с целью учета регламента конференции.

4. Две оставшиеся разновидности рациональной теологии — в которых теоретическая и практическая составляющая находятся в относительном равновесии — рассматриваются обычно в качестве почти синонимов. И основания для этого есть: сам термин *theologia philosophica*, впервые введенный Фомой Аквинским в комментарии к трактату Бозция «О Троице» (1257-8) и противопоставляемый *theologia sacrae*

scripturae, означал у него науку, в которой Бог познается средствами естественного разума. А это и есть значение уже давно начавшегося (хотя и очень постепенно) освоения термина *theologia naturalis*, который соответствует тому, что в его же «Сумме против язычников» охватывает область познания истин, постижимых и теми, кто направляется естественным светом разума (*ducti naturalis lumine rationis*), — в противоположность тем истинам, которые постигаются только через Откровение. Происхождение обоих понятий также восходит в конечном счете к одному источнику — к античному трехчастному делению теологии (*theologia tripartita*), которое засвидетельствовано у римских эрудитов II и I вв. до н.э. Муция Сцеволы и Варрона и намечено было, скорее всего, уже у ранних стоиков²¹. Согласно цитатам Тертуллиана и блж. Августина, эти авторы различали «три рода теологии», или «теории, дающей объяснение о богах» (*tria genera theologia dicit esse, id est rationis quae de diis explicatur*), один из которых мифический (*mythicon*), другой физический (*physicon*) и третий гражданский (*civile*): первый «род теологии» употребляется у поэтов, второй — у философов, третий — у «народов», и приспособлены они, соответственно, первый к театру, второй — к миру, третий — к городу. При этом второй род теологии, «философский», который нас и интересует, состоит, по изложению Варрона у блж. Августина, в аллегорическом (натуралистическом) истолковании персонажей традиционного пантеона, под которыми понимаются стоящие за ними природные феномены. Иными словами, речь идет об интерпретационной работе философски подготовленных интеллектуалов с некоторой переданной по традиции сакраментальной информацией.

Однако естественная теология и философская теология в качестве «самоосознающих» дисциплин знания идентифицируют себя далеко не одновременно. Об этом свидетельствуют хотя бы две даты. Трактат под названием «Естественная теология» был создан около 1330 г. скотистом Николаем Бонетусом (напечатан в 1505 г.)²². Монография же под названием «Философская теология» была издана в 1928 г. английским теологом Фридериком Робертом Теннантом²³. Такой разрыв слу-

²¹ Правда, наиболее обстоятельный исследователь этой схемы настаивает на том, что все эпикурейцы и скептики внесли немалый вклад в ее создание. См.: *Lieberg G.* Die "theologia tripartita" in Forschung und Bezeugung // *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung.* N.Y.: Walfer de Gruyter, 1973. S. 83–115.

²² *Tennant F.R.* *Philosophical Theology.* Vol. 1–2. Cambridge: Cambridge University Press, 1928–1930.

²³ См.: *Schröder W.* *Religion bzw. Theologie, natürliche bzw. vernünftige* // *Historisches Wörterbuch der Philosophie.* Bd. VIII. Hrsg. J. Ritter und K. Gründer. Basel, 1992, S. 714–715.

чайным быть не может и означает, что вторая дисциплина знания была призвана в чем-то компенсировать то, чего не было в первой. И в самом деле, основную тенденцию книги Теннанта можно видеть не столько в *доказательствах* бытия Бога, Его атрибутов и справедливости Его действий в мире (что имело место в стандартных учебниках по естественной теологии), сколько в установке на *понимание* всего перечисленного.

Исходя из этого сопоставления доказательств и понимания, я бы предложил по крайней мере три пункта различий между этими видами рациональной теологии, в одном случае обобщая то, что мы имеем у англо-американских авторов, в другом — развивая это и в третьем — предлагая этому альтернативу.

