
ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ:

АНАЛИТИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

2019. Том 3. Номер 2

Главный редактор – В.К. Шохин (Институт философии РАН, Москва, Россия)
Научный редактор – К.В. Карпов (Институт философии РАН, Москва, Россия)
Ответственный секретарь – Т.С. Самарина (Институт философии РАН, Москва, Россия)

Редакционная коллегия

И.Г. Гаспаров (Воронежский государственный медицинский университет им. Н.Н. Бурденко, Воронеж, Россия)
Г. Гассер (Инсбрукский университет, Инсбрук, Австрия)
Х.-П. Гроссханс (Мюнстерский университет, Мюнстер, Германия)
С. Дэвис (Колледж Маккены, Клермонт, США)
К. Кемп (Университет св. Фомы, Сент-Пол, США)
С.А. Коначева (Российский Государственный Гуманитарный Университет, Москва, Россия)
М. Мюррей (Колледж Франклина и Маршалла, Ланкастер, США)
Я. Саламон (Карлов Университет, Прага, Чехия)
М. Стобер (Университет Торонто, Торонто, Канада)
Р. Суинберн (Оксфордский университет, Оксфорд, Великобритания)
У. Уэйнрайт (Университет Висконсин-Милуоки, Милуоки, США)
А.Р. Фокин (Институт философии РАН, Москва, Россия)

Учредитель и издатель: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт философии Российской академии наук

Периодичность: 2 раза в год

Выходит с 2007 г. под названием «Философия религии: Альманах» (ISSN 2313-8750), с 2017 г. под названием «Философия религии: аналитические исследования» (ISSN 2587-683X)

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-70692 от 15 августа 2017 г.

Журнал включен в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ), КиберЛенинка, Ulrich's Periodicals Directory

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора

Адрес редакции: 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 410

Тел.: +7 (495) 697-62-90

e-mail: phrelig@gmail.com

сайт: <https://j.iph.ras.ru/index.php/frai>

На обложке: Биттиста Франко. «Поклонение волхвов»

PHILOSOPHY OF RELIGION: ANALYTIC RESEARCHES

2019. Volume 3. Number 2

Editor-in-Chief – *Vladimir K. Shokhin* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

Scientific Editor – *Kirill V. Karpov* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

Executive Editor – *Tatiana S. Samarina* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

Editorial Board

Igor G. Gasparov (Voronezh State Medical University named after N.N. Burdenko,
Voronezh, Russia)

Georg Gasser (University of Innsbruck, Innsbruck, Austria)

Hans-Peter Grosshans (University of Muenster, Muenster, Germany)

Stephen Davis (Claremont McKenna Colledge, Claremont, USA)

Kenneth Kemp (University of St. Thomas, St. Paul, USA)

Svetlana A. Konacheva (Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia)

Michael Murray (Franklin & Marshall Colledge, Lancaster, USA)

Janusz Salamon (Charles University, Prague, Czech Republic)

Michael Stoeber (University of Toronto, Toronto, Canada)

Richard Swinburne (University of Oxford, Oxford, UK)

William Wainwright (University of Wisconsin-Milwaukee, Milwaukee, USA)

Alexey R. Fokin (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

Publisher: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

Frequency: 2 times per year

First issue: 2007 (under the title "Philosophy of Religion: An Almanac", ISSN 2313-8750); since August 2017 under the new title "Philosophy of Religion: Analytic Researches" (ISSN 2587-683X)

The journal is registered with the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology, and Mass Media (Roskomnadzor). The Mass Media Registration Certificate No. FS77-70692 on August 15, 2017

The journal is indexed in Russian Science Citation Index, CyberLeninka, Ulrich's Periodicals Directory

All materials published in the *Philosophy of Religion: Analytic Researches* undergo peer review process

Editorial address: 12/1 Goncharnaya Str., Moscow 109240, Russian Federation

Tel.: +7 (495) 697-62-90

e-mail: phrelig@gmail.com

website: <https://j.iph.ras.ru/index.php/frai>

СОДЕРЖАНИЕ

ПОНЯТИЯ И КАТЕГОРИИ

<i>К.В. Карпов</i> . Эпистемология разногласия и толерантность: к проблеме религиозного разнообразия.....	5
--	---

ИСТОРИЧЕСКИЕ ПАРАДИГМЫ

<i>Shoshana Ronen</i> . Two Diverse Notions of the Deity in Jewish Thought.....	18
<i>Х.-П. Гроссханс</i> . Вина и прощение в истолковании Нагорной проповеди Мартином Лютером (пер. с нем. А.К. Судакова).....	30
<i>Jon Stewart</i> . Hegel, Comparative Religion and Religious Pluralism.....	50

СОВРЕМЕННЫЕ ДИСКУРСЫ

<i>Marek Pepliński</i> . The importance of religious diversity for religious disagreement. Are the perspectives of believer and philosopher so different?.....	60
<i>Jacek Wojtyśiak</i> . Religious Diversity and Rational Choice of Religion.....	76
<i>Roger Pouivet</i> . The Right to Believe that only one Religion is True.....	87
<i>Janusz Salamon</i> . How Atheistic Account of Doxastic Pluralism Avoids the Shortcomings of Hickian Pluralism.....	97

ТЕКСТЫ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ

<i>И.С. Вевюрко</i> . «Дух еврейской поэзии» Гердера и судьба европейского ориентализма.....	116
<i>Иоганн Готфрид фон Гердер</i> . О духе еврейской поэзии Введение для любителей ее и древнейшей истории человеческого духа [Диалог I] (пер. с нем. и коммент. В.Н. Болдаревой, И.С. Вевюрко).....	129

РЕЦЕНЗИИ

<i>А.А. Поляков</i> . Деизм и религиозная толерантность: плюральная модель интерпретаций.....	146
--	-----

TABLE OF CONTENTS

CONCEPTS AND CATEGORIES

<i>Kirill V. Karpov</i> . Epistemology of disagreement and tolerance with respect of religious diversity (pluralism).....	5
--	---

THE HISTORICAL PARADIGMS

<i>Shoshana Ronen</i> . Two Diverse Notions of the Deity in Jewish Thought.....	18
<i>Hans-Peter Grosshans</i> . Guilt and Forgiveness in Martin Luther's Interpretation of the Sermon on the Mount (Transl. from German by Andrey K. Sudakov).....	30
<i>Jon Stewart</i> . Hegel, Comparative Religion and Religious Pluralism.....	50

CONTEMPORARY DISCOURSES

<i>Marek Pepliński</i> . The importance of religious diversity for religious disagreement. Are the perspectives of believer and philosopher so different?.....	60
<i>Jacek Wojtyśiak</i> . Religious Diversity and Rational Choice of Religion.....	76
<i>Roger Pouivet</i> . The Right to Believe that only one Religion is True.....	87
<i>Janusz Salamon</i> . How Agatheistic Account of Doxastic Pluralism Avoids the Shortcomings of Hickian Pluralism.....	97

TEXTS AND INTERPRETATIONS

<i>Ilya S. Vevyurko</i> . Herder's "Spirit of Hebrew Poetry" and the Fate of European Orientalism.....	116
<i>Johann Gottfried von Herder</i> . On the Spirit of Hebrew Poetry. An Instruction for Lovers of the Same and the Oldest History of the Human Spirit. [Dialogue I] (Transl. from German and Comments by Viktoriia Boldareva and Ilya Vevyurko).....	129

REVIEWS

<i>Andrew A. Polyakov</i> . Deism studies in modern literature.....	146
---	-----

ПОНЯТИЯ И КАТЕГОРИИ

К.В. Карпов

Эпистемология разногласия и толерантность: к проблеме религиозного разнообразия

Кирилл Витальевич Карпов – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: kirill.karpov@gmail.com

В настоящей статье проблема религиозного разнообразия рассматривается в двух плоскостях: эпистемологической и этической. При формулировании первого аспекта проблемы даются эпистемологические аргументы *de jure* и *de facto*, интерпретируемые в рамках эпистемологии разногласия. Этический аспект проблемы представлен аргументом от толерантности, которая в рамках проблемы религиозного разнообразия приобретает два значения: и как веротерпимость, и как особая этическая добродетель. Принимая ту точку зрения, что в вопросе религиозного разнообразия не может быть эпистемической ровни в полном смысле этого слова, автор перетолковывает эпистемические и этический аргументы, формулируя кумулятивное требование, которому должны отвечать возможные способы решений проблемы религиозного разнообразия. На соответствие этому требованию последовательно проверяются эксклюзивизм, инклюзивизм, релятивизм, плюрализм. Автор показывает, в чем состоят сложности в согласовании с кумулятивным требованием относительно каждой позиции. Наиболее легко согласуется с кумулятивным требованием релятивизм, однако в силу его разрушительных последствий и очевидной самопротиворечивости принять эту позицию наиболее сложно. Наиболее естественными и обоснованными решениями, с точки зрения автора, оказывается плюралистическая позиция.

Ключевые слова: эпистемология разногласия, возражение *de jure*, возражение *de facto*, толерантность, религиозное разнообразие, эксклюзивизм, инклюзивизм, релятивизм, плюрализм

Ссылка для цитирования: Карпов К.В. Эпистемология разногласия и толерантность: к проблеме религиозного разнообразия // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2019. Т. 3. № 2. С. 5–17.

1. Проблема религиозного разнообразия: эпистемология и этика

Аргументы от религиозного разнообразия в современной философии религии являются одними из самых сильных скептических доводов против приверженности одной религии. В этой критике религии можно выделить два основных аспекта. Первый аспект эпистемологический, в нем выделяются два вопроса. Первый касается рациональности принятия той или иной религии; второй относится к истинности конкретной религиозной традиции в свете имеющегося эпистемического разногласия и контингентного характера любой религиозной традиции. Таким образом, случай с религиозными убеждениями является одним из «кейсов» для эпистемологии разногласия (*epistemology of disagreement*)¹, а суть различных аспектов проблемы религиозного разнообразия можно представить следующим образом.

I. Эпистемологический аргумент 1 (*de jure*).

1) Считать, что система религиозных убеждений является обоснованной, можно только в том случае, когда нет ослабляющих контрдоводов (*undercutting defeaters*) против нее.

2) Эпистемическое разногласие по поводу религиозных убеждений является таким ослабляющим контрдоводом против любой конкретной религиозной традиции.

3) Следовательно, в силу эпистемического разногласия, представленного в виде фактического религиозного разнообразия, любую религиозную традицию нельзя считать обоснованной.

II. Эпистемологический аргумент 2 (*de facto*).

1) Считать, что система религиозных убеждений является истинной, можно только в том случае, когда нет опровергающего контрдовода (*rebutting defeater*).

2) Сам факт религиозного разнообразия показывает, что ни одна традиция не может претендовать на абсолютную истинность (опровергающий контрдовод).

3) Следовательно, ни одна религиозная система убеждений не является истинной².

Эпистемологический аргумент 1 направлен на то, чтобы разорвать связь между религиозными убеждениями и их обоснованием в силу эмпирического факта религиозного многообразия. То есть факт религиозного разнообразия выступает как часть скептического аргумента: почему я должен придерживаться своих религиозных убеждений, если другие люди придерживаются порой прямо противоположных? Эпистемологический аргумент 2 жестче: он направлен на то, чтобы опровергнуть любые религиозные убеждения фактом

¹ Пространный анализ проблемы мультирелигиозности в контексте эпистемологии разногласия можно найти в: [King, 2008; Pittard, 2015].

² Эти два аргумента вписываются в предложенную Плантингой схему возражений *de jure* и *de facto* против теизма [Plantinga, 2000, p. vi–ix, 67–69, 105–108, 167, 169]. При этом, разумеется, сохраняется то отношение между ними, что решение возражения *de jure* зависит от решения *de facto* [Plantinga, 2000, p. 190–191].

разногласия. Он говорит о том, что раз между адептами разных религий нет согласия по поводу того, какие религиозные убеждения надо считать истинными, все они должны быть признаны ложными.

Какие составляющие религиозных традиций имеют отношение к проблеме религиозного разнообразия? Главных пунктов разногласия, стоящих в центре полемики, три: (1) о природе высшей реальности, (2) об актуальном положении человека, (3) о преодолении тех затруднений, с которыми связано актуальное положение человека. Так, например, в иудаизме, христианстве и исламе считается, что всемогущий Бог создал мир, но эти религии расходятся по поводу природы Творца. А в нетеистических традициях (например, индуизме, буддизме, джайнизме и синтоизме) существование такого Творца отрицается вовсе. В христианстве и исламе принято почитание Иисуса, но если в христианстве он считается Сыном Божиим, одной из ипостасей Бога, то в исламе – одним из пророков, то есть его божественная природа отрицается. Христианство учит о грехопадении человека и невозможности для него обрести жизнь вечную без специальной божественной помощи. А вот в индуизме, буддизме и джайнизме эта проблема обычно осмысливается в том ключе, что человек не понимает в полной мере, в каком мире он живет и что он есть на самом деле. Подобных примеров, когда между основными религиозными системами имеются явные противоречия, можно подобрать довольно значительное количество. Но и уже приведенных достаточно для вывода: в условиях подобных противоречивых свидетельств по одним и тем же вопросам в разных религиозных традициях все основные утверждения религий нельзя принимать как истинные, какие-то из этих утверждений должны быть, очевидно, ложными. Таким образом, в основе проблемы религиозного разнообразия лежит противоречие между претендующими на истинность религиозными утверждениями.

Следующий аспект этический. Здесь предпочтение своей религиозной традиции ставится под сомнение по той причине, что верующие, поскольку они являются ее адептами, настаивают на исключительной истинности своей религии, тем самым принижая статус других религий.

III. Этический аргумент.

1) Считать только одну систему религиозных убеждений истинной значит нетолерантно относиться к другим религиозным системам убеждений.

1) Толерантность – ценность современного общества, распространяющаяся на все сферы взаимодействия людей, в том числе и на религиозные системы убеждений.

3) Следовательно, нельзя считать только одну систему религиозных убеждений истинной³.

Надо отметить, что толерантность в данном случае имеет два значения, раскрывающихся в этическом аргументе – еще одном кирпичике в здании

³ Фактически этический аргумент по своей структуре и направленности является частью (или версией) эпистемологического аргумента 2. Однако сейчас его принято выделять в отдельный аргумент именно из-за его этической нагруженности: в нем подчеркивается важность толерантности именно как этической общественной ценности.

скептицизма. Во-первых, он призывает к сомнению в собственном суждении и к скромному к нему отношению. Однако, во-вторых, этот аргумент не сводится к простой оценке чьих-то убеждений: очевидно, что тогда мы имеем дело с разномнением, которое может касаться и самых обычных, повседневных, ситуаций и явлений. В данном случае под толерантностью имеется в виду и действие: разрешение представителям иной религии исповедовать ее⁴.

Таким образом, проблема религиозного разнообразия состоит в том, могут ли быть одни религиозные традиции более истинными, чем другие, или хотя бы могут ли быть верования одной религиозной традиции более обоснованными, чем верования, принятые в других традициях, а также этично ли перед лицом разнообразия свидетельств придерживаться того, что только традиция, которой я сам придерживаюсь, является истинной.

2. Эпистемическая ровня

В основе эпистемологического и этического аспектов проблемы лежит, как видно, факт разногласия с эпистемической ровней (peer). Главное условие для эпистемической ровни состоит в том, что она должна быть в эквивалентной эпистемической позиции по отношению к убеждению В. Так, считается, что представители разных религий основывают свои верования на типологически схожих основаниях, например, на свидетельских данных, аргументах от авторитета, принятых в их религиозных традициях. Эпистемической ровней их также делает знакомство с одними и теми же ослабляющими и опровергающими контрдоводами: например, о существовании иных религий и о принятых в них способах обоснования верований. Общая проблема, возникающая из этого равенства, сводится к тому, почему мы можем придерживаться своих верований, почему наши убеждения имеют приоритетное значение перед убеждениями эпистемической ровни? Из невозможности дать обоснованный ответ на эти вопросы заключается, что в ситуации разногласия всем участникам стоит скептически отнестись к своим верованиям вопреки имеющимся данным, обосновывающим их позиции.

Но действительно ли в ситуации религиозного разнообразия представители разных религий, а также атеисты, агностики и антитеисты являются эпистемической ровней? Многие философы сомневаются в этом⁵. Оба эпистемологических аргумента зависят от нижеследующей посылки, которая лежит в основании посылок 2) аргументов I, II:

⁴ Вопрос о том, является ли так понимаемая толерантность только лишь веротерпимостью или еще и добродетелью, остается предметом дискуссий. См.: [Wolterstorff, 2018, p. 12–13; Baumgartner, 2018, p. 15–17].

⁵ Подробно о том, что понятие эпистемической ровни неадекватно применяется в дискуссиях о религиозном разнообразии см.: [Греко 2017]. О том, что эпистемическая ровня определяется по-разному, когда речь идет о «науках о природе» и о «науках о духе» см.: [Salamon, 2015, p. 238]. Подобные рассуждения были общим местом на недавно прошедшей в Карловом университете конференции Европейского общества философии религии (28–31.08.2019) по проблеме религиозного разнообразия.

2*) моя эпистемическая ровня не согласна со мной по религиозным вопросам. В частности, моя ровня принадлежит иной религиозной традиции, в которой приняты иные авторитеты, свидетельства, стандарты свидетельства, передачи знания и т. д.

Несложно привести примеры, показывающие, что посылка 2*) ложна. В целом, это так потому, что употребляемое понятие *эпистемической ровни* слишком сильное: оно требует не только образовательного, мировоззренческого, этического равенства ровни (чтобы она была в той же степени осведомленной, образованной, бескорыстной, честной и т. д., что и я), но также, чтобы она вообще занимала ту же самую эпистемическую позицию по отношению к религиозному убеждению В, что и я. Однако в религиозных традициях убеждения, свидетельства, способы аргументации передаются по специально созданным, отлаженным и поддерживаемым социальным каналам, призванным обеспечить надежность такой передачи. Таким образом, представители разных религий находятся в разных традициях передачи религиозного знания, а следовательно, они не занимают одинаковые эпистемические позиции, то есть они не являются эпистемической ровней в строгом смысле слова⁶.

Иными словами, чтобы кто-то мог считаться эпистемической ровней, он должен стать адептом той религиозной традиции, против которой изначально свидетельствовал. То есть в рамках религиозного разногласия невозможно встать на ту же эпистемическую позицию с теми, против кого свидетельствуешь, лишь в общем виде познакомившись с другой традицией, с принятыми в ней системами убеждения и свидетельствования постольку, поскольку в этом случае не происходит обретения свидетельских данных о другой религии, ведь для этого нужно участвовать в специально созданных практиках обмена, то есть включиться в социальную жизнь этой религиозной традиции.

Уточнение понятия *эпистемической ровни* никак, однако, не снимает проблемы религиозного разнообразия. Во-первых, ее этический аспект остается никак не затронутым. Во-вторых, эпистемический аспект проблемы можно переформулировать, причем именно для опровергающего контрдовода; например, следующим способом. Пусть конкурирующие свидетельства не могут выступать как опровергающие контрдоводы, остается очевидным, что существует множество различных традиций формирования религиозных убеждений, свидетельствования и аргументации. То есть эпистемологические аргументы больше нельзя рассматривать как опровергающие контрдоводы против религиозной веры, но за ними по-прежнему можно сохранить функцию ослабляющих контрдоводов. Суть нового эпистемологического аргумента можно выразить следующим образом.

IV. Эпистемологический аргумент 3.

1) Если можно показать, что выбранные религиозные традиции равны с эпистемологической точки зрения, то никакой из них нельзя отдавать соответствующее предпочтение (то есть считать ее более обоснованной, чем остальные).

⁶ Подробнее см.: [Греко, 2017, с. 26–42].

2) Невозможность сравнивать религиозные традиции в рамках эпистемологии разногласия показывает, что существует множество равнозначных с эпистемологической точки зрения религиозных традиций.

3) Следовательно, никакую религиозную традицию нельзя считать более обоснованной, чем остальные.

Сам факт такого разнообразия вкупе с этическим аспектом можно осмыслить как *кумулятивное требование*, конституирующее возможные варианты ответа на проблему. Суть этого требования можно сформулировать, например, так.

Кумулятивное требование: обоснованными с эпистемологической точки зрения ответами на проблему религиозного разнообразия могут считаться только те, которые учитывают и эпистемологический аргумент 3, и этический аргумент.

3. Основные ответы на проблему религиозного разнообразия

В этом разделе разберем основные ответы на проблему мультирелигиозности с точки зрения сформулированного в предыдущей части кумулятивного требования.

Обычно принято выделять шесть основных ответов на обсуждаемую здесь проблему: атеизм, агностицизм, эксклюзивизм, инклюзивизм, плюрализм и релятивизм. Оставим в стороне аргументацию атеистов и агностиков. Первые считают, что существование множества религиозных традиций является *de facto* возражением и свидетельствует в пользу убеждения о том, что Бога нет, вторые данное обстоятельство рассматривают как возражение *de jure* и, следовательно, как хороший аргумент в пользу скептицизма: воздержания от суждения о существовании Бога или, шире, божественной реальности. В данном случае меня интересуют «положительные» ответы на вызов мультирелигиозности.

А. Эксклюзивизм: три смысла.

Прежде всего необходимо определиться с базовой позицией, которой, на мой взгляд, является эксклюзивистская, так как в ней отражается естественное религиозное отношение к обозначенной проблеме.

Защита эксклюзивистской позиции может проходить по различным направлениям⁷. *Теологический эксклюзивизм* подразумевает, что религиозные истины и сотериологические чаяния ограничены одной религией. В этом смысле эксклюзивистской являются и конфессии одной религии.

Формальный эксклюзивизм предполагает, что все формальные подразумеваемые как истинные утверждения в данной религии или в данной конфессии исключают все остальные противоположные точки зрения. Если утверждается, что Святой Дух исходит от Отца, то тем самым различные утверждения, подпадающие под схему *Неверно, что Святой дух исходит от Отца*, должны

⁷ Представленная здесь оппозиция различных видов эксклюзивизма подробно обсуждается в: [Netland, 2016, p. 253].

считаться формально ложными. То есть, на самом деле, любое мировоззрение, любая система убеждений, в которой имеются содержательные пропозиции, являются эксклюзивистскими по своей природе. Из этого можно сделать два значимых для нас вывода. Во-первых, в смысле формального эксклюзивизма любому адепту религии естественно занимать именно эксклюзивистскую позицию. Во-вторых, эксклюзивистская позиция выражает религиозное отношение к проблеме религиозного многообразия. Более того, если все же считать и другие ответы на эту проблему обоснованными, то и их следует считать по своей природе формально эксклюзивистскими [D'Costa, 1996; D'Costa, 2000, p. 90].

Социальный эксклюзивизм касается вопроса межличностных отношений. Так во многих религиях запрещены браки между представителями разных религий, налагается запрет (или, наоборот, выдается разрешение) на определенный вид деятельности. Таким образом, социальный эксклюзивизм выражает, с одной стороны, правила, обычаи, традиции, свойственные данной религиозной группе, с другой – может указывать на обособленный статус этой группы. И тогда, когда достижение этого статуса окажется социально желаемым для разных групп населения, религиозная традиция встает на его охранение.

Из сказанного становятся понятны, что эксклюзивизм плохо согласуется с положениями кумулятивного требования. Во-первых, эксклюзивизм явно предполагает истинность одной религии, приоритетность одной эпистемологической позиции. Это обстоятельство возвращает его в изначальную ситуацию I и II. Также эксклюзивист может быть обвинен в невыполнении эпистемического долга, состоящего в том, чтобы всерьез рассматривать контрсвидетельства, значимые для принятия убеждений. А значит, убеждения эксклюзивиста не являются обоснованными и не должны быть им приняты. Во-вторых, эксклюзивисты не соблюдают этическую сторону кумулятивного требования. Традиционно с этой стороны эксклюзивисты обвиняются в высокомерии и империалистичности: эксклюзивист смотрит свысока на представителей других религий, сам при этом он избегает прямых, открытых и честных столкновений, возводя для этого разные преграды социальной природы [Netland, 2016, p. 256–258]. Насколько справедливо это обвинение в нетолерантности? Это крайне непростой вопрос. Действительно, кажется справедливым, что теологический эксклюзивизм обвиняется в нетолерантности по той причине, что в нем утверждения других религий считаются ложными. Однако, как мы видели, вопрос о толерантности помимо вопроса о терпимости включает в себя и этически-практическую составляющую. В последнем случае обвинение должно сниматься: эксклюзивизм касается обоснованности не считать чужие убеждения истинными, но он не говорит о том, что с этими убеждениями надо, например, бороться⁸. Более того, эксклюзивисты, как правило, являются сторонниками перфекционистской этики, то есть выступают

⁸ Если принять эту точку зрения, то такие традиционные «эксклюзивистские практики» в рамках религий, как миссионерство и апологетика, должны быть истолкованы как-то иначе, чем желание подавить иноверие и распространить свою религию. В противном случае, за эксклюзивизмом должно сохраняться обвинение в неэтичном отношении к другим религиям.

за то, чтобы конкретный индивид развивал присущие человечеству добродетели, среди которых мы находим и толерантность.

Если эксклюзивист хочет соответствовать кумулятивному требованию, то ему было бы удобно принять, например, такую версию максимы Клиффорда, в которой эпистемологический принцип интерпретировался бы в качестве этической максимы. Действительно, такое принятие позволило бы эксклюзивисту отвечать только на эпистемологические обвинения. Ведь тогда, отвечая на обвинения в неэтичном отношении к иноверцам, можно было бы сослаться на исполнение своего эпистемического долга. Более того, постольку, поскольку эпистемический долг носит универсальный характер, эксклюзивист имеет право перейти и в контрнаступление, обвинив уже своих критиков в неисполнении долга, приводящем к отрицанию эксклюзивизма⁹.

Б. Инклюзивизм.

Различие между эксклюзивизмом и инклюзивизмом проходит по линии оценки спасительной силы других религий: тогда как эксклюзивист считает, что спасение возможно только в его религии, инклюзивист будет настаивать на том, что каждая религия может содержать в себе спасительный потенциал, хотя, безусловно, наиболее верный путь предоставляет только одна религия¹⁰. Но как возможны такое расширительное толкование истинного пути и признание спасительной силы за другими религиозными традициями?

Показательным примером такого пути может служить идея «анонимного христианства» Карла Ранера. Ранер утверждает, что не только отдельные нехристиане могут быть спасены, но, шире, нехристианские религии могут иметь доступ к спасительной благодати. Разумеется, он сохраняет за христианством статус высшей религии, ведь она основана на уникальном событии – божественном воплощении и откровении во Христе. Но то, что воплощение произошло в определенный момент времени, исключает из сферы спасения тех, кто жил до этого события или кто не сможет узнать об этом событии. В общем, Ранер видит противоречие между универсальным призывом христианства и конкретной его ограниченностью в пространстве и времени, а потому признает, что и нехристианские религии передают спасительную весть. Таким образом, адепт нехристианской религии является «анонимным христианином». Другие религии, однако, не могут заменить христианство, и в этом смысле за ним сохраняется как бы некий преимущественный статус. Но поскольку ситуация религиозного плюрализма – характерная черта человеческого существования, а христианство адресовано всем людям, возможность достичь спасения должна быть признана и за другими религиями. Говоря иначе, спасительная благодать должна быть доступна за пределами Церкви, а следовательно, другим религиям [Rahner, 2001].

⁹ Похожую стратегию использует А. Плантинга. Его идея заключается в том, чтобы исполнение эпистемического долга было в то же время необходимо и вследствие особого познавательного механизма, дающего истинные религиозные убеждения [Плантинга, 2014, с. 325–342].

¹⁰ Я считаю инклюзивизм сильно смягченной в свете кумулятивного требования версией эксклюзивизма. Доказательство этого утверждения заняло бы значительное место и, кроме того, увело бы нас в сторону от основной проблемы настоящей статьи.

Нельзя сказать, чтобы инклюзивизм в таком виде полностью соответствовал кумулятивному требованию. Выделение сотериологической (теологической) значимости одной религиозной традиции влечет за собой и эпистемологическое предпочтение, и, в конечном счете, этическое. Хотя и надо отметить, что в инклюзивизме «права» альтернативных религиозных традиций соблюдаются в большей мере, нежели в эксклюзивистской. В целом инклюзивизм можно считать, на мой взгляд, «мягкой» или философской версией эксклюзивизма (то есть нормального религиозного отношения к проблеме разнообразия религий), а следовательно, он сталкивается с теми же проблемами, что и эксклюзивизм.

В. Плюрализм и релятивизм.

На первый взгляд у плюралистического и релятивистского подходов имеется общее звено: оба они полностью отвечают этической составляющей кумулятивного требования, то есть признают ценность всех религиозных традиций просто в силу самого факта существования этих традиций. Но у плюрализма имеется нечто общее и с инклюзивизмом: оба они усматривают в религиозных традициях частичку общей истины.

Релятивизм, очевидно, – продукт современных либеральных демократий. Раз уж устройство общества таково, что представители разных культурных традиций оказались теперь ближайшими соседями, необходимо предложить нечто, что всех могло бы объединить. Поэтому в публичном пространстве утверждается принцип равенства всех культурных и религиозных традиций, а члены общества должны разделять принципы толерантности в отношении к другим культурам и религиям, по крайней мере в общественном пространстве. Религиозный релятивизм как раз и призван обосновать такое отношение [Runzo 1988]. Действительно, если я буду считать, что каждая религиозная традиция истинна, любое религиозное утверждение имеет право на существование, то мне не остается ничего иного, как позволить им существовать, а адептам религии отправлять свои религиозные потребности в частном порядке или в специальных «резервациях». Конечно, религия уходит, таким образом, из общественной жизни, но зато в обществе может воцариться атмосфера религиозного покоя и взаимного уважения. Как можно добиться такого результата? Один из возможных путей состоит в релятивизации религиозных утверждений, то есть в жестком ограничении их эпистемической ценности рамками сообщества верующих и соответствующим вытеснением религии из общественного пространства. Таким образом предлагаемый путь удовлетворения эпистемологической составляющей кумулятивного требования состоит в том, чтобы за каждой системой религиозных утверждений признать их право на те обосновательные процедуры, которые в них приняты¹¹. Из принятия эпистемологического релятивизма легко перейти к утверждению толерантного отношения к чужим религиозным традициям.

В общем, релятивизм мог бы стать достойным решением указанной проблемы за тем исключением, что, во-первых, в нем нет места подлинному религиозному культу, ведь божественное откровенно низводится до уровня

¹¹ Такое решение предлагается, в частности, Дирк-Мартин Грубз: [Grube, 2018a, p. 50–51; Grube, 2018b, p. 88–96].

фетиша, которому определенная группа лиц поклоняется в силу каких-то исторических обстоятельств и странного личностного выбора, а, во-вторых, релятивизм не имеет явной защиты от проблемы самореференции: релятивизация совсем не должна ограничиваться только лишь религиозной сферой – можно спросить, в силу каких эпистемологических причин мы должны вдруг приписывать принципу толерантности и эпистемологическую значимость? Может быть, он тоже вполне может быть релятивизирован? Последнее возвращает нас опять же к аргументам I и II.

Плюрализм в этом отношении более защищен: он просто утверждает, что каждая религия ведет к Абсолюту, но ни одна из религий не является привилегированной в этом отношении. Правда, некоторые религии могут лучше или полнее выражать истину, но содержание этой истины зависит от того, какой религиозный идеал или какую цель в развитии религий предлагает плюралист. Согласно Джону Хику, самому влиятельному стороннику этого направления, плюрализм является наиболее подходящим ответом на проблему мультирелигиозности прежде всего по причине особого, философского, осмысления в нем процесса спасения. Хик говорит, что спасение не просто ориентировано на иную реальность, оно не просто дает людям «билет» на вечное существование с Богом, но оно касается и этого мира: в этой жизни начинается «обращение от эгоцентризма к реальности» [Hick, 1984, p. 229]. То есть спасение меняет жизнь в том смысле, что оно отвращает людей от улучшения собственного благополучия и показывает им, что они являются ответственными участниками более обширной реальности. В этом смысле спасение делает людей лучше. И все свидетельства, которые мы имеем, утверждает Хик, показывают, что многие религии обладают одинаковой силой обращения людей к высшей реальности и, следовательно, улучшения себя [Hick, 1989, p. 36–54, 129–232]. Другой важный аргумент, в силу которого Хик считал несостоятельными неплюралистические интерпретации спасения, состоит в факте признания зависимости наших религиозных убеждений от времени и места нашего рождения. Хик говорит, что точка зрения на религию как на трансформирующую человека силу на пути спасения должна учитывать тот факт, что «для простых людей (хотя это не всегда учитывается богословами) очевидно, что в подавляющем большинстве случаев – скажем, от 98 до 99 процентов – религия, в которую человек верит и которой он придерживается, зависит от того, где он родился» [Hick, 1980, p. 44]. И учитывая этот факт, что «религиозная приверженность зависит в подавляющем большинстве случаев от случая при рождении», кажется неправдоподобным утверждать, что «рождение в нашей конкретной части мира влечет за собой привилегию знания религиозной истины во всей ее полноте» [Hick, 1997, p. 287].

Плюрализм в целом хорошо удовлетворяет условиям кумулятивного требования. Во-первых, за каждой религиозной системой убеждений признается ценность как особого пути к Абсолюту или Истине; плюралисты обычно не признают привилегированной эпистемической позиции одной из религий. Во-вторых, плюрализм настаивает на толерантном отношении к религиям, видя в них именно культурно обусловленное средство выражения религиозного отношения. Проблема с плюралистическим подходом возникает в том

плане, что именно выбирается в качестве того объекта, на которое проецируется религиозное отношение. Это означает, что мы при якобы неангажированном взгляде на карту религий должны прийти к той мысли, что в центре находится не конкретная религиозная традиция (христианство, например), а какая-то объединяющая если не все, то хотя бы подавляющее большинство религий идея и что все религии строятся вокруг этой идеи Бога (Реального и спасения – в случае Хика, блага – в случае агатоцентризма Януша Саламона [Salamon, 2017]).

Список литературы

- Греко, 2017 – Греко Дж. Свидетельство и передача религиозного знания (пер. с англ. К.В. Карпова) // Эпистемология и философия науки. 2017. Т. 53. № 3. С. 19–47.
- Плантинга, 2014 – Плантинга А. В защиту религиозного эксклюзивизма / Аналитический теист: антология Алвина Плантинги / Сост. Дж.Ф. Сеннет; пер. с англ. К.В. Карпова; науч. ред. В.К. Шохин / Ин-т философии РАН. М.: Языки славянской культуры, 2014. С. 313–345.
- Baumgartner, 2018 – Baumgartner Ch. Conflations and gaps. A response to Nicholas Wolterstorff's 'toleration, justice, and dignity' / Philosophical perspectives on religious diversity. Bivalent truth, tolerance and personhood / Ed. by D.-M. Grube and W. Van Herck. London; NY: Routledge, 2018. P. 15–19.
- D'Costa, 1996 – D'Costa G. The impossibility of a pluralist view of religions // Religious Studies. 1996. Vol. 32. No. 2. P. 223–232.
- D'Costa, 2000 – D'Costa G. The Meeting of Religions and the Trinity. Maryknoll, NY: Orbis, 2000. 187 p.
- Grube, 2018a – Grube D.-M. Justified religious difference: a constructive approach to religious diversity / Philosophical perspectives on religious diversity. Bivalent truth, tolerance and personhood / Ed. by D.-M. Grube and W. Van Herck. London; NY: Routledge, 2018. P. 47–55.
- Grube, 2018b – Grube D.-M. Concluding remarks – Reply to the respondents to 'Justified religious difference: a constructive approach to religious diversity' / Philosophical perspectives on religious diversity. Bivalent truth, tolerance and personhood / Ed. by D.-M. Grube and W. Van Herck. London; NY: Routledge, 2018. P. 86–114.
- Hick, 1980 – Hick J. God has many names. London: Macmillan Press, Ltd., 1982. 144 p.
- Hick, 1984 – Hick J. The philosophy of world religions // Scottish Journal of Theology. 1984. Vol. 37. No. 2. P. 229–236.
- Hick, 1989 – Hick J. An interpretation of religion: human responses to the transcendent. New Haven: Yale University Press, 1989. 412 p.
- Hick, 1997 – Hick J. The epistemological challenge of religious pluralism // Faith and Philosophy. 1997. Vol. 14. No. 3. P. 277–286.
- King, 2008 – King N. Religious diversity and its challenges to religious belief // Philosophy Compass. 2008. Vol. 3. No. 4. P. 830–853.
- Netland, 2016 – Netland H. A. Inclusivism and exclusivism / Routledge companion to philosophy of religion. 2nd ed. / Ed. by C. Meister, P. Copan. London; NY: Routledge, 2016. P. 250–260.
- Pittard, 2015 – Pittard J. Religious Disagreement / Internet Encyclopedia of Philosophy. 2015. URL: <http://www.iep.utm.edu/rel-disa/> (дата обращения – 27.05.2019).
- Plantinga, 2000 – Plantinga A. Warranted Christian belief. NY; Oxford: Oxford University Press. 2000. xx, 508 p.
- Rahner, 2001 – Rahner K. Christianity and non-Christian religions / Christianity and other religions: selected readings 2nd ed. / Ed. by J. Hick, B. Hebblethwaite. NY: Oneworld Publications, 2001. P. 19–38.