Так, например, Алвин Плантинга неоднократно дистанцирует себя, ссылаясь на свою кальвинистскую традицию, от естественной теологии, санкционируемой томизмом, но он же предпринимает весьма изощренную попытку обоснования «онтологического» доказательства Ансельма, исходя из модальной логики и завершая свое изыскание совершенно верным выводом о том, что, хотя это доказательство может быть обороняемо против критики (прежде всего кантовской), оно все же вряд ли может быть признано убедительным. Аналогичным образом Стивен Эванс, следуя дистинкциям Джорджа Мавродиса, предпосылает обзору классических аргументов в пользу существования Бога дифференциацию самих аргументов — как формально валидных, правильных, обоснованных и убедительных, считая, что последние не теряют от того, что не все люди на земле признают их таковыми. Хотя Ричард Суинберн не согласился бы с ним в последнем пункте, он в своей монографии «Существование Бога» также различает форму аргументов, прежде всего дедуктивных и вероятностных. Это позволяет предположить, что в отличие от естественной теологии, которая занимается прежде всего *разработкой* аргументов, может существовать область теологического знания, сосредоточенная больше на их *критическом анализе*, и я бы обозначил ее в качестве философской теологии.

На вторую дистинкцию намекает тот последний раздел из «Оксфордского руководства по философской теологии» Флинта и Рея, с которого я начал этот доклад и который содержит попытку вплетения нехристианских традиций в ткань предмета. «Естественная теология» как понятие коррелятивное представляется бессмысленным без своего антонима — «богооткровенной теологии» (они так же предполагают друг друга, как «правое» и «левое» или «верх» и «низ»). Но сама четкость этой понятийной оппозиции, которая восходит к самым ранним

стадиям христианской богословской письменности²⁴, является специфическим достоянием христианства. Хотя и верно, что нет такой теологической традиции, в которой не признавались бы в той или иной мере определенные границы между богопознанием «в границах одного разума» (если процитировать Канта) и из авторитетных текстов, ни одна не ощущает дистанцию между знанием и верой в такой мере, как христианство. Причина в том, что оно призывает принять на веру гораздо больше, чем любая другая религия²⁵. В связи с этим если естественная теология представляется в строгом смысле собственно *христианским* феноменом, то философская теология — *интеркультурным*. И в самом деле, было бы более чем странно называть Платона, Хрисиппа или Эпикура, которые разрабатывали аргументы в пользу существования божеств, естественными теологами (поскольку они не знали Откровения), но ничто не препятствует нам считать их философскими теологами. Но то же самое применимо и к таким, например, индийским философам, как Уддйотакара, Джаянта Бхатта или Вачаспати Мишра, которые разрабатывали рациональную концепцию существования Божества в полемике с антитеистами.

Наконец, если имена, которые мы даем вещам, что-нибудь значат и классическая естественная теология (о чем я говорил в связи с Франсиско Суаресом и его последователями) разрабатывала *общие рациональные основания теизма*, то же должно быть в силе и теперь. Однако начиная с 1980-х годов все большее количество христианских философов²⁶ пытаются работать с тем, что составляло исконное достояние *богооткровенной теологии*, а именно с догматами Св. Троицы, Боговоплощения, Искупления, Воскресения, а также таинством Евхаристии и молитвой, пытаясь актуализировать их рациональное прочтение²⁷. Если бы это направление христианской философии было бы обозначено — в противоположность естественной теологии — философской теологией, мы бы получили еще одну хорошую дистинкцию.

²⁴ Первым известным мне памятником, в котором эта оппозиция четко устанавливается, является трактат Тертуллиана «Против Маркиона» (*Adversus Marcionem* I.18). Подробнее см.: Фокин А.Р. Естественное богопознание в латинской патристике // Философия религии: Альманах 2006–2007. М.: Наука, 2007. С. 283–284.

²⁵ Прежде всего, что Тот, Кто реально создал Вселенную из ничего, каким-то образом затем возглавил человеческий род (став Вторым Адамом) и должен был претерпеть издевательства, оплевания, заушения и позорную смерть ради искупления грехов, которые Он не совершал даже в мыслях. Каждое из этих «положений» вне досягаемости для разума и по отдельности, и тем более вместе.

²⁶ Особенно после публикации манифеста А. Плантинги «Совет христианским философам» в 1984 г.

²⁷ Настоящая конференция как раз наглядное подтверждение этому.