Runzo, 1988 – *Runzo J.* God, commitment, and other faiths: pluralism vs. relativism // *Faith and Philosophy*. 1988. Vol. 5. No. 4. P. 343–364.

Salamon, 2015 – *Salamon J.* Atheism and agatheism in the global ethical discourse: reply to Millican and Thornhill-Miller // *European Journal for Philosophy of Religion*. 2015. Vol. 7. No. 4. P. 197–245.

Salamon, 2017 – *Salamon J.* In defence of agatheism: clarifying a good-centered interpretation of religious pluralism // *European Journal for Philosophy of Religion*. 2017. Vol. 9. No. 3. P. 115–138.

Wolterstorff, 2018 – *Wolterstorff N.* Toleration, justice, and dignity. Lecture on the occasion of the inauguration as professor of Dirk-Martin Grube, Free University of Amsterdam, September 24, 2015 // *Philosophical perspectives on religious diversity. Bivalent truth, tolerance and personhood* / Ed. by D.-M. Grube and W. Van Herck. London; NY: Routledge, 2018. P. 5–14.

Epistemology of disagreement and tolerance with respect of religious diversity (pluralism)

Kirill V. Karpov

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Goncharnaya str. 12/1, Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: kirill.karpov@gmail.com

In this paper I provide theoretical and comparative treatments of the problem of religious diversity. The theoretical aspect of the paper includes epistemological and ethical considerations. As regards to epistemology I, following A. Plantinga, formulate de jure and de facto arguments against religious belief; as for ethics I am dealing with the notion of tolerance considering it not only as a right a freedom of religion, but also as a virtue. Accepting the widespread position in recent discussions on the topic that there is no true epistemic peers in the context of religious diversity, and following the lines of epistemic and ethic arguments presented in the first part of the paper, I establish a new cumulative requirement which might form the following discussions on the problem. According to this requirement one should take into account de jure argument nuanced by peer-disagreement corrections and ethic argument from toleration. Then I consider how the main possible solutions for the problem of religious diversity (i.e. exclusivism, inclusivism, pluralism, relativism) fit this new cumulative requirement. I conclude that relativism most easily agrees with the cumulative requirement, however, due to its destructive consequences and self-contradiction, it is most difficult to accept this position. I state that the most natural and reasonable positions is pluralism.

Keywords: epistemology of disagreement, de jure objection, de facto objection, toleration, religious diversity, exclusivism, inclusivism, relativism, pluralism.

Citation: Karpov K.V. “Epistemology of disagreement and tolerance with respect of religious diversity (pluralism)”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2019, Vol. 3, No. 2, pp. 5–17.

References

Baumgartner, Ch. Conflations and gaps. A response to Nicholas Wolterstorff’s ‘toleration, justice, and dignity’, in: *Philosophical perspectives on religious diversity. Bivalent truth, tolerance and personhood*. London; NY: Routledge, 2018, pp. 15–19.

D'Costa, G. The impossibility of a pluralist view of religions, *Religious Studies*, 1996, vol. 32 (2), pp. 223–232.

D'Costa, G. *The Meeting of Religions and the Trinity*. Maryknoll; NY: Orbis. 187 p.

Greco, J. Svidetel'stvo i peredacha religioznogo znaniya [Testimony and the transmission of religious knowledge], per. s angl. K.V. Karpova, *Epistemologiya i filosofiya nauki*, 2017, vol. 53, no. 3, pp. 19–47. (in Russian)

Grube, D.-M. Concluding remarks – Reply to the respondents to 'Justified religious difference: a constructive approach to religious diversity', in: *Philosophical perspectives on religious diversity. Bivalent truth, tolerance and personhood*. London; NY: Routledge, 2018, pp. 86–114.

Grube, D.-M. Justified religious difference: a constructive approach to religious diversity, in: *Philosophical perspectives on religious diversity. Bivalent truth, tolerance and personhood*. London; NY: Routledge, 2018, pp. 47–55.

Hick, J. *An interpretation of religion: human responses to the transcendent*. New Haven: Yale University Press, 412 p.

Hick, J. *God has many names*. London, Macmillan Press, Ltd., 1982, 144 p.

Hick, J. The epistemological challenge of religious pluralism. *Faith and Philosophy*, 1997, vol. 14 (3), pp. 277–286.

Hick, J. The philosophy of world religions, *Scottish Journal of Theology*, 1984, vol. 37 (2), pp. 229–236.

King, N. Religious diversity and its challenges to religious belief. *Philosophy Compass*, 2008, vol. 3 (4), pp. 830–853.

Netland, H.A. Inclusivism and exclusivism, in: *Routledge companion to philosophy of religion*, 2nd ed. London; NY: Routledge, 2016. pp. 250–260.

Pittard, J. Religious Disagreement. In: *Internet Encyclopedia of Philosophy*. 2015. Available at: <http://www.iep.utm.edu/rel-disa/> (accessed – 27.05.2019).

Plantinga, A. V zashchitu religioznogo eksklyuzivizma (A defense of religious exclusivism), in: *Analiticheskii teist: antologiya Alvina Plantingi*, Sos. Dzh. F. Sennet; per. s angl. K.V. Karpova; nauch. red. V.K. Shokhin. Moscow: Yazyki slavyanskoi kul'tury, 2014, pp. 313–345. (in Russian)

Plantinga, A. *Warranted Christian belief*. NY; Oxford: Oxford University Press. xx, 508 p.

Rahner, K. Christianity and non-Christian religions, in: *Christianity and other religions: selected readings*, 2nd ed., NY: Oneworld Publications, 2001, pp. 19–38.

Runzo, J. God, commitment, and other faiths: pluralism vs. relativism. *Faith and Philosophy*, 5 (4), pp. 343–364.

Salamon, J. Atheism and agatheism in the global ethical discourse: reply to Millican and Thornhill-Miller, *European Journal for Philosophy of Religion*. 2015, vol. 7 (4), pp. 197–245.

Salamon, J. In defence of agatheism: clarifying a good-centered interpretation of religious pluralism. *European Journal for Philosophy of Religion*. 2017, vol. 9 (3), pp. 115–138.

Wolterstorff, N. Toleration, justice, and dignity. Lecture on the occasion of the inauguration as professor of Dirk-Martin Grube, Free University of Amsterdam, September 24, 2015, in: *Philosophical perspectives on religious diversity. Bivalent truth, tolerance and personhood*. London; NY: Routledge, 2018, pp. 5–14.

ИСТОРИЧЕСКИЕ ПАРАДИГМЫ

Shoshana Ronen

Two Diverse Notions of the Deity in Jewish Thought

Shoshana Ronen – Prof. dr. hab. Head of Hebrew Studies Department, Faculty of Oriental Studies, University of Warsaw, Krakowskie Przedmiescie 26/28, 00–927 Warsaw, Poland; e-mail: ronen@uw.edu.pl

The essay presents two different concepts of God in Jewish thinking. The first underlines the perfection of God, in the Aristotelean manner, and the second the personhood of God. It seems as if the second concept reflects better the approach of the Hebrew Bible, however, traces for the first concept can also be found in the same biblical text. On the one hand, the Maimonidean approach that rejects totally the anthropomorphic portray of God is deeply accepted, but, on the other hand, the biblical God is not unmoved mover or nature, but he is a person. His way with human beings is not blind or mechanical but intentional and deliberate. He reacts and responds to the actions of human beings. The essay discusses two modern Jewish thinkers: Abraham Joshua Heschel, a philosopher who emphasized the personhood of God, and Yeshayahu Leibowitz who is the successor of the Maimonidean approach.

Keywords: God, Hebrew Bible, Anthropomorphism, Intelligibility, Maimonides, Abraham Joshua Heschel, Yeshayahu Leibowitz

Citation: Ronen Sh. “Two Diverse Notions of the Deity in Jewish Thought”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2019, Vol. 3, No. 2, pp. 18–29.

For centuries the Jewish tradition, either Talmudical, or philosophical and mystical, read and understood the Hebrew Bible by a filter of interpretations and hermeneutics. The biblical text, rich in anthropomorphic assertions about God, was a source for discomfort for Jewish philosophers and theologians who needed the sublimation of the text to avoid, in their view, a profanation of the divine. The result of the long years of exegetic methods in reading the Hebrew Bible is a great challenge for readers approaching the bare biblical text “purified” from hermeneutical and theological reading, especially when it comes to the character of the supreme being. However, even if a “purified” reading is possible I believe that the various concepts of the divine in Judaism which are rooted in a common source – the Hebrew Bible – do reflect that source which contains numerous, sometimes contradicting, ideas of God.

The Biblical Text

The image of God in the Hebrew Bible is saturated with contradictions, and is confusing with its heterogeneity, with its mixture of abstract speculative attributes and strict anthropomorphic features. Therefore, it is difficult and perhaps impossible to read the text without integrated hermeneutics otherwise the picture is incoherent and perplexing. It is not surprising since "the Bible is not a single book, but a collection of volumes composed by different authors living in various countries over a period of more than a millennium. In these circumstances, divergences of emphasis, outlook, and even of fact, are to be expected" [Encyclopedia Judaica, vol. 7, 2007, p. 652]. Also, the canonization of the Hebrew Bible took about five hundred years, from Ezra the Scribe (around the fifth century BC) till after Rabbi Akiva (Akiva ben Joseph: around the first and second century CE), [Adar, 1984, p. 16; Halbertal, 1997]. Consequently, there is not a single coherent depiction of God in the Hebrew Bible but different images of God. More than that, the biblical thinking concerning God is based on observations of the world and human life, however these observations are not presented in a systematic way. God is revealed in various ways: through his deeds (the flood, Exodus), he reveals himself directly to chosen people (Moses, Samuel, the prophets), and he is also revealed in contemplation and inner reflection of certain personalities [Adar, 1984, p. 22–24]. Psalms is saturated with such assertions: "I am ever mindful of the Lord's presence" (16:8), "I am filled with the vision of You" (17:15 see also: 73:23)¹.

One of the most prominent philosophers, whose thinking became an integral part of Judaism is Moses Maimonides. In his view the anthropomorphism in the Bible is scandalous, and therefore, he uses an interpretive approach which perceives the biblical language regarding God as figurative. "All attributes, such as 'the First', 'the Last', occurring in the Scriptures in reference to God, are as metaphorical as the expressions 'ear' and 'eye'. [...] In short, all similar expressions are borrowed from the language commonly used among the people" [Maimonides, 1956, p. 81]. For Maimonides the biblical language is metaphoric, and it was used in order to capture the heart and the mind of simple people who are not capable of abstract thinking.

Another attitude would be to treat the inconvenient verses as remnants of mythical approach. Yehezkel Kaufmann, the eminent biblical scholar, explained the anthropomorphist aspect in the Hebrew Bible as remnants of mythology; ancient mythological conceptions of the people of Israel that were preserved due to the unsystematic nature of the biblical thought. The Israeli idea of God was according to him:

Not a product of intellectual speculation, or a mystical meditation, in the Greek or Indian manner. It first appeared as an insight, an original intuition. [...] The new religious idea never received an abstract, systematic formulation in Israel. It expressed itself rather in symbols, [...] because it never received a dogmatic formulation which could serve as a standard for the systematic reformation of the old

¹ In this text I use a Jewish English translation of the Hebrew Bible: JPS Hebrew-English Tanakh. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2003.

religion, it was unable to entirely eradicate all traces of the pagan heritage [Kaufmann, 2003, p. 60].

In the biblical text there is a tension between two main images of the divine: on the one hand, the supreme entity to whom one cannot apply any physical characteristic: “to whom, then, can you liken Me, to whom can I be compared? – says the Holy one” (Isaiah 40:25), and, on the other hand, anthropomorphic images of God are constantly repeated. Anthropomorphic expressions are both physical and psychical personification of God – anthropopathisms.

The biblical God is situated in a certain place, Mount of Sinai or in the Ark of God (II Samuel 6:1–20), he also has human emotions: he loves and hates, feels joy and sadness, pity and revenge, he is satisfied, angry, afraid of man (Genesis 3:22), and regrets (Genesis 6:6). There are references to God as having physical-human organs like “the hand of the Lord” (Joshua 4:24, Deuteronomy 2:15, Judges 2:15, I Samuel 5:6, Ezekiel 3:22), whenever the anger or wrath of God is mentioned the Hebrew idiom refers to the anger of “God’s nose” (Isaiah 5:25, Jeremiah 30:24, Lamentations 2:22), the heart of God (Genesis 8:21, God’s purpose refers to his Heart’s devices; Jeremiah 23:20, 30:24), the eye of the Lord (Psalms 33:18), the finger of God (Exodus 8:15). God hears (Genesis 15:11, 29:23, Exodus 15:9, Psalms 28:6), the Lord sees (Genesis 29:32, II Kings 14:26). God talks (to Moses to Abraham, to the prophets, Exodus 4:21, 7:1, Deuteronomy 2:31, Isaiah 30:30, Jeremiah 1:11) he smells (Genesis 9:21). The Lord sits upon his chair – throne (I Kings 22:19, Psalms 29:10).

God’s localization is different from a mere physical object, he fills the whole universe, both heaven and earth (Jeremiah 23:24). The most popular image is that he and his throne are in heaven (Psalms 14:2, 53:3, 103:19, 115:16). Zvi Adar claims that God in heaven is an expression of an attitude which combines supremacy and Providence, distance and care, dissimilarity and involvement, being outside the world but also a constant surveillance of it [Adar, 1984, p. 37].

According to Maimonides, in all places where the Hebrew Bible speaks of God in physical terms, as walking, standing, sitting, speaking and anything similar, it is always metaphorical, as the Jewish Sages said, “The Torah speaks in the language of men” (e.g. Babylonian Talmud, “Brachot”, 31:2). In this interpretation we can feel the uneasiness of Maimonides and other Jewish thinkers with the Hebrew Bible itself. Maimonides expressed his hermeneutical attitude to the Hebrew Bible asserting that a person cannot read the Bible literally, because then its sense is falsified.

The same is the case with those opinions of man to which he has been accustomed from his youth; he likes them, defends them, and shuns the opposite views. [...] Such is, e.g., the case with the vulgar notions with respect to the corporeality of God, [...] It is the result of long familiarity with passages of the Bible, which they are accustomed to respect and to receive as true, and the literal sense of which implies the corporeality of God and other false notions; in truth, however, these words were employed as figures and metaphors [Maimonides, 1956, p. 41–42].

Two Approaches to the Devine

God is the main protagonist of the Hebrew Bible and he appears almost in every verse. However, it is important to note that there is neither a definition of God nor any argumentation for proving his existence. Mostly he is revealed by his actions: we can read what he does but not what he is, or as Louis Jacobs suggests, “what he would have men do” [Encyclopedia Judaica, vol. 19, 2007, p. 694]. According to Jacobs Judaism is not a philosophy, or even not a theology in its strict sense – an attempt to find what God is – but it is a way of life according faith, and in that case the main question for the Jewish believer is ‘what God wants me to do’. Nevertheless, from the various activities of God described in the Hebrew Bible one can deduce what God is, or at least, what are his characteristics. For instance, he is the creator of all being, but he is transcendent, he cares for creation and is involved in history and influences it. Therefore, the biblical God is not unmoved mover or nature, but he is a person. His way with human beings is not blind or mechanical but intentional and deliberate. He reacts and responds to the actions of human beings.

In Judaism one can find two main approaches to the divine, in one his perfection is essential and in the other his personhood is underlined. Regarding the later, the classical biblical God is not perfect, as Moshe Idel wrote: “the biblical God cannot create one perfect human being, cannot educate humanity, and therefore he has to annihilate it in the Great Flood. [...] This portrayal in the Hebrew Bible could not leave for the rabbinical world a concept of perfect divinity as the Greek one” [Hess & Shturm, 1998, p. 134]. However, from the middle ages and especially with the great influence of Maimonides on Judaism the perfection of God in the Aristotelian sense became also a Jewish perception².

Nevertheless, even for Jewish thinkers who perceive God as a person the biblical anthropomorphism is problematical. Therefore, although the Bible refers to

² In the Bible there is also the idea of *hester panim* namely, the God “hiding the face”, which is to say, that God exists but for some reason withdraws himself from the world. In other words, divine hiddenness means that God exists but at the same time is absent. This is another apparent inconsistency in the biblical perception of God: revelation versus concealment: he reveals himself in his deeds, in history and nature (Psalms 19:1; Job 12:9–10). He revealed himself in Exodus, to Abraham, Isaac, Jacob, to the judges and the prophets, but he also hides himself. “You are indeed a God who concealed Himself” (Isaiah 45:15), “why do You hide Your face” (Psalms 44:25; and also, 22:2; 88:15). In some places in the Bible the silence of God is a mystery and cannot be understood by human beings, and in other places God hides his face as a means of punishment to wrongdoers (Deuteronomy 31:17–18).

The image of God hiding His face (*hester panim*) is quite common in Jewish theology. In times of catastrophes that come upon the people of Israel God does not rescue his people because he hides his face. The absence of God in times of great suffering was interpreted in Jewish tradition as either a punishment for sins or a mystery which cannot be comprehended by the human mind. When God withdraws from the world, when he is silent or absent, the course of history is entirely in the hands of humanity. It is no wonder then that many responses to the fundamental question of “where was God in the time of the Holocaust?” are variations of this ancient Hebrew concept of *hester panim*. This mystery acts as motivation for extensive human intellectual efforts to explicate the existence of evil and suffering in a world that was created by an all-good and omnipotent God.

the ear, the nose, or the finger of God, Jews accept the Maimonidean approach, namely that these are metaphors and “that the absolute cannot be human in any real sense” [Muffs, 2005, p. 55]. Moreover, Maimonides’ thirteen principles of faith among them one that claims that “God is not a physical body” have been incorporated into the prayer book and the liturgy of many Jewish communities, who recite them at the beginning of the daily morning’s prayer. Therefore, they are a part of the foundation of the normative Jewish belief [Halbertal, 2009, p. 119–120]³. To conclude: in the Bible itself there is a tension between two images of God: the supreme entity to whom one cannot apply any physical characteristic, and God as a person, who at times is depicted with anthropomorphic features.

As an illustration to these two approaches I will discuss two modern Jewish thinkers: Abraham Joshua Heschel, a philosopher who emphasized the personhood of God, and Yeshayahu Leibowitz who is the successor of the Maimonidean approach.

The Intelligible God

In his classical book *God in Search of Man* Heschel wrote:

It is as if God were unwilling to be alone, and He had chosen man to serve Him. Our seeking Him is not only humans’ but also **His** concern and must not be considered an exclusively human affair. [...] All the human history as described in the Bible may be summarized in one phrase: *God is in search of man...* When Adam and Eve hid from His presence, the Lord called: *Where art thou?* (Genesis 3:9) It is a call that goes out again and again [Heschel, 1978, p. 136–137].

For Heschel the call “*Where art thou?*” as well as the divine voice heard at mount Sinai when the people of Israel were given the Torah, were not unique and one-time episodes. This voice echoes constantly. The presence of God is in the world is perpetual, and it invites human beings to identify it, and to respond to it [Kofmann, 2010, p. 144–145, 154]. Heschel’s notion of the pathos of God is essential for understanding the relationship between God and human beings. The idea of pathos illuminates very clearly Heschel’s insistence on God’s need of humanity and God’s dependence on it. Reading carefully the books of the prophets Heschel comes to his concept of the pathos of God:

God does not reveal himself in an abstract absoluteness, but in a personal and intimate relation to the world. He does not simply command and expect obedience; He is also moved and affected by what happens in the world and reacts accordingly. Events and human actions arouse in Him joy or sorrow, pleasure or wrath.

³ Among these thirteen principals of faith the first four are concerned with the image of God. I believe that it is worth to mention them here, since the influence of Maimonides’ philosophy on normative Judaism is fundamental. 1. Belief in the existence of the Creator, who is perfect in every manner of existence and is the Primary Cause of all that exists. 2. The belief in God’s absolute and unparalleled unity. (This principal is important for avoiding any plurality in the Deity). 3. The belief in God’s non-corporeality, nor that He will be affected by any physical occurrences, such as movement, or rest, or dwelling. 4. The belief in God’s eternity. The Aristotelian influence on Maimonides’ philosophy is evident already in these four principals.

He is not conceived as judging the world in detachment. [...] This notion that God can be intimately affected, that He possesses not merely intelligence and will, but also pathos, basically defines the prophetic consciousness of God [Heschel, 1962, p. 288–289].

The divine pathos is the mutual need of God and humanity, and God's need to participate in human life and history. We can see that Heschel's notion of the biblical God is entirely different from the philosophical concept of God, as articulated by Aristotle and Maimonides.

Yet, the idea of God of pathos, which stresses attributes as good, merciful, caring, loving, rewarding etc., is not the only face of the biblical God, who is described as having also dark side. "The Bible ascribes to God actions that, to our way of thinking, lack moral grounds, or even run counter to our moral sense. Indeed, at times they seem to reflect a ruthless, capricious, demonic being" [Kaufmann, 2003, p. 74]. Good examples for that face of God are the binding of Isaac and the story of Job.

The intelligibility of God is also an important attribute in Heschel's thought. God wants to be understood: "Our understanding of God depends not only on man's readiness to approach Him but also on God's willingness to be approached" [Heschel, 1978, p. 128], at least by those who are attentive enough to God's call, by those who are open towards God who pursues them. Heschel's God, who is in search of man, cannot be the God who hides himself from man, as in *hester panim*⁴. God's absence means that people are not open to his presence⁵, to the wonder of existence, and do not respond to his question "where art thou?". This happens because human beings enjoy freedom, which enables them to ignore God's call. Nonetheless, not all epochs are identical; sometimes prophecy is subdued, and in other era people are chosen to be prophets [Heschel, 1978, p. 129]. Heschel adds that human beings cannot know anything about the essence of God, but only his will and pathos, as he reveals them to humanity [Heschel, 1962, p. 620–621]. The God of the prophets is a personal God, in contrast to the God of the philosophers; "he is not encountered as universal, general, pure Being, but always in a particular mode of being, as personal God to a personal man" [Ibid., p. 622]. Human beings cannot know anything about God in himself, about God as an object for contemplation and comprehension but only in his relation to people: "The ultimate element in the object of theological reflection is transcendent divine attention to man" [Ibid., p. 624]. This illustration of God underlines his care and interest in humanity that instantly questions His omnipotence.

In *Heavenly Torah*, his Hebrew book, Heschel provides a very interesting discussion regarding the question of the existing of evil when God is perceived as both

⁴ See footnote no. 2.

⁵ Here we reach a vicious circle: This question is connected to the problem of evil. Heschel says that evil is real, mighty and tempting, and therefore, we can conclude that man chooses evil, i.e. closes his heart to the presence of God because of the seducing power of evil, or the opposite, seeing evil in the world, humanity falls down into the arms of despair, is blinded by suffering and then cannot feel the presence of the divine. I don't think that Heschel has a solution for that riddle, like Joseph D. Soloveitchik who claims that evil and suffering should bring man back to God [Soloveitchik, 1975, p. 65–71]. Heschel asserts that evil is not the problem, but instead the problem is man's relation to God [Heschel, 1978, p. 367–381].

full of mercy and omnipotence. The question is: if God is unconditionally good and powerful how come evil exists? Heschel looks to two main figures in the Jewish *halachic* world: Rabbi Ishmael (living in the first half of the second century C.E) and Rabbi Akiva (50–135 C.E). Both are significant figures when it comes to the way Jewish law and Jewish thought are presented in the Talmud. Heschel portrays the dilemma of mercy versus omnipotence through the teaching of those two ancient scholars, showing that Akiva is on the side of mercy and Ishmael on the side of omnipotence. Therefore, for Akiva it is better to reduce the power of God than to conceive of him as indifferent. Heschel presents Akiva's thinking as follows:

Compassion is the key. Better to limit the belief in God's power than to dampen the faith in God's mercy. Rabbi Akiva viewed all history through the lens of trust in God's mercy. God participates in His creatures' suffering; it is as if God were wounded by the afflictions of Israel, God's people. If Israel is in exile, the Shekhinah is with them. When Israel is redeemed, God is redeemed [Heschel, 2005, p. 210].

God can empathize with his suffering people but cannot redeem them, for when they are saved, he is saved with them. Ishmael is on the side of omnipotence, and Heschel interprets his view as follows: "The whole Akivan notion of God's participation in human suffering [...] was foreign to Rabbi Ishmael's teaching. In his view, this notion did not befit God's dignity and could lead to a denial of God's power. For him, God's justice and power are key, not God's compassion" [Ibid., p. 211].

Those two approaches to the relation between God and humanity, or God and the people of Israel, can be summarized by two different images of the two ancient sages. For Ishmael, "human beings are in the hands of heaven as a servant in the hands of the master" [Ibid., p. 216], while in Akiva's eyes, in his interpretation of the Song of Songs, "the congregation of Israel is compared to a bride, and the holy and Blessed One to her lover" [Ibid., p. 197].

Reading Heschel's works, leaves no doubt that he is on the side of Akiva. "His compassion is greater than His justice. He will accept us in all our frailty and weakness" [Heschel, 1978, p. 378]. An omnipotent God has no need whatsoever for anything, let alone finite creatures like human beings⁶. Susannah Heschel defines Heschel's God as the "most moved mover" [Donnelly & Pawlikowski, 2007, p. 12]⁷. Heschel depicts the dilemma of mercy vs. omnipotence very clearly, asking: Does the image of God's suffering with his people "diminish our image of the divine and limit our belief in the creator's omnipotence?" [Heschel, 2005, p. 118]. Heschel continues: "If there is mercy, there surely is no power; and if there is power, there

⁶ "This is the mysterious paradox of Biblical faith: *God is pursuing man*. It is as if God were unwilling to be alone, and He had chosen man to serve Him. Our seeking Him is not only man's but also His concern and must not be considered an exclusively human affair [...] All the human history as described in the Bible may be summarized in one phrase: *God is in search of man* [...] When Adam and Eve hid from His presence, the Lord called: *Where art thou?* (Genesis 3:9). It is a call that goes out again and again" [Heschel, 1978, p. 136–147].

⁷ Susannah Heschel probably had in mind Fritz Rothchild's assertion: "The pathetic God as distinguished from the God of Aristotle is not the Unmoved Mover but the Most Moved Mover" [Rothchild, 1959, p. 24]. I would like to thank Edward Kaplan who drew my attention to Rothchild's definition.

surely is no mercy” [Heschel, 2005, p. 118]. The quintessence of the notion of divine pathos is partnership and sharing the same destiny. God and humanity are both in the same boat, and they suffer together.⁸ What Akiva emphasized, and I believe that it is Heschel’s point of view as well, is that the pathos of God, i.e., the mutuality in the relationship of God and human beings, is a participation of the soul. God relates to humanity with love, participates in its sorrow, and, most importantly, God is saved with humanity. As much as human beings need God to be saved, so God needs humanity for His salvation.

The Unintelligible God

As Heschel has the Bible as the source of his concept of God so has Leibowitz, whose main source is the Ecclesiastic and not the prophetic way of thinking. Ecclesiastes, on the contrary to the author of Psalms or the prophets, does not talk to God but observes his world, he does not cry to God and protests injustice, but only describes the way things are. He does not wonder about the world only portrays it, and here are some of his observations: “Alongside righteousness there is wickedness” (3:16); there is no God who takes care of the oppressed (4:1); the righteous suffers the wicked enjoys (8:14, 6:2); it is wise to be careful in what you say and do because when needed God not necessary be there for you “For God is in heaven and you are on earth” (5:1). God is not a guarantee for justice, He himself is not always just “Consider God’s doing! Who can straighten what He has twisted?” (7:13). Koheleth continues to describe the way things are without judging them: “In my own brief span of life, I have seen both these things: sometimes a good man perishes in spite of his goodness, and sometimes a wicked one endures in spite of his wickedness” (7:15). Ecclesiastes’ God is the God one has to beware of, “be not overeager to go to the House of God” (4:17). God is a mysterious being beyond the world, and human beings are unable to understand his ways. He is all-powerful but has nothing to do with morality and does not show any will to conduct the world and human beings according to ethical rules [Adar, 1984, p. 85]. Thus, why to revere God and keep his commands? Because, writes Koheleth, this is the nature, or essence of human kind (12:13).⁹ It is not surprising, then, that Leibowitz perceived Ecclesiastes as one of the greatest books of faith,¹⁰ corresponds to his philosophical approach concerning the true faith – faith for its own sack (*emunah lishma*).¹¹ For Leibowitz, besides

⁸ Akiva’s school represents the vision of partnership: “The Holy and blessed One is a partner in the suffering of His creatures; He is involved in the lot of His people, wounded by their sufferings and redeemed by their liberation. This response constitutes a sublimation of human suffering. It elevates the mystery of suffering above and beyond the human realm and seeks to nullify the afflictions of mortals before the afflictions of heaven” [Heschel, 2005, p. 120].

⁹ In the JPS translation it says: “for this applies to all mankind” and in King James Version “for this is the whole duty of man”. Both translations are possible interpretations, I believe that “this is the nature, or essence, of human kind” is more accurate.

¹⁰ Among the great books of faith Leibowitz chooses: The Book of Job, and The Guide for the perplexed by Maimonides.

¹¹ Faith for its own sack is for Leibowitz the highest form of devotion in which a believer does not have any expectation for reward for his/her piousness. Faith for its own sack does not depend on

Koheleth's reflections, the book of Job and the binding of Isaac are two narratives that illustrate in the clearest way what is faith for its own sake. This kind of faith, which for Leibowitz is the purest, is faith that seeks no reward, no answer, no salvation, faith that does not expect any awards or compensations, faith which is an absolute acceptance of the duty of human beings to worship God and to follow his commands, and in the case of Abraham to obey a demand which entirely contradicts previous divine promises [Leibowitz, 1995, p. 17–42].

Koheleth, according to Leibowitz, cannot find any meaning and value in human existence. "The vain human existence is in front of God. God is present in the book in every verse. And Koheleth does not find any sense in the human existence in front of God – this is his nihilism [Ibid., p. 50]". In his investigations he looks for what is good for humans and concludes that all is futile: sensual pleasures, material comfort, wisdom or knowledge. The search for knowledge characterizes human beings but it is also sometimes a source of misery. It is so, according to Leibowitz, because people want to understand the world but cannot. "For in much wisdom is much grief: and he that increaseth knowledge increaseth sorrow" (1:18). Futile is also moral behavior because in the world righteous suffers and wicked has success. Koheleth, who was looking for what is good for human beings could not find an answer. The conclusion of Koheleth search is surprising: "Revere God and observe His commandments" (12:13). According to Leibowitz, Koheleth does not conclude with "revere God and observe his commands because it is good for mankind" (*ki ze tov la'adam*), but with "because it is the nature/essence/duty of mankind" (*ki ze kol ha'adam*). Koheleth did not find what is good for mankind, but what is mankind's nature. The valuable essence of human existence is to revere God, this is the sense of human life and its essence, even if it will not bring any good. Faith is a value for its own sack and not a mean for having benefits, for example, eternal life. The moral content of the existence of humanity is nothing but the fear of God [Ibid., p. 57].

In the book of Koheleth there is an infinite distance between God and his creatures, and he is detached from the world, where human beings cannot understand him, yet, in other books in the Hebrew Bible God is intelligible, he contacts people, talks to them, reveals himself to Moses and the prophets and is active in history. Therefore, Koheleth's God is closer to the Aristotelian God than to the God of Abraham, and it also corresponds with the perception of Leibowitz, to whom there is an unbridgeable gap between the human sphere and the divine. Leibowitz reads the Maimonidean philosophy and theology in a similar way he reads Koheleth. According to Leibowitz also Maimonides claims that the whole world, including the human world, human values, human desires and needs are worthless. Only God truly exists, and the worship and fear of God is the only true goal of human beings. God worshipping has no other aim than God worshipping, it has no other purpose to

the world and God's attitude towards it. An inferior, although very common form of faith, is for Leibowitz "faith not for its sack", when a believer expects benefits for his/her devoutness. For example, when a believer keeps the mitzvot for reaching heaven after death. In this kind of faith human beings treat God instrumentally, as a god who should satisfy needs, whether material or spiritual [Leibowitz, 1982, p. 38–39].

achieve some benefits, neither peace of mind nor material rewards. Because humans are trapped in their own “human all too human” categories of thinking and language, and their senses, and since God is beyond the human world, one cannot relate to God any image, and the only way to relate to God is through *via negativa* [Leibowitz, 1995, p. 68–70]. For Leibowitz, every image related to God is false, it is impossible to portray God with qualities and functions which are intelligible to the human perception. Nothing can be said about God, and the only content of faith is the recognition that one has to worship God, not having any knowledge about God. In that context, Leibowitz quotes from the thirteen principals of faith by Maimonides that God ‘is incorporeal; that He is free from all anthropomorphic properties; and that He has no likeness at all’. Leibowitz interpreters convincingly the Hebrew words *ve-lo yasiguhu masige haguf* as the claim that God cannot be perceived by the categories of the human thinking [Leibowitz, 1999, p. 17, 109].

Nevertheless, there is some positive knowledge about God that Leibowitz assumes, namely that God exists, and that he is totally transcendent. He cannot be grasp by nature or history, he is beyond nature, and beyond the world [Leibowitz, 1982, p. 88]. In fact, his divinity has no connection what so ever to the existence of the world, including the human world [Ibid., p. 39]. Naomi Kasher understands this positive Leibowitzian perception of God as the equivalent of the Kantian the thing-in-itself. And although a perception of the thing-in-itself/God is impossible, in the realm of values humanity can stand in front of God, a person can relate to God by revering him [Kasher, 2018, p. 58–59].

Thus, Leibowitz claims that both Koheleth and Maimonides see the essence of humanity in revering God, a divine who is attached from humanity that cannot relate to him any trait besides existence. The true worshiping of God then, is a worship for its own sack without any expectations for benefits both material and spiritual.

Heschel and Leibowitz based their arguments on the same book and formulated diverse theology. Therefore, it can be concluded that different philosophical and theological approaches can find their origin and support in the biblical text, and all of them are plausible.

Neil Gillman writes about three different paths to the awareness of God’s reality: The first track is the rational approach that holds that God’s existence can be perceived by rational reflections. The essence of God is a pure thought, and he is the one cause for all existence, similar to the Aristotelian concept of the Unmoved Mover. Maimonides is the best representative of that approach, and also Leibowitz in contemporary philosophy. The second is the experimental approach, namely, God’s presence can be experienced or felt in the world – Heschel with his idea of God of pathos who is caring and loving is a good illustration for that approach. God created humanity as free creatures although he knew that they could inflict chaos, disobey his commands and not observe the Torah, but his love overcame his knowledge and he have chosen to create mankind [Muffs, 2005, p. 172–173]. In addition, God wears human persona because he knows that only in this disguise human beings can reach him.

The third approach is the existentialist, and it is different from Heschel’s and Leibowitz’s, but it is a version of God as a persona. It claims that God can be

encountered in an intense personal relationship. This is the approach of Martin Buber in his concept of “I-Thou”, which relates to God and human relationships, in its mutuality [Gillman, 1990, p. 67–74]. Mutuality that is absent from Heschel’s approach, who although holds that God is full of pathos and care does not place human beings and God on the same rank as the I-Thou concept. In Buber’s approach God is “the supreme and eternal Thou, the preeminently personal God who enters into relationship with those who seek to encounter Him” [Ibid., p. 79]. Gillman claims that Buber’s approach is a modern formulation of the biblical notion of the personal God. God is encountered and not reflected as an abstract philosophical concept¹².

Buber claims that encountering God is possible only when one does not renounce the I, as mystics do, because the I is indispensable for any relations that presuppose I and You¹³. In addition, for encountering God one cannot withdraw from the world, one has to carry the world within him because only “when you consecrate life you encounter the living God” [Buber, 1970, p. 126–128]. The mutuality of I-Thou relationship is necessary, God needs man as much as man needs God, “But don’t you know also that God needs you – in the fullness of his eternity, you?” [Ibid., p. 130], and with that conclusion Heschel would agree totally.

However, Maimonides would claim that it is senseless assertion, human beings can know nothing positive about God. Leibowitz asserted that, in contrary to many religious people, he does not have a direct access to God’s will, he cannot know God’s intentions, if God has any, “I do not have communication with what is behind the curtains. [...] the selective use of ‘the finger of God’ (providence) for what is comfortable or desirable for us is the same as the misuse of the concept of ‘holiness’ for national-political goals” [Leibowitz, 1982, p. 138]. Human beings, Leibowitz claimed, can know only their duty to revere God and to follow his commandments¹⁴ without any expectations for any kind of reward, whether in this world or in after life.

All those great thinkers: Maimonides and Leibowitz, Buber and Heschel not only treated the Hebrew Bible as their fundamental text but also were convinced that their way of reading is the right one. These words lead me to the conclusion: God in the Hebrew Bible has as many faces, or images, as the various commentators of him.

¹² De Lange summarizes the relationship God-Human today in one possible way: “The crucial point about God, in the Bible, throughout Jewish history, and in the lives of men and women today, is not that he exists in the abstract but that he is present in the life of the individual and the people” [De Lange, 2000, p. 179].

¹³ De Lange shows that the origin of this thought is in the philosophy of Hermann Cohen [Ibid., p. 178].

¹⁴ At that point we can ask how we know or feel that this is our duty, especially when there is no answer or response from the “other” side? If we cannot know directly from God that our task is to worship him then how we enter this state of mind, or get this understanding?

References

- Adar, Zvi. *Ha-elohim ba-tankh*, (God in the Bible), Tel Aviv: Gome, 1984.
- Buber, M. *I and Thou*. NY: Simon & Schuster, 1970.
- De Lange, N. *An Introduction to Judaism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Donnelly, Doris & Pawlikowski, John. "Lovingly Observant: An Interview on Abraham Joshua Heschel." *America*, 2007, 196 (21), June 18–25, 12.
- Encyclopedia Judaica*, vol. 7 & vol. 19. Jerusalem: Keter, 2007.
- Gillman, N. *Sacred Fragments: Recovering Theology for the Modern Jew*. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1990.
- Halbertal, M. *Ha-Rambam* (Maimonides). Jerusalem: The Zalman Shazar Center, 2009.
- Halbertal, M. *People of the Book: Canon, Meaning and Authority*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.
- Heschel, A.J. *God in Search of Man*. NY: Farrar, Straus and Giroux, 1978.
- Heschel, A.J. *Heavenly Torah: As Reflected through the Generations*. Ed. and trans. by Gordon Tucker. NY: Continuum International Publishing Group, 2005.
- Heschel, A.J. *The Prophets*. NY: Harper Colophon Books, 1962.
- Hess, Yizhar and Shturm, El'azar. *She'elot al elohim* (Questions About God). Or Yehuda: Hed Arzi, 1998.
- Kasher, Naomi and Asa. *Derech Leibowitz* (Leibowitz' Way). Jerusalem: Keter, 2018.
- Kaufmann, Y. *The Religion of Israel: From its Beginnings to the Babylonian Exile*. Trans. by Moshe Greenberg. Jerusalem: Sefer Ve Sefel Publishing, 2003.
- Kofmann, T. "A.J. Heschel and Hassidic Philosophy," in *Akdamot*. 2010, 24, pp. 137–155.
- Leibowitz, Y. *Emuna, historya va-arachim* (Faith, History, and Values). Jerusalem: Akademon, 1982.
- Leibowitz, Y. *Khamisha sifrei emunah* (Five Books of Faith). Jerusalem: Keter, 1995.
- Leibowitz, Y. *Ratsiti lish'ol otcha profesor Leibowitz* (I Would Like to Ask You Professor Leibowitz). Jerusalem: Keter, 1999.
- Maimonides, M. *The Guide for the Perplexed*. Trans. by M. Friedlander. Mineola: Dover Publications, 1956.
- Muffs, Y. *The Personhood of God: Biblical Theology, Human Faith and the Divine Image*. Woodstock: Jewish Lights Publishing, 2005.
- Rothchild, F. *Between God and Man: An Interpretation of Judaism: From the Writing of A.J. Heschel*. NY: Harper and Brothers Publishers, 1959.
- Soloveitchik, J.D. *Ish ha-emuna* (The Man of Faith). Jerusalem: Mossad Harav Kook, 1975.

Ханс-Петер Гроссханс

Вина и прощение в истолковании Нагорной проповеди Мартином Лютером

Ханс-Петер Гроссханс – проф. кафедры систематического богословия, экуменического богословия и философии религии, факультет протестантского богословия. Университет Мюнстера. Германия, 48143, г. Мюнстер, Universitätsstraße, 13–17; e-mail: grossshans@uni-muenster.de

Отталкиваясь от сегодняшних экуменических дискуссий о том, как следует обращаться с виной, которую церкви навлекли на себя в своем отношении к другим церквам, статья рассматривает с евангелической точки зрения интерпретацию Мартином Лютером прощения грехов и вины. В центре рассмотрения находится при этом трактовка Лютером призыва к прощению в Нагорной проповеди (Евангелие от Матфея 6:12). Статья реконструирует взгляд Лютера в связи с его пониманием Нагорной проповеди в целом, сосредоточивающимся на вопросе о совершенстве христиан и их христианской жизни. Здесь проясняются также основополагающие черты этики и экклезиологии Лютера. В теме прощения вины и прегрешений ближних Лютера беспокоит также то, действительно ли христианин живет в реальности божественного прощения грехов, и в этой мере – с Богом. В ходе реконструкции интерпретации Лютером Нагорной проповеди выясняется, что для Лютера межличностное прощение служит выражением твердой уверенности в прощении грехов Богом и что, в понимании Лютера, христианская вера всегда очень тесно связана с практической жизнью человека.

Ключевые слова: вина, прощение, христианская этика, Мартин Лютер, Нагорная проповедь, совершенство

Ссылка для цитирования: Гроссханс Х.-П. Вина и прощение в истолковании Нагорной проповеди Мартином Лютером // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2019. Т. 3. № 2. С. 30–49.

Незадолго до начала юбилейного года Реформации тема «вина и прощение» вошла в контекст экуменических размышлений по случаю продолжающейся вот уже 500 лет реформации Церкви в христианском мире Европы. В сентябре 2016 г.

Немецкая епископская конференция и Евангелическая Церковь в Германии¹ публиковали «совместное слово на 2017 год» под заголовком «Исцеление памяти – свидетельство об Иисусе Христе» [Erinnerung heilen]. В нем обе церкви «отдают себе отчет в том, что причинили друг другу христиане, чтобы рассмотреть это в свете своей экуменической взаимной связи» [Ibid., S. 5]. Очевидно, что через 500 лет после начала Реформации обе церкви считают необходимым актуализировать процесс «исцеления памяти (Healing of Memories)» [Ibid., S. 9] в обеих церквях. Ибо то, что верно в отношении истории общественных конфликтов вообще, справедливо и по отношению к Реформации:

Истории конфликтов, подобные тем, которые были обнаружены и инициированы Реформацией, сопряжены, как правило, не только с началом новых путей и обновлением, но также с виной и страданием. Вследствие церковного раскола людей подавляли, преследовали, изгоняли и даже убивали за несогласия в вероисповедании. Начались войны, своей жестокостью и продолжительностью оставившие неизгладимые следы в памяти человечества [Ibid., S. 10].

Несмотря на ослабление напряженности в отношениях между двумя конфессиями, с 1648 г. «взаимные оскорбления [...] все еще удерживались в памяти» и «все еще были преодолены далеко не повсюду»; и «травмы» по-прежнему тяготели над «воспоминаниями» [Ibid., S. 11]. Поэтому необходимы совместное переосмысление истории и работа памяти. Ибо только

...с проясненной памятью люди могут, несмотря на разделяющую их родителей и предков вину и с присущими им самим пристрастиями и прегрешениями, пойти навстречу друг другу, потому что они желают и испытывают в себе взаимное примирение. Таким образом процессам исторического примирения можно придать форму процессов исцеления. Тогда произойдет исцеление разрушенных отношений, исцеление болезненных оскорблений и исцеление травм, оказывающих памяти дурную услугу [Ibid.].

Очевидно, что Немецкая епископская конференция и ЕЦГ убеждены в том, что этот процесс переосмысления исторической памяти о Реформации и о конфессионализации обществ в Германии и в Европе должен быть составной частью общих экуменических размышлений о юбилее Реформации. Таким образом, с этим совместным словом Немецкой епископской конференции и ЕЦГ тема «вины» стала частью экуменических воспоминаний о Реформации в 2017 г.; тема «вины», которую возложили на себя обе конфессии в своих взаимных отношениях со времени начала Реформации. Эта вина требует «исцеления памяти», чтобы возможно было достичь примирения между обеими церквями.

Упоминание ЕЦГ и Немецкой епископской конференции о вине, возникшей в контексте Реформации и конфессионализации, как части нашего воспоминания о Реформации, не осталось без возражений. Фридрих Вильгельм Граф критически заметил, что то обстоятельство, «что ЕЦГ и Немецкая епископская конференция связали “исцеление памяти” с темой вины», есть «богословски [...] необдуманый шаг» [Graf, S. 10]. В этой связи Граф указал

¹ Далее по тексту обозначается аббревиатурой ЕЦГ (Примечание переводчика).

на двоякое значение термина «вина» (*Schuld*). Во-первых, вина есть, в известной мере, некий внешний феномен, каким он выступает, прежде всего, в экономических отношениях (лат. *debitum*). Подобного рода долги можно было бы перенести на других, и другие лица могли бы принять их на себя и заплатить. Во-вторых, вина есть внутренний феномен в смысле моральной или нравственной вины (лат. *culpa*). Иммануил Кант в своем сочинении «Религия в пределах только разума» подчеркивал, что подобная внутренняя вина не может быть перенесена на другого и не может быть принята на себя кем-либо другим. Подобного рода «наилучнейшую [...] вину греха» может «нести только виновный, но не невинный, даже если бы он был столь великодушен, что желал бы принять ее на себя вместо него» [*Erinnerung heilen*, S. 10]. Согласно взгляду Графа, ЕЦГ и Немецкая епископская конференция неадекватным образом смешивают между собою две эти формы вины. «Тот, кто желает сознаться в вине каких-либо других людей, будь это даже вина его собственных праотцов или прабабушек, и думает, что он может за них, в качестве их представителя, просить извинения, превращает моральную вину во внешний долг и таким образом дает понять только, что он ничего, – действительно совершенно ничего, не понял в теме “вины греха”. [...] Желание обоюдно извинить друг друга за “сопряженные с виной процессы” в прежние времена обнаруживает только моральное высокомерие» [*Ibid.*, S. 11]. Впрочем, Граф, со своей стороны, смешивает все понятия. Ибо ЕЦГ и Немецкая епископская конференция ведут речь как раз не о том, что Кант называет наилучнейшей виной греха, а о той вине, которая может быть перенесена на других – по аналогии, к примеру, с той виной, которая все еще тяготеет на Федеративной Республике Германии как правопреемнице Германского Рейха, вследствие геноцида в отношении гереро и нама в Намибии. Федеративная Республика Германии справедливо признает эту вину и в отличие от других прежних колониальных держав готова также, компенсировать ее финансовым путем, причем относительно размера финансовой компенсации мнения расходятся так же сильно, как и в отношении ее потенциальных получателей. Если от подобного процесса мы вновь обратимся к переосмыслению обоюдной вины ЕЦГ и Немецкой епископской конференцией, то здесь бросается в глаза неопределенность как должников, так и кредиторов. Правда, ЕЦГ и Немецкая епископская конференция по доброй воле берут на себя роли должников, что им, вероятно, оказывается нетрудно сделать потому, что обоюдная вина трактуется лишь в самом общем виде и рассматривается при этом как взаимно зачтенная сторонами. К тому же, помимо обоюдных извинений, у сторон не имеется никаких иных требований друг к другу. Впрочем, в совместном слове ЕЦГ и Немецкой епископской конференции в высшей степени проблематичным является определение тех, по отношению к кому на церквах сохраняется вина. Ибо на первый взгляд эти последние также отождествляются здесь с обеими церквами, или обеими общностями верующих – как будто в результате подавления, преследования, убийств и войн, вызванных различием вероисповеданий (совершенно в постмодернистском смысле!), пострадали прежде всего религиозные общности и в меньшей степени – затронутые ими индивидуумы. Соответственно, в процессе «исцеления памяти» речь идет прежде всего о примирении между

двумя религиозными общностями, хотя с точки зрения теории вины речь должна была бы идти о признании вины обеих религиозных общностей перед всеми теми индивидуумами и семьями, которые на протяжении столетий пострадали в конфессиональных конфликтах в результате акций по гомогенизации общества и вследствие взаимной нетерпимости религиозных общностей и их политических пособников. Эту вину двух религиозных общностей они не могут простить друг другу, но ее могут простить им сегодня только потомки конкретно пострадавших людей. Поскольку эти последние совсем не участвуют в процессе «исцеления памяти», адекватным следствием для обращения наших современников с этой виной было бы то, что обе церкви искали бы не извинения (в смысле снятия вины), но чтобы обе церкви совместно признали и исповедали бы каждая свою вину, которую они обе в различных степенях взвалили на себя в ходе процесса конфессионализации Европы в отношении многих индивидуумов и семей. Однако эта вина каждой из них не может быть им прощена. Скорее, обеим религиозным общностям придется и в будущем жить с этой виной как частью собственной истории. Если тема «вины» должна иметь экуменическое значение в год юбилея Реформации и способствовать примирению между евангелической и католической церквями, то этому, прежде всего, могло бы содействовать то, чтобы обе церкви вновь оказались бы на скамье кающихся, на которой бы они совместно сознали и признали не подлежащую более какому-либо прощению вину своих организаций перед многими индивидуумами и семьями. Фридрих Вильгельм Граф в своей критике сужает проблематику вины, поскольку он игнорирует масштабы допускающей перенос вины в отношениях между обеими конфессиями и полагает, будто для обеих церквей речь может идти только о наилучнейшей вине греха, о прощении которой мы просим самого Бога в молитве «Отче наш». В свою очередь, ЕЦГ и Немецкая епископская конференция подчеркивают, что обе конфессии навлекли на себя вину друг перед другом, однако в недостаточной мере уточняют действующих лиц в этом контексте взаимной вины.

Критика, высказанная Графом, поясняет также, что в рассуждениях ЕЦГ и Немецкой епископской конференции недостаточно ясна связь между навлечением на себя сторонами обоюдной вины (собственно: возникновения вины перед другими) в истории конфессионализации и прощением о прощении вины, высказываемым в молитве «Отче наш». В обеих церквях во всех их богослужениях верующие молятся: «Прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим». Должна ли вообще каждая из двух церквей желать особо подчеркивать вину другой религиозной общности перед нею или ее членами, если обе они, во всяком богослужении, исповедуют Богу в молитве, что прощают должникам своим? Таким образом, воспринимают ли они сами всерьез то, что они произносят в молитве?

В нижеследующем тексте мы ставим целью – в свете внесенной в экуменическое воспоминание о Реформации в 2017 г. тематики вины проконсультироваться с самим Мартином Лютером по вопросу о взаимосвязи прощения о прощении Богом нашей вины с прощением верующими людьми друг другу их взаимной вины. Тем самым автор продолжает свою в высшей степени продуктивную дискуссию с Михаэлем Байнткером (Michael Beintker), которую он

ведет с 2008 г. на факультете евангелической теологии Мюнстерского университета и в которой плодотворно осуществляется на практике внутрипротестантский экуменический диалог между реформатской и лютеранской теологией. Нижеследующий опыт нового прочтения некоторых текстов Мартина Лютера руководствуется также задачей дальнейшего прояснения потенциала реформатски-лютеранского экуменического диалога. На материале текстов Лютера отчетливо выяснится, что также и внутрипротестантская конфессионализация привела к разделяющим дифференциациям в учении и практике лютеранских и реформатских церквей и их теологических систем, которых мы в такой определенности не встречаем у реформатора Лютера. В дальнейшем мы предполагаем предоставить слово прежде всего Мартину Лютеру. Мы в значительной мере воздержимся от того, чтобы в менторском тоне указывать на различные точки соприкосновения и сходства позиций между рассуждениями Лютера, с одной стороны, и реформатской теологией и практикой, с другой стороны. Сколько-нибудь сведущему читателю эти обстоятельства и без того будут с первого взгляда заметны по приводимым пересказам текстов Лютера.

I

Для Мартина Лютера вера в прощение греха Богом относилась к числу характерных особенностей христианской экзистенции и церкви. Церковь как общность верующих есть нечто особенное в мире и в каждом конкретном религиозном и секулярном контексте мира. Ее особенность составляет вера в прощение греха, в духовную силу спасения и обновления жизни, а также в создание социального пространства примирения с Богом и друг с другом. Такая вера в творческого, спасающего и освобождающего триединого Бога создает свободу христианина и находит себе выражение в жизни, исполненной благодарности, и в жизни, проходящей под знаком любви. Таким образом церковь осуществляет свою святость. В позднем экклесиологическом сочинении «О соборах и церквях» (1539) Лютер подчеркивал публично практикуемое служение прощения грехов (служение ключей) как один из семи признаков церкви [См.: Luther², S. 488–652, 632]. Ссылаясь на Мф 18:15–20, Лютер видит смысл этого служения в следующем:

Что там, где христианин согрешает, таковой должен быть наказан, и, если он не исправляется, он должен быть связан и изгнан, если же он исправляется, с него надлежит снять его вину. Это – ключи.

Это публично практикуемое служение церкви может осуществляться также частным образом. Последнее бывает уместно прежде всего там, где отдельные христиане не подвергаются публичному порицанию за свой грех, но, тем не менее, испытывают муки совести и требуют личного отпущения грехов. Другие христиане, по наблюдению Лютера, хотя и признают публичную критику своего образа жизни общиной, однако не принимают ее по-настоящему близко к сердцу и потому втайне продолжают осуществлять свою нехристианскую практику. В таком случае здесь, согласно взгляду Лютера, также целесообразно пастырское осуществление в частном порядке служения ключей.

«И вот, там, где ты видишь, что прощают или наказывают грех у известных лиц, будь то публично или частным порядком, знай, что там есть народ Божий» [Luther², S. 488–652, 632]. Лютер вполне последовательно заключает отсюда, что:

Ибо, где нет народа Божия, там нет ключей, А где нет ключей, там нет народа Божия, Ибо Христос оставил их после себя потому, что должен быть публичный знак и святыня, по которому Святой Дух (обретаемый из смерти Христовой) вновь освящает падших грешников, и христиане исповедовали тем, что они – святой народ под владычеством Христа в этом мире, и чтобы те, которые не желают обращаться или вновь освящаться, чтобы оные были исторгнуты из такого святого народа, то есть были связаны и исключены ключом [Ibid.].

Возникающее порой впечатление, что лютеранская теология в своем учении об оправдании понимает данную церкви власть ключей только как отпущение греха, а постольку лишь как оправдательный вердикт, не может опираться, во всяком случае, на экклесиологические рассуждения позднего Лютера. Для Лютера служение ключей заключается в (публичном и частном) связывании и разрешении, в дисциплине или надзоре (Zucht) и в спасении или прощении греха². При этом, во избежание неверных толкований, необходимо указать на принципиальное понимание Церкви у Лютера, согласно которому служение ключей есть служение, присущее всей общности верующих в целом, т. е. Церкви. Постольку соответствующая власть совершать это служение находится отнюдь не в руках небольшого числа должностных лиц. Соответственно, Лютер формулирует:

Ключи принадлежат не Папе [...], но церквам, то есть, народу Христову, народу Божию или святому христианскому народу, поскольку то весь мир, или там, где есть христиане [...] Равно как и Крещение, Таинство, Слово Божие принадлежат не Папе, но народу Христову, и называются также *claves Ecclesiae*, а не *claves Papae* [Ibid., S. 632].

Соответственно, эти ключи, в конечном счете, находятся также не в руках евангелических пасторов или евангелических органов церковного руководства, которым они вверены для исполнения.

В содержательном отношении в рассуждениях Лютера о служении ключей как признаке Церкви в работе «О Соборах и церквах» обращает на себя внимание то, что не вполне ясно, придерживается ли Лютер убеждения в совершенной безусловности отпущения грехов, или же он связывает предоставление отпущения грехов – в публичном Богослужении или в индивидуальной пастырской практике – с известными условиями. Без соответствующего изменения жизни человека, квалифицируемой как греховная жизнь, Церковь –

² Если в истории конфессионализации евангелические церкви и римско-католическая церковь взвалили на себя каждая бремя вины перед другой общностью и ее членами, то в смысле рассуждений Лютера обоюдного признания вины и просьбы о прощении было бы недостаточно – если только речь не шла о некой малозначительной проблеме, – для того, чтобы получить отпущение греха. Церкви должны были бы подвергнуть себя также некой покаянной практике, которая была бы соответственна их конкретным проступкам, чтобы выразить тем самым серьезность своей просьбы о прощении.

общность верующих – принуждена по-прежнему рассматривать его как человека, связанного грехом, которого, в таком случае, она не может освободить от него даже во имя Иисуса Христа.

Ирритация от подобных еkkлесиологических размышлений Лютера у современного читателя не ослабевает, если он обращает внимание на интерпретацию Лютером прошения о прощении грехов в молитве «Отче наш» в контексте его истолкования Нагорной проповеди. «Отче наш» Лютер толковал неоднократно, в том числе в своих Катехизисах. Однако он составляет также тему в проповедях о 5–7-й главах Евангелия от Матфея, произнесенных Лютером в 1530–1532 гг. в Виттенберге и вскоре после этого опубликованных в 1532 г. на основе конспектов Георга Рёпера [См.: Luther⁴, WA 32, S. 299–544]. В дальнейшем это истолкование Лютером Нагорной проповеди будет находиться в центре нашего внимания.

II

В истолковании молитвы «Отче наш» в 6-й главе от Матфея Лютер лишь очень кратко прокомментировал прошение о прощении грехов в Мф 6:12. Однако он подробно остановился на прибавлении к «Отче наш» в 6:14 и далее. В самом истолковании «Отче наш» он рассматривал прошение о прощении вины или греха только в общей связи с прошениями от четвертого до седьмого, после того как обстоятельно проинтерпретировал первые три прошения. В частности, он интерпретировал прошение о прощении грехов в связи с четвертым прошением, о хлебе насущном, и содержащимися в этом прошении продуктами питания и благами:

В четырех других прошениях мы переходим к нужде, ежедневно нас ради нас самих постигающей, ради этой бедной слабой временной жизни. Поэтому мы просим, во-первых, чтобы Он дал нам наш насущный хлеб, то есть, все, что нужно нам для поддержания этой жизни, питание, здоровое тело, хорошую погоду, дом, двор, жену, ребенка, доброе правление, мир, и охранил нас от всякого рода бедствий, болезней, заразы, дороговизны, войны, мятежа и т. п. Затем, – чтобы он простил нам вместе с этим нашу вину и не смотрел на постыдное злоупотребление и неблагодарность за те блага, которые он всякий день столь изобильно дает нам, и потому не отказал нам в оных и не лишил их и не наказал нас своей немилостью, как мы того заслуживаем, но милостиво простил бы нас, пусть даже мы, называясь христианами и Его детьми, и не живем так, как жить должны [Ibid., S. 421].

Вина, о прощении которой мы просим Бога и которую Бог может простить, касается злоупотребления тем, что Бог дает, чтобы спасти человека от его постоянной телесной, душевной и социальной нужды и поддержать его жизнь. И она касается неблагодарности человека за эти поддерживающие ему жизнь дары. Лютер здесь вовсе не имеет в виду вину человека перед своим собратом, которую ведь и простить может тоже только этот последний. Отчетливо различая, Лютер видит, что люди при своем образе жизни, в котором они злоупотребляют своим окружением (Mitwelt) в своих собственных целях и рассматривают

это окружение не как дар, который надлежит с благодарностью принять, но как средства, находящиеся в их безусловном распоряжении, оказываются виновны не только перед своим окружением, но и – в совершенно особенной мере – перед Богом. О прощении этой вины, согласно взгляду Лютера, мы просим Бога в молитве «Отче наш».

Правда, между виной перед Богом и виной перед своим окружением существует тесная взаимосвязь. В «Большом Катехизисе» Лютер ясно сформулировал это.

Поэтому все в христианстве упорядочено для того, чтобы мы всякий день получали прощение грехов словом и знаком, в утешение и воздвижение нашей совести, пока мы живем здесь. А потому Святой Дух делает так, что, хотя мы и имеем на себе грех, он все-таки не может вредить нам, потому что мы – в христианстве, где есть только прощение греха, как то, что прощает нам Бог, так и то, что мы прощаем, носим друг за друга и помогаем друг другу подняться [Luther¹, S. 658].

Неблагодарность за дары Божии для поддержания нашей жизни и злоупотребление своим окружением – это вина перед Богом, но также и вина перед всеми теми созданиями Божиими, с которыми мы не живем в благодарности и которые мы не уважаем в их самоцельности, а только используем их как средства для наших собственных целей.

Затем Лютер обстоятельно обращается к разбору прибавления к «Отче наш» в Мф 6:14 и далее:

Ибо, если прощаете людям согрешения их, то простит и вас Отец ваш небесный, Но где не прощаете людям согрешений их, то и Отец ваш не простит вам согрешений ваших [Luther⁴, WA 32, S. 422].

Здесь взаимосвязь между прощением людьми согрешений друг другу и прощением их Богом явным образом трактуется как кондициональная связь. К другим прошениям молитвы «Отче наш» аналогичное прибавление отсутствует. В самом деле, не говорится: «Хлеб наш насущный дай нам, как и мы даем детям нашим» [Ibid.]. Ввиду единственного в своем роде кондиционального прибавления к прошению о прощении грехов у Лютера возникает впечатление, как будто бы «прощение греха следует приобретать и заслуживать нашим прощением» [Ibid.]. А потому для него возникает вопрос: «Куда же девалось бы наше учение, что прощение приходит только через Христа и воспринимается в вере?» [Ibid.].

Его ответ на этот вопрос связывает прощение согрешений с любовью христиан между собою. «Он особо хотел поставить так это прощение и связать прощение греха с нашим прощением, чтобы этим ему связать между собою христиан, дабы они любили друг друга» [Ibid.]. Любовь должна характеризовать все отношение христианина к другому человеку, так чтобы невозможен был совершенно никакой другой способ обращения к своему ближнему. «Чтобы мы не чинили друг другу обид и страданий, но думали, что мы всегда прощаем, хотя бы нам и причинили страдание (как то часто должно случаться в этой жизни)» [Ibid., S. 422 и след.]. В противном случае молящемуся также не будет дано прощения. Для Лютера гнев и злоба на ближнего портит всю

молитву, не только прошение о прощении нашей собственной вины. Ибо из-за них становится невозможной совместная молитва.

Смотри, вот что значит создать прочную и крепкую связь, которая держит нас вместе, чтобы не разделиться нам между собою и не учинить раскола, соборищ и сект там, где мы хотим предстать пред Богом, молиться и что-то получить, но чтобы ужиться нам друг с другом в любви и быть во всех делах заодно [Luther⁴, WA 32, S. 423].

Произносить молитву «Отче наш» возможно и осмысленно, только если это можно делать вместе со всеми христианами. Это предполагает, что все христиане связаны друг с другом любовью, а соответственно – что их жизненные отношения не отмечены иными установками и эмоциями, которые ставят под сомнение общность христиан. Поэтому для единства христиан между собою и для единства их совместной молитвы необходимо, чтобы они прощали другим людям их прегрешения. «Если это происходит, то христианин бывает совершенен, поскольку тогда он право верует и любит обоих» [Ibid., S. 433]. Для внутрипротестантской екумены здесь следует ясно констатировать, что, согласно взгляду Лютера, совершенство христианина, совершенная христианская жизнь, не только возможна и не только достойна наших стремлений, но необходима и обязательна. Лютер вообще не отказывается от идеала совершенной, достигшей полноты христианской экзистенции человека и не релятивизирует этого идеала ввиду слабости и конечности человеческой природы. Этот результат нашего исследования подкрепляется обращением к истолкованию у Лютера других фрагментов Нагорной проповеди, в которых идет речь об отношении христиан к случающимся в их жизни несправедливости, страданию и злу.

III

Совершенство христиан было отдельной темой в Нагорной проповеди уже в Мф 5:48 в требовании Христом совершенства в заключение антитез и в связи с заповедью любви к врагам: «Поэтому будьте совершенны, как совершен Отец ваш на небесах». Сформулированный здесь Иисусом идеал совершенства христианской жизни охотно игнорируют в современном протестантизме. В особенности в лютеранской теологии распространен взгляд, согласно которому требования и заповеди Нагорной проповеди служили, в смысле *usus elenchiticus legis*, только для познания своей собственной греховности и своих собственных границ. При этом их понимают в известной мере как идеалы, реализовать которые невозможно, смысл которых состоит якобы именно в том, чтобы снова и снова рождать в нас понимание того, что люди не в состоянии реализовать их, и постольку со смирением осознают свой неизбежный грех. Впрочем, Мартин Лютер нисколько не разделял этого воззрения. Для него требования Нагорной проповеди были этическими наставлениями для совершенной христианской жизни, которую человек должен осуществлять. Это становится вполне ясно именно в тех жизненных контекстах людей, которые тематизирует обещание молитвы «как и мы прощаем должникам нашим».

Альтернативой прощению вины других людей является гнев и злоба, но также досаждение, оскорбление и причинение ущерба ближнему. Согласно Мф 5:38–42 Иисус советовал воздерживаться от мщения. В молитве «Отче наш» и в Мф 6:14 и далее это требование не мстить в известном смысле еще усиливается, поскольку от молящегося христианина теперь требуется также и прощение вины преступника. Кажется, будто бы требование совершенства, высказанное в антитезе, еще более потенцируется в контексте молитвы.

Для Лютера это усиление необходимо, поскольку в молитве речь идет о единстве молящихся, а стало быть – всех людей, призывающих Бога как своего Отца. А при этом они не могут просить о прощении вины, если не прощается вина также и другому человеку, произносящему ту же самую молитву. Согласно взгляду Лютера, прощение человеческой вины Богом состоит в весьма тесной связи с прощением вины людьми друг другу. Ведь поразительно, как это подчеркивает Лютер, что в прощении о хлебе Господь не связывает его подобным же образом с нашей ответственностью за снабжение других людей, а потому прощение о хлебе насущном не дополняется заявлением готовности разделить свой хлеб с другими нуждающимися.

Для углубления понимания Лютером взаимосвязи между божественным прощением и прощением людьми друг друга и его взгляда на возможность совершенства христианской экзистенции полезно бросить взгляд на его рассуждения об отказе от взаимной мести в Мф 5:38–42. Ибо там становится особенно ясна глубина осознания Лютером проблемы, но также и его настойчивый акцент на стремлении христианской жизни к совершенству. Так же точно, как Лютер видит, что кондициональная взаимосвязь между прощением вины Богом и прощением вины людьми друг другу ставит под сомнение его собственные теологические убеждения, так же, аналогичным образом, моральные амбиции Нагорной проповеди снова и снова вступали в конфликт с лютеранским акцентом на оправдании только верой. Правда, истолкование Лютером Нагорной проповеди в его проповедях 1530–1532 гг. не оставляют никаких сомнений в том, что Лютер был убежден, что христиане должны жить в соответствии с Нагорной проповедью. После 1525 г. у Лютера уже почти не встречается ни одной аллегорической интерпретации библейских текстов³. В частности, в истолковании Мф 5 мы можем наблюдать, что Лютер противостоял всем попыткам пойти по более легкому пути духовной интерпретации и рекомендовать особые духовные формы жизни, в которых бы можно было реализовать идеал совершенной христианской жизни. С другой стороны, рекомендации Иисуса в Мф 5 Лютер также не интерпретировал как «закон», который вовсе не рассчитан на реализацию, но только должен уличить человека как грешника. Лютер понимал учение Иисусово в Мф 5 как евангелие, заключавшее в себе рекомендации Иисуса своим ученикам и всем верующим для совершенной христианской жизни, и постольку значимое для повседневной жизни каждого христианина. Контуры совершенной христианской жизни, представленные в Мф 5, согласно взгляду Лютера, должны осуществляться в мирской жизни

³ Об отходе Лютера от четвероякого смысла Писания и его обращении к буквальному смыслу в истолкованиях библейских текстов см.: [Ebeling].

каждого христианина, а не в особенных духовных формах жизни некоторых особенных христиан. В своем предисловии к воскресным проповедям о Мф 5–7 Лютер с самого же начала указывает на оспариваемый им взгляд, согласно которому «Христос никогда не желал, чтобы его христиане заповедовали или содержали все то, чему он учит в пятой главе, но многое только советовал тем, кто хочет быть совершенным» [Luther⁴, WA 32, 299f]. Поэтому из этих учений было сформулировано двенадцать «евангельских советов» для тех, кто желает вести более совершенную христианскую жизнь, чем средний христианин. Подобно Лютеру, 16-й артикул «Аугсбургского исповедания» также подверг критике взгляд, будто бы совершенная христианская жизнь может быть реализована только в монашеской жизни. Специальными евангельскими советами для монашеской жизни были воздержность, бедность и послушание, согласно Мф 19:1 и след., Мф 19:16 и след. и Мф 20:26. Двенадцать евангельских советов из Мф 5 служат в известной мере дополнением к ним:

А это – не воздавать злом за зло, не мстить, подставлять другую щеку, не противиться злу, отдавать верхнюю одежду к рубашке, идти два поприща за одно, давать каждому, кто просит, давать займы желающему занять, просить за гонителей, любить врагов, благотворить ненавистникам, как учит здесь Христос [Ibid., S. 300].

Теология Реформации дала новые определения классическим евангельским советам, подлежащим осуществлению в монашеской жизни. Постольку также и в данной связи она не отказалась от идеи совершенства христианской жизни, однако по-новому определила ее содержание. Воздержность была заменена браком и семьей; нищета была заменена профессиональной работой, усердием и собственностью; послушание было заменено утверждением публичных законов, основывающихся на свободе и справедливости. Однако по отношению к евангельским советам, содержащимся в Мф 5, в подобном новом содержательном определении не было необходимости. Лютер прямым текстом оспаривал воззрение, согласно которому «христианское учение будет слишком тяжело, если оно будет нагружено этими советами» [Ibid.]. Ибо именно этим воззрением обосновывалось то, что евангельские советы в Нагорной проповеди обращаются вовсе не к обычному христианину, а только к тем немногим, кто наряду с оправданием в вере стремится также к совершенству христианской жизни в монашеской форме жизни. Утверждение двух форм христианской жизни Лютер считал особенно коварной уловкой дьявола для разрушения христианской веры. Ибо для него «очень важно, чтобы тем он мог совершенно вытеснить добрые дела [...] или учинить ложные добрые дела и надуманную святость» [Ibid., S. 301]. Согласно взгляду Лютера, именно Мф 5 неоднократно использовали для обоснования особенной христианской (монашеской) формы жизни: «когда принимали совершенное перед другими христианами состояние, которое они обосновывали на этой главе» [Ibid.]. Для Лютера, однако, существует только одна этика и одна форма жизни для всех христиан. Сформулированный в Мф 5 идеал совершенства христианской жизни имеет силу для всех христиан. Однако Лютер при этом ясно оговаривает, что из этой универсализации этики Нагорной проповеди, распространяющей ее на всех христиан, не вытекает никаких политических требований,

ни в отношении воплощения Нагорной проповеди в общем политическом порядке, ни в отношении воздержания христиан от сотрудничества в политическом общежитии и в социуме. Лютер не может разделить воззрения, будто бы из Нагорной проповеди следует, «что мы не должны иметь ничего своего, приносить клятв, иметь ни начальств, ни судов, не должны защищать и оборонять, и бежать должны от жен и детей» [Luther⁴, WA 32, S. 301]. Как у римских теологов, так и в подобном исполненном энтузиазма воззрении Лютер видел проблему в том, что его сторонники «не знают различия между мирским и Божиим царством, и еще того менее – что подобает различно учить и делать в каждом из этих царств» [Ibid.].

Таким образом, Лютер оспаривал распространенный не только в его время взгляд, согласно которому евангельские советы обращены вовсе не к каждому христианину вообще, но должны рассматриваться как опциональные рекомендации только для таких христиан, которые хотят достичь не только вечной жизни на небе (для чего достаточно крещения и веры), но которые в то же время хотят стремиться к совершенству своей христианской жизни, а именно в монашеской форме жизни, отличающейся от гражданского образа жизни. И все же, согласно взгляду Лютера, требование совершенства христианской жизни ведет нас отнюдь не в некую особенную отличающуюся духовностью субкультуру, но непосредственно вводит нас в мирскую общественную жизнь, в которой мы должны реализовать совершенную христианскую жизнь.

На примере запрета отмщения Лютер рассматривает этот взгляд, обсуждая различные констелляции повседневной жизни, в которых могло бы возникнуть желание отмщения. Для Лютера, – поскольку в герменевтическом смысле к началу 1530-х гг. он уже всецело был сторонником буквального смысла библейских текстов, – призыв Иисуса, получив удар по лицу, подставить также и другую щеку, означает в точности то, что сказано в тексте. Иисус заменил – чрезвычайно приемлемый с юридической точки зрения – принцип талиона запретом на возмездие для всех своих последователей. Для Лютера отказ от возмездия и даже готовность потерпеть вследствие того также и другой ущерб, относились к числу характерных признаков христианской жизни. Лютер понимал это не в качестве условия для признания человека и оправдания его Богом, но как выражение жизни с Богом и подлинной серьезности веры в свое оправдание милостивым Богом.

Лютер вполне отдавал себе отчет в том, как трудно может быть даже искреннему христианину отказаться от возмездия перед лицом злобы других людей и многосложности его конкретной жизни. Поэтому в своем истолковании Нагорной проповеди Лютер детально обсуждал, как христианин должен реагировать, если ему причиняют несправедливость. Непосредственный реванш, немедленный ответный удар, для христианина совершенно исключен.

И если теперь спросят, должен ли христианин также судиться и защищаться, то ответ просто и скажи «Нет», Ибо христианин – это такое лицо или человек, который не имеет ничего общего с подобным мирским строем и правом, И он состоит в таком царстве или правлении, где не должно ничто идти иначе, как в нашем прощении «Прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим», Там должны быть только взаимные любовь и служение,

также и к тем, кто не любит нас, но враждует, чинит насилие и несправедливость. Поэтому он говорит таковым, что они не должны противиться злему и даже не должны искать мести, что они должны подставить бьющему их также и другую щеку [Luther⁴, WA 32, S. 390].

Если, однако, христианин неспособен и не желает мириться с причиненной ему несправедливостью, тогда, согласно взгляду Лютера, он должен обратиться в суд, правда, только для того, чтобы с чистым сердцем добиться справедливости, а не для того, чтобы отомстить. Однако, по лютеровской оценке судебной системы его времени (которая в слишком многих местах на земле предстает в таком же виде и теперь), христианину следовало бы отдавать себе вполне ясный отчет в том, что в суде все может оказаться для него еще и на много хуже:

Не то чтобы право чинило тебе страдание или насилие [...], но что в суде сидят и при должностях состоят шельмы и мошенники, которые должны творить суд по праву, и однако, где не могут добраться до тебя насилием, гнут это право и кривят и ради своего озорства им злоупотребляют [Ibid., S. 394].

При этом, по мнению Лютера, может также случиться, что лицо, обращающееся в суд с иском на причиненную ему несправедливость, в конце концов само будет уличено как виновное. Тем не менее путь обращения в суд, согласно взгляду Лютера, остается для христианина единственной возможностью действия против причиненной ему несправедливости. То, что этот путь возможен также и для человека, слушающего Нагорную проповедь и стремящегося к совершенной христианской жизни, следует для Лютера также и из того, что каждый христианин существует в то же время также в межчеловеческих и социальных отношениях. В них он исполняет различные роли и задачи, каждая из которых связана с особым рода ответственностью перед другими людьми. Как таковое «мирское лицо» он должен «противостоять всякому злу, в пределах своего служения» [Ibid., S. 393]. В таком случае это относится также и к его собственной защите в социуме. И так, согласно взгляду Лютера,

христианин не должен ни с кем судиться, но оставить и рубашку, и верхнюю одежду, если у него забирают их. Но мирское лицо должно защищаться и обороняться правом против насилий и преступлений, где оно может. Summa: в Христовом царстве подобает все терпеть, прощать и воздавать добром за зло. В свою очередь, в правлении кесаря мы не должны терпеть никакой несправедливости, но противиться злу, и наказывать, и помогать защищать и поддерживать право, насколько того требует служение или состояние каждого [Ibid., S. 394].

Таким образом, взгляд Лютера состоит не только в том, что христианин должен мужественно терпеть причиняемую ему несправедливость, в то время, как несправедливость, причиняемую его ближнему, он должен предотвращать всеми своими силами, например, пресекая удар бьющего его человека. Он полагает также, что христианам следует активно развивать и защищать правовую систему и вообще институты и порядки общества. Критика Лютером правовой системы и политики своего времени, бывшая по временам весьма резкой, показывает, что эта положительная установка в отношении к правовой

системе и к политическим и социальным институтам имеет принципиальный смысл и отнюдь не включает в себя любого произвольно взятого воплощения правовой системы и общественного порядка. Таково было ошибочное умозаключение лютеранства более позднего времени. Именно по истолкованию Лютером Нагорной проповеди мы можем видеть, сколь критически относился Лютер к конкретной правовой системе и к неспособности политически ответственных фигур своего времени. Тем не менее, с точки зрения Лютера, для противостояния несправедливости не существовало другой альтернативы, кроме борьбы с ней при помощи правовой системы и общественных институтов.

Отстаиваемую Лютером модель отношения к претерпеваемой несправедливости, а значит, и к вине, которую приняли на себя другие люди, можно резюмировать в следующем виде. С одной стороны, христианин состоит в отношении к самому себе. Как такое «Я», он ответствен перед Иисусом Христом за всю свою жизнь. В своем отношении к самому себе он пытается реализовать требования совершенства из Нагорной проповеди. И все же христианин существует не только в отношении к самому себе (что артикулируется в личном местоимении «я»), но состоит также в отношении к другим людям, с которыми соотносится при помощи личных местоимений второго и третьего лица единственного и множественного лица. Эти отношения он должен строить иначе, чем отношения к самому себе. В отношении с другими людьми христианин несет долю ответственности за их благосостояние, право и мир. В отношении к самому себе христианин не несет такой же ответственности. Здесь человек живет как христианин, если он всецело доверяет тому, что Иисус Христос всецело отвечает за его судьбу, а постольку он отказывается от отстаивания своего права и от правомерного возмездия. Этот отказ приобретает потенцированную форму в активной готовности человека простить вину тем, кто причинил ему несправедливость и постольку стал виновен перед ним.

Христиане же – не только множество «я», но в то же время и некое «мы». Поскольку все они принадлежат Христу, христиане могут говорить о самих себе в первом лице множественного числа. В качестве «мы» они делят друг с другом все те признаки, которые характеризуют индивидуальную христианскую экзистенцию. Постольку все христиане страдают, если страдает один из «мы». В то же время все они разделяют одно и то же представление о совершенной христианской жизни. Постольку также и общность верующих – Церковь – характеризуется тем, что она отказывается от мести и возмездия за несправедливость, страдания и преследование. Для этого необязательно требуется, чтобы каждый христианин терпел несправедливость, страдание и преследование и должен был бороться с эмоциями гнева, возмездия и мести. Скорее, таков характерный признак Церкви в целом, ибо в «мы» общности верующих все христиане ощущают несправедливость, претерпеваемую одним из них. Все страдают, если страдает один! Все терпят гонение, если преследуют одного! И точно так же каждому христианину приходится бороться с гневом и потребностью возмездия и противостоять им.

Для Лютера одним из признаков истинной Церкви было то, что она не оставляет места гневу и возмездию, даже в случаях несправедливого страдания и нечестного преследования. В работе «О соборах и церквях» Лютер

упомянул претерпевание Креста как последний из семи признаков истинной Церкви.

В-седьмых, святой Христианский народ узнают наружно по святине святого Креста, что он должен терпеть всякое несчастье и преследование, всякие искушения и беды (как говорит молитва Отче наш) от дьявола, мира и плоти, внутреннюю печаль, тупость, страхи, во внешнем же – нищету, болезнь, слабость, дабы уподобиться Главе своему Христу, И причина тому должна быть также единственно в том, что он твердо держится Христа и Слова Божия, а следовательно, страдает Христа ради, Мф 5: «Блаженны терпящие гонения за волю Мою». Они должны быть благочестивы, тихи, послушны, готовы служить телом и именем начальству и каждому, и никому не творить страдания. Но никакой народ на земле не должен терпеть такой горькой ненависти, они должны быть хуже, чем евреи, язычники, турки. Summa: они должны называться еретиками, мошенниками, дьяволами, проклятыми и самыми вредными людьми на свете, так что служат Богу также и те, кто вешает, топчет, убивает, мучает, изгоняет, терзает их, и никто не смиляется над ними, но еще напоит миррой и желчью, если они будут жаждать, однако же не потому, чтобы они были прелюбодеями, убийцами, ворами или плутами, но потому, что они желают иметь одного Христа и не желают никакого иного бога. И где ты видишь или слышишь подобное, знай, что там есть святая Христианская Церковь, как Он говорит в Мф 5: «Блаженны вы, когда будут поносить вас», и отвергнут имя ваше как вредное и злое, и это «за волю Мою» [Luther², WA 50, 641f].

Двумя цитатами из евангельских блаженств в Мф 5 Лютер желает показать, что претерпеваемые христианами преследования – это признак Церкви. На основании своего личного опыта Лютер видел себя самого и церкви, произошедшие из Реформации, в их совокупности стоящими в традиции церкви первых веков, которой приходилось страдать от сильных гонений. Однако истинная Церковь узнается не только по преследованиям и дискриминации христиан и церквей, но и по их реакции на эти преследования, с отказом от мести и возмездия и принятием своих страданий ради Христа.

В своем гораздо более полемическом по духу сочинении 1541 г. «Против Гансвурста» Лютер продолжил эту же линию и рассматривал реформированные церкви, вследствие испытанных ими преследований и страданий, в традиции церкви первых веков, тогда как пользующаяся всеми средствами мирской власти римско-католическая церковь порвала с этой традицией. Лютер и здесь подчеркивает, что возникшие в Реформации церкви не стали платить за перенесенную ими несправедливость той же монетой, а именно творить возмездие. Напротив, на Богослужениях евангелических общин всегда молились за всю Церковь. Таким образом, в «Против Гансвурста» Лютер прямо рассматривал отказ от возмездия как признак истинной Церкви. Согласно его взгляду, никто не может

...отрицать, что мы, со своей стороны, не проливаем крови, не убиваем, не вешаем и не мстим за себя, как мы нередко могли бы делать и все еще можем. Но, как делали Христос, Апостолы и древняя Церковь, мы терпим, увещаем и просим за них, также и публично в церквях, в литаниях и проповедях, обо всем, как делал и учил Христос, ГОСПОДЬ наш, и так же точно

древняя Церковь, что все мы также и в этом держимся древнего существа древней Церкви [Luther³, S. 485].

Говоря о причиненной за веру несправедливости и испытанном преследовании, Лютер имел в виду не только постоянную угрозу его собственной жизни начиная с 1517 г., но также, например, судьбу Хендрика Фёса и Йохана ван Эшена, двух молодых монахов-августинцев из Антверпена, которые 1 июля 1523 г. были преданы публичной казни через сожжение на рыночной площади в Брюсселе, потому что они – как и весь их антверпенский монастырь – симпатизировали теологии Лютера⁴. Лютер сделал эту казнь темой своей первой песни («Новая песнь»)⁵. В подобном опыте страдания и гонения – за справедливое дело – для Лютера было наглядно ясно то, что, согласно Евангелию от Матфея, Иисус имел в виду в своих блаженствах (Мф 5:10–12) и в других частях Нагорной проповеди.

В своих толкованиях Нагорной проповеди Лютер осмыслил опыт христиан и свой собственный опыт пережитой несправедливости самого разного рода, будь то за веру или в экономических и гражданских контекстах. Отказ от возмездия и постольку готовность терпеть причиняемую несправедливость были для него одним из признаков как индивидуальной экзистенции христианина, так и Церкви в целом.

IV

Вернемся теперь к истолкованию Лютером прибавления к молитве «Отче наш» в Мф 6:14, а тем самым и к потенцированному отказу от возмездия через прощение прегрешений других людей, или к прощению тех, кто виноват перед нами, причинив нам несправедливость и преследуя нас. При этом речь идет в то же время о взаимосвязи между прощением Богом и прощением людьми друг друга, представленной в Мф 6:14 как кондициональная взаимосвязь.

Согласно взгляду Лютера, прощение греха совершается двумя способами:

Во-первых, через Евангелие и Слово Божие, принимаемое внутренне пред Богом через веру, Во-вторых, наружно, через дела, об этом говорит Петр в Послании (2 Петр 1), где он учит о добрых делах: Любезные братья, старайтесь сделать твердым ваше призвание и избрание и т. д. Здесь он желает, чтобы мы сделали для себя достоверным, что имеем веру и прощение греха [...] Итак внешнее прощение, которое я являю делом, есть здесь также верный знак, что я имею прощение греха у Бога, В свою очередь, там, где подобного не явлено к ближнему, там есть у меня верный знак, что я не имею также и прощения греха у бога, но все еще пребываю в неверии» [Luther⁴, WA 32, 423].

Кондициональную взаимосвязь между прощением Богом и прощением людьми друг друга Лютер понимает, в известном смысле, как эпистемологическую,

⁴ См. об этом результаты новейших исследований: Christman R.J., "For he is coming". Revisiting Martin Luther's Reaction to the Reformation's First Executions (LuJ 82, 2015, 11–43).

⁵ См.: Luther M., Eynn hubsch Lyed von denn zcweyen Marterern Christi, zu Brussel von den Sophisten zcu Louen verbrandt (WA 35, 411–415).

а не как взаимосвязь в существе дела. В этом последнем отношении сначала идет прощение Богом, имеющее свое основание в Иисусе Христе, а затем – прощение человеком вины перед ним другого человека. Однако, согласно эпистемологической взаимосвязи, именно прощение человеком вины перед ним другого человека позволяет заключать о реальности прощения Богом в вере.

Кто не имеет внутренней справедливости, тот не творит никакого внешнего дела, В свою очередь, где нет внешнего знака и доказательства, там я не могу быть уверен в первой, но и та, и другая обманывают меня и других [Luther⁴, WA 32, S. 423f].

Прощение людьми друг друга есть выражение достоверности и знак прощения Богом. Без стремящейся к совершенству практики христианской экзистенции для Лютера не может быть уверенности в своем собственном оправдании и в прощении грехов Богом.

А Писание учит нас, что нам надлежит смотреть не на себя, но на Слово и обетование Божие, и держаться за него верою, что, Если ты сотворишь одно дело из Слова и обетования, то имеешь верный признак, что Бог милостив к тебе, А значит, что собственное твое дело, которое Бог ныне принял к себе, должно быть для тебя верным знаком прощения [Ibid., S. 424].

Только соответствующая практика, – в данном конкретном случае – прощение согрешений других людей – показывает, живет ли человек в реальности божественного прощения грехов, и даже – живет ли он вообще с Богом. Таким образом, прощение согрешений других людей находится в совокупном духовном контексте христианской экзистенции. Лютер поясняет это следующим образом:

Ибо тот, кто крещен, должен также принимать Таинство, А кто принимает Таинство, должен также молиться, а тот, кто молится, должен также прощать, и т. д. Но если ты не прощаешь, то имеешь здесь ужасный приговор, что твои грехи также не будут прощены тебе, пусть даже ты и находишься среди христиан и вместе с ними пользуешься Таинством и другими благами, но лишь станут для тебя причиной тем большего вреда и проклятия [Ibid., S. 425].

Лютер вполне осознавал, как тяжело дается прощение в конкретном случае причиненной несправедливости. И он понимал чувства гнева также и со стороны христиан по адресу тех, кто причинил им несправедливость. Поэтому для него весьма значительно то, что в Мф 6:14 речь идет о согрешениях – а, например, не о злобе, или озорстве, или кощунстве. Особенность этой формы речи он видит в том, что она подчеркивает более слабость или неведение преступника, нежели его злобу. А потому эту форму речи Евангелия от Матфея он интерпретирует так, что христиане должны рассматривать причиненную им несправедливость и согрешения, в известном смысле, в более снисходительном тоне, чем сам Бог, который, конечно, согласно взгляду Лютера, видит несправедливость и злобу с полной отчетливостью. При этом христиане должны принять во внимание, что творящий несправедливость человек сам одолеваем и ослеплен дьяволом, а потому, несмотря на свою злобу и на исходящую от него несправедливость, заслуживает милосердия и прощения.

И все же даже и в этом более снисходительном освещении остается в силе вопрос, значима ли готовность к прощению, выражаемая при произнесении молитвы «Отче наш», при любых обстоятельствах, а постольку – без каких-либо условий. Лютер рассматривал прощение вины людьми друг другу как параллель отпущения грехов, которое в его понимании состоит в связывании и разрешении, в дисциплинировании и в прощении греха. В параллель к этому в состав прощения вины людьми друг другу заведомо входило по крайней мере признание и исповедание своей вины тем, кому мы должны простить. Логика прощения требует, чтобы прощение предполагало исповедание своей вины тем, кому прощают. Только лишь на основании нашего собственного переживания страданий и несправедливости и проявляющейся в них вины других людей в прощении нет надобности, и для него нет возможности. Тем более вина и согрешения не могут быть прощены, если их субъекты оспаривают их или оправдывают соответствующие действия и считают их полностью оправданными.

И вот, как случается в служении ключей, так бывает и со всяким христианином в отношении к ближнему, который, хотя он и должен быть готов простить каждому, кто причиняет ему страдание, и все же, там, где он не желает ни сознать греха, ни отстать от него, но намерен еще к тому же продолжать грешить, то ты не можешь простить его, не ради тебя, но ради его самого, ибо он не желает иметь прощения. Но как только он признает себя виновным и возжелает прощения, то все должно быть ему даровано и *absolutio* должно сразу же последовать за тем, Ибо, так как он наказывает себя самого и оставляет грех, который уже не остается у него более грехом, то я тем более обязан оставить его, Но там, где он сам держит его и не желает оставить, то я не могу взять его у него, но должен оставить его пребывать в нем, поскольку он делает самому себе простительный грех непростительным. Summa: где он не желает познать себя, мы должны всего более отяготить его совесть и не оказывать милости, поскольку он желает из озорства отдать себя дьяволу, В свою очередь, там, где он исповедает грех и попросит прощения, а ты не простишь ему, то ты взвалил этот грех на себя, так что грех этот и проклинает тебя [Luther⁴, WA 32, S. 426].

Для Лютера прощение вины людьми друг другу подчинено ограничительному условию предварительного признания конкретной (относящейся к конкретному случаю) вины. Постольку прощение вины может оказаться уместным в меньшем числе жизненных ситуаций, чем отказ от возмездия, хотя прощение вины простирается далее, чем отказ от возмездия. Ибо прощение вины – это, в возможности, чрезвычайно напряженная интеракция с другим человеком, причинившим нам прежде страдание и несправедливость. При отказе же от возмездия не требуется никакой другой интеракции с виновником, поскольку мы можем просто держаться от него в стороне⁶.

Тот же, кто прощает своему собрату его вину, также и сам получит от Бога прощение за имеющуюся у него вину перед Богом.

⁶ То, что мы обсуждаем здесь на конstellациях индивидуальных отношений, выглядит совершенно аналогичным же образом в отношении групп и общностей людей, принимающих на себя вину за причиняемую ими людям несправедливость.

И вот, если ты так настроен в отношении ближнего, то и Бог тоже явит себя в отношении к тебе с таким сладким, любезным сердцем, и твой великий тяжкий грех, который ты совершил перед ним и все еще совершаешь, также умягчит, назвав его только прегрешением, там, где ты сознаешь его и просишь о прощении. Ибо здесь есть у тебя верное обетование, что все твои грехи, сколь бы многи и велики они ни были, будут пред Ним столь же малы, как повседневные человеческие погрешности, которых он не желает ни засчитывать, ни помнить, если только имеешь ты веру во Христа [Luther⁴, WA 32, S. 427].

V

В истолковании Лютером Нагорной проповеди даруемое Богом прощение грехов находится в весьма тесной взаимосвязи с прощением вины людьми друг другу, в особенности – между христианами. Для Лютера это есть способ переживания и сохранения единства Церкви.

И так ты видишь, почему Христос сделал это прибавление к молитве, чтобы тем Ему прочно связать нас между собою и сохранить Свое христианство в единстве духа, то и другое – в вере и любви, чтобы мы не допускали разделять себя ни из-за какого греха или согрешения [Ibid.].

Любовь между христианами, – этот связующий материал в здании Церкви – не должна быть нарушена; если она нарушается, тогда есть нужда в прощении. Итак, для Лютера истинно,

...что у Христиан все же должно быть и жить одно лишь прощение, Как и у Бога мы непрестанно должны просить прощения, И должны всегда держаться молитвы «Прости нам, как мы прощаем» [Ibid.].

Такое прощение вины возможно практиковать также и между церквями, и в этом случае оно может также послужить вкладом в укрепление единства Церкви в многообразии церквей.

Перевод с немецкого А.К. Судакова

Guilt and Forgiveness in Martin Luther's Interpretation of the Sermon on the Mount

Hans-Peter Grosshans

The Faculty of Protestant Theology at the University of Münster. Germany, 48143, Münster, Universitätsstraße 13–17; e-mail: grosshans@uni-muenster.de

With reference to current ecumenical discussions on how to deal with the guilt that churches have incurred in relation to other churches, this article looks back from an evangelical perspective at Martin Luther's interpretation of forgiveness of sin and guilt. Luther's interpretation of the request for forgiveness in the Lord's Prayer in the Gospel of Matthew 6:12 in the Sermon on the Mount is at the centre of this discussion. The article reconstructs Luther's view in connection with his interpretation of the Sermon on the Mount as a whole, which focuses on the question of the perfection of Christians and their Christian

lives. Here the basic features of Luther's ethics and ecclesiology also become clear. With the forgiveness of guilt and the misconduct of fellow human beings, Luther is also concerned with whether a Christian really lives in the reality of divine forgiveness of sins, and to that extent with God. It becomes clear in the reconstruction of Luther's interpretation of the Sermon on the Mount that for Luther interpersonal forgiveness is an expression of certainty about God's forgiveness and that in Luther's understanding Christian faith is always very close connected with a respective practical life.

Keywords: Guilt, Forgiveness, Christian Ethics, Martin Luther, Sermon on the Mount, Perfection

Citation: Grosshans H.-P. "Guilt and Forgiveness in Martin Luther's Interpretation of the Sermon on the Mount", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2019, Vol. 3, No. 2, pp. 30–49.

References

Ebeling G. *Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik*, Tuebingen, 1991.

Erinnerung heilen – Jesus Christus bezeugen. Ein gemeinsames Wort zum Jahr 2017, hg. von der Evangelischen Kirche in Deutschland und vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Gemeinsame Texte 24), Hannover, Bonn, 2016.

Graf F. W. Reise nach Jerusalem. Was die EKD beim Reformationsjubiläum falsch macht, *Zeitzeichen*, 17, 2016, H. 10, 8–11).

Luther¹ M. *Der grosse Katechismus* (in: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, hg. im Gedenkjahr der Augsbургischen Konfession, 1930, Goettingen 121998 [=BSLK], 543–733).

Luther² M. *Von den Konziliis und Kirchen*. 1539 (in: Ders., D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe [=WA], Bd. 50, Weimar, 1914).

Luther³ M. *Wider Hans Worst*. 1541 (WA 51, 469–572).

Luther⁴ M. *Wochenpredigten ueber Matth. 5–7*. 1530/1532.

Jon Stewart

Hegel, Comparative Religion and Religious Pluralism

Jon Stewart – Institute of Philosophy, Slovak Academy of Sciences. Slovakia, 813 64 Bratislava, Klemensova 19; e-mail: js@jonstewart.dk

Hegel's *Lectures on the Philosophy of Religion* played an important role in the development of the concept of world religions. Writing at the time of a great wave of interest in non-European cultures in the first half of the 19th century, Hegel was among the first to realize the reality of religious pluralism. He saw that a philosophy of religion that wanted to favor Christianity must at a minimum have some story to tell about the other religions of the world. Today scholars are rightly skeptical of Hegel's attempt to establish a hierarchy of world religions and to tell a narrative of how the one religion replaces the other in a teleological manner, with some religions occupying a higher stage of development than others. If we reject Hegel's teleology and evolutionary view, is there anything meaningful left that we can work with? While we want to resist the idea that one religion sublates the next in Hegel's sense, historians of religion are keen to suggest the many ways in which religious traditions have developed. In many cases religions seem to have overlapped and borrowed ideas from one another. If one focuses on these points of similarity among the world religions, a new approach to plurality presents itself. In this paper I wish to explore this approach, which has been designated as "Comparative Theology".

Keywords: Hegel, philosophy of religion, religious pluralism, Christianity, Comparative Theology, comparative religion

Citation: Stewart J. "Hegel, Comparative Religion and Religious Pluralism", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2019, Vol. 3, No. 2, pp. 50–59.

Together with thinkers such as Kant, Kierkegaard and Feuerbach, Hegel is one of the towering figures in the philosophy of religion of the first half of the 19th century¹.

¹ This work was produced at the Institute of Philosophy, Slovak Academy of Sciences. It was supported by the Slovak Research and Development Agency under the contract No. APVV-15-0682.

Ever since the posthumous publication of his *Lectures on the Philosophy of Religion* in 1832 [Hegel, 1832], his approach has been both appreciated and reviled. In this article I wish to explore Hegel's contributions in connection with the issue of philosophy of religion in a pluralistic world. Does Hegel have something meaningful to add to this topic? Or can he be safely dismissed so we can move on to more recent figures who have a better understanding of religion in our multicultural and pluralistic 21st century?

Writing at the time of a great wave of interest in non-European cultures in the first half of the 19th century, Hegel was among the first to realize the reality of religious pluralism. He saw that a philosophy of religion that wanted to favor Christianity must at a minimum have some story to tell about the other religions of the world. This might bode well for the undertaking, but there are good reasons to proceed with caution since Hegel has also been criticized as a supporter of a pro-European colonial agenda, which would of course undermine any meaningful respect for pluralism. These criticisms need to be acknowledged and taken seriously. However, we also need to recognize that Hegel's thought is not a simple, one-dimensional matter. It developed over time and has many nuances and angles that can be emphasized. Depending on which aspect one chooses to focus on, a different picture emerges. Indeed, it is not wrong to talk about many different Hegels in this sense [Kangas, 2004]. This fact has presumably played an important role in the radical split of opinion on Hegel's philosophy, which has evoked passions both positive and negative. While I do not want to dismiss or play down the criticisms, I wish to draw attention to a side of Hegel that indeed looks rather progressive and that welcomes religious pluralism.

I. Traditional Criticisms of Hegel as an Intolerant Thinker Opposed to Religious Pluralism

Initially the goal of my article might seem to be a task destined to failure at the outset, first, since Hegel has frequently been criticized as a straightforward reactionary apologist for Christianity and specifically Protestantism. These criticisms are understandable when one sees that Hegel himself states rather clearly at the outset of the work that his goal is to vindicate the truth of Christianity by restoring its key doctrines, which, he believes, in his time have been largely abandoned, even by those who claim to be defenders of the faith [Hegel, 1984–1987, vol. 1, p. 121–128; Hegel, 1993–1995, vol. 1, p. 38–44].

Second, Hegel's teleology or evolutionary theory seems to undermine a genuinely pluralistic approach. As is well known, in his account in the *Lectures on the Philosophy of History*, Hegel argues that one historical people replaces the next in the development of history. What he calls "spirit" (*Geist*) moves successively from China to India, Persia, Egypt, Greece and Rome and then culminates in what he refers to as the Germanic world, that is, roughly, Prussia, the German

states and Northern Europe. In the *Lectures on the Philosophy of Religion*, he follows this same general scheme and attempts to apply it to his understanding of the history of the religions of the world². Thus, the various religions represent the different peoples of the world and succeed one another in a similar way. Hegel arranges the religions of the world in a more or less rigid ascending teleological order that culminates in Christianity³. He carefully traces the changes in the different conceptions of the divine as they appear in the different world religions. This would seem to imply that the other religions of the world are simply flawed or inadequate and for this reason are passé or, to use his language, *aufgehoben*. The approach would seem to take a dismissive stance towards all of the different world religions with the exception of Christianity and thus would seem to undermine religious tolerance and an appreciation for religious pluralism.

Even more damaging than this is the fact that the reader does not have to look too hard to find certain racist or ethnocentric elements in Hegel's accounts of the non-European religions. Judged by our modern standards and sensibilities, his language is offensive when he describes, for example, Hindus or followers of the ancient Chinese state religion who venerate the divinity Tian. This has recently evoked a wealth of secondary literature, which rightly condemns this element in Hegel's thought [Tibebu, 2011; Bernasconi, 1998, 2000, 2007; Camara, 2005; Hoffheimer, 2001, 2005]. Racial prejudices of this kind would also clearly appear to undermine a sober and objective assessment of the world religions. Thus once again Hegel does not seem to be a good candidate for a spokesman of modern religious pluralism.

II. Evidence for a More Tolerant, Pluralistic Hegel

I readily acknowledge these criticisms and think that they should indeed be taken very seriously. There is, however, other evidence that suggests that Hegel is more open to religious pluralism than we might initially think. It is to this evidence that I now turn.

First, it will be noted that Hegel's account of the so-called "determinate religions", that is, the religions of the world prior to Christianity, is a profoundly rich part of his lectures [see: Labuschagne and Sloodweg, 2012; Stewart, 2018]. Contemporary observers noted how seriously Hegel took the non-European religions and how he was at great pains to read everything he could about the new research being

² This creates a number of problems for him that we cannot enter into here in any detail. For example, Buddhism is not a national religion and thus cannot be geographically pinpointed to a specific people. Moreover, some ancient religions, such as Judaism, are still alive and well today and thus seem to have resisted the force of history to capitulate. It has of course also been noted that there are serious flaws in the very notion of world religions. In Hegel's time complex religious practices and belief systems were categorized under a single general name, but the reality of the phenomena is in fact considerably more complicated.

³ It should be noted that in his lectures he did occasionally change the order of the sequence of the religions from one year to the next. For example, he struggled with the role of Judaism in his system, changing its placement repeatedly. See my recent *Hegel's Interpretation of the Religions of the World: The Logic of the Gods* [Stewart, 2018, p. 200f].

done in the different fields of what we would today call Asian Studies. His first biographer Karl Rosenkranz writes that Hegel developed “an interest for the study of the Orient”, and he “cast himself into the study of oriental cultures with genuine enthusiasm and his usual persistence” [Rosenkranz, 1844, p. 378]. Moreover, Hegel seemed to have had a particular interest in ancient China. Eduard Gans, the first editor of Hegel’s *Lectures on the Philosophy of History*, states that Hegel spent an excessive amount of time with this material. Gans uses this as a justification for cutting out a large portion of this in his edition of the work⁴. For whatever the editorial issues involved were, this is clear testimony that Hegel was at pains to learn as much as he could about ancient Chinese history and religion and was not merely doing so in a *pro forma* manner so that he could hasten on to his account of Christianity.

Second, when we compare Hegel’s *Lectures on the Philosophy of Religion* with then contemporary works in the field, we can see a striking difference. The philosophies of religion of Kant and Fichte are dedicated more or less exclusively to an understanding of Christianity. No historical account of the world religions is given. Neither Kant nor Fichte feels any particular need to make a study of another religion, and certainly not a non-European one. It is only with Hegel that the enormous amount of then new material about Asian culture and religion is first introduced into the field at all. In this sense, Hegel, for better or worse, has clearly played a central role in the introduction of the very idea of world religions.⁵ This would seem to imply that he is in fact keenly aware of the importance of pluralism in his own day. This makes sense given that this was a time when Europe was beginning to discover a number of new cultures in Africa and Asia. One can then say in this regard that he recognized the need to take seriously other religions and to try to understand their history and belief systems.

Third, this more tolerant and pluralistic Hegel seems to be confirmed by what he actually says to his students at the outset of the lectures themselves. He is attentive to the fact that some of the material that he will be presenting will strike them as odd or even offensive. So he cautions his auditors as follows: “A survey of these religions reveals what supremely marvelous and bizarre flights of fancy the nations have hit upon in their representations of the divine essence... To cast aside these religious representations and usages as superstition, error, and fraud is to take a superficial view of the matter...” [Hegel, 1984–1987, vol. 1, p. 198; 1993–1995, vol. 1,

⁴ “In the first delivery of his lectures on the philosophy of history, Hegel devoted a full third of his time to the Introduction and to China – a part of the work which was elaborated with wearisome prolixity. Although in subsequent deliveries he was less circumstantial in regard to this Empire, the editor was obliged to reduce the description to such proportions as would prevent the Chinese section from encroaching upon, and consequently prejudicing the treatment of, the other parts of the work” [Hegel, 1837, p. XVII]. See the useful reprint of Sibree’s translation of this Preface in [Hoffheimer, 1995, p. 97–106, 104]. See also [Bernasconi, 2000, p. 173]. Note that the later editor Lasson attempted to restore this material: [Hegel, 1923, p. 275–342].

⁵ Of course, the concept of world religions is today a controversial topic since the idea of, for example, a determinate religion called “Hinduism” or “Buddhism” covering a specific set of beliefs and practices has been shown to be problematic. Thomas A. Lewis attempts to avoid this problem by arguing that Hegel’s understanding of the different world religions should not be understood as connected to specific religions in history but rather as general conceptions of religious ideas. See his article: [Lewis, 2015, p. 211–231].

p. 107]⁶. He continues by telling them, “It is easy to say that such a religion is just senseless and irrational. What is not easy is to recognize the necessity and truth of such religious forms, their connection with reason; and seeing that is a more difficult task than declaring something to be senseless” [Hegel 1984–1987, vol. 2, p. 570; 1993–1995, vol. 2, p. 467]⁷. From this it is clear that he sees something true in the different world religions, and he encourages his students to set aside their prejudices, so that they can see it as well. This reveals a perhaps surprising side of Hegel since he appears to advocate the serious study of non-European religions and to confront polemically dismissive views that ridicule them as superstition.

In the so-called “Tübingen Essay”, written long before his Berlin lectures, he also criticizes religious intolerance along the same lines:

...whoever finds that other people’s modes of representation – heathens, as they are called – contain so much absurdity that they cause him to delight in his own higher insights, his understanding, which convinces him that he sees further than the greatest of men saw, does not comprehend the essence of religion. Someone who calls Jehovah Jupiter or Brahma and is truly pious offers his gratitude or his sacrifice in just as childlike a manner as does the true Christian [Hegel, 1984, p. 38; 1907, p. 10].

This passage is particularly striking with its comparison to Christianity. It is not so surprising that he refers to the Roman god Jupiter, but that he also defends the Hindu Brahma bespeaks an openness to non-Western cultures. Here he strikes a considerably more modern and pluralistic tone than one might think. He seems to suggest that there is a general instinct or disposition that unites all religious people across sectarian boundaries, and that this instinct should be the object of respect.

III. The Question of Truth at Earlier Stages of Religious Development

The key question that Hegel’s economy of the world religions raises is what precisely the status is of the different religions that lead up to Christianity. As noted, according to one interpretation, his teleology and hierarchy would seem immediately to undercut a respectful evaluation of these other religions. If Christianity alone is true, then all other religions must be *ipso facto* false. However, I want to ask if this is necessarily true.

As is well known, Hegel often uses images of plants and organic life as analogies in order to illustrate the development of conceptual thinking⁸. The seed,

⁶ See also: [Hegel, 1975, vol. 1, p. 310f.; 1928–1941, vol. 12, p. 417].

⁷ See also: “The higher need is to apprehend what it means, its positive and true [significance], its connection with what is true – in short, its rationality. After all it is human beings who have lighted upon such religions, so there must be reason in them – in everything contingent there must be a higher necessity” [Hegel, 1984–1987, vol. 1, p. 198; 1993–1995, vol. 1, p. 107].

⁸ See, for example: “The bud disappears in the bursting-forth of the blossom, and one might say that the former is refuted by the latter; similarly, when the fruit appears, the blossom is shown in its turn as a false manifestation of the plant, and the fruit now emerges as the truth of it instead. These forms are not just distinguished from one another, they also supplant one another as mutually in-

the root, the stem, the leaf, the bud and the flower all belong to the same plant, although they are each very different from one another. Each of them plays its own crucial role in the development of the plant, which could not exist