Но здесь некоторый срединный, или, как говорили в христианской древности, «царский путь» был бы уместен, как и в очень многих других случаях. С одной стороны, как отмечалось только что, христианство требует гораздо больше веры, чем любая другая религия, или, по-другому, смиренномудрия перед истинами его Откровения, которые и есть догматы, в существе своем разум превышающие. Потому те современные философы, которые (как ранее многие средневековые схоласты) претендуют на то, чтобы давать им рациональную реконструкцию в терминах рациональных категорий, забывают о, если можно так выразиться, старинном «совете христианским философам» нехристианского философа Плотина отказаться от применения этих категорий к тому, что превосходит сферу эмпирического знания²⁸, и на деле занимаются не столько богопознанием, сколько познанием человеческого же разума, или, пользуясь сравнением немецкого философа XVIII в. Фридриха Якоби, не вязанием чулка, но вязанием самого вязания. И поэтому самое большее (но вместе с тем полезное) из того, что может здесь делать философский разум, — это полемика с теми, кто пытается опровергать догматы, исходя из рассудочных представлений или недобросовестной критики исторических источников. С другой стороны, те истины, которые считаются в богооткровенной религии имеющими Божественное (а не человеческое) происхождение, транслируются через человеческие язык, понимание и тексты. Писание также считается имеющим двойственную природу, по крайней мере с православной точки зрения, — природу синергии между Божественным посланием и человеческими средствами его рецепции (в соответствии с двумя природами Иисуса Христа). Последние также сакральны, но они не располагаются всецело за пределами досягаемости для разума, тогда как «инструменты» интерпретации Писания имеют к нему прямое отношение. Первый из них — несомненно Предание²⁹, другой можно было бы обозначить как личное просвещение от Бога (для которого открыты не только святые), но философский разум мог бы считаться третьим.

5. Философия религии имеет право, однако, не только классифицировать типы теологии, но и оценивать их. И эта оценка должна осуществляться — вследствие самой ее конкретной компетенции — исходя из самой религии. В этом отношении все рассмотренные разновидности, за исключением первой, смогут считаться совместимыми с христианством и с другими теистическими религиями, тогда как она —

²⁸ Эннеады VI 1, 1, 27–29. Ср. «Пять слов о богословии» свт. Григория Богослова, который выражал сожаление о времени, потраченном на поиск тварных аналогий Нетварной Троицы.

²⁹ Писание само свидетельствует косвенно об этом, утверждая, что *Церковь Бога живаго есть столп и утверждение истины* (1 Тим. 3:15).

только с языческими (где, как мы убедились, религии поэтов, философов и магистратов могут сосуществовать без проблем), с так называемой естественной религией раннего Нового времени и Просвещения (которая на деле не есть религия) и с такими «философскими религиями» (как джайнизм и буддизм), которые были основаны без нужды в каком-либо Откровении. Самодостаточное и самоцельное спекулятивное философствование о Боге, Его домостроительстве в мире и других духовных предметах несовместимо с теистическим мировоззрением вследствие двух его основоположений. Первое, учение о творении, предполагающее бесконечный онтологический ров между Творцом и творением, исключает всякое богопознание, в котором Нетварное Бытие может быть поделено без остатка на категории разума, созданного Им же. Второе, учение о грехопадении, которое для христианства имеет гораздо большее значение, чем для других теистических религий, и предполагает значительную потерю духовного зрения со стороны субъекта этого познания, исключает возможность его «видения» без таких источников света, которые называются Откровением. Но можно сказать и больше, а именно что такого рода философствование о Боге состоит в противоречии и с аутентичным религиозным состоянием сознания как таковым, которое, согласно основателю феноменологии религии Рудольфу Отто, опирается на нуминозный опыт, или встрече с Бытием всемогущим и всепревосходящим, в присутствии которого человек должен осознавать свою совершенную незначительность.

Что же касается трех остальных видов рациональной теологии, то все они совместимы не только с теизмом, но и друг с другом. Более того, они представляются и взаимодополняющими. Теистическое мышление нуждается не в одном только виде деятельности, но в различных, включая и *полемику* с вечными оппонентами, и *обоснование* разумного познания Бога и сотворенного мира, и рациональное *разъяснение* сферы этого знания и его границ, равно как и языка, пригодного для передачи вечных истин каждому «современному» поколению. Что же касается философской теологии отдельно, я бы выделил среди ее наиболее обещающих перспектив участие теистически ориентированного философского анализа в истолковании Писания и во внимании к некоторым инокультурным голосам в интеркультурном, компаративистском измерении. Ведь когда наши позиции поддерживаются извне, они становятся более прочными и для нас самих, и перед лицом наших оппонентов³⁰.

³⁰ Этому посвящена, в частности в связи с индийскими версиями теодицеи, моя специальная статья: *Shokhin V. Philosophical Theology and Indian Versions of Theodicy // European Journal for Philosophy of Religion, 2010, vol. 2, No. 2, p. 177–199.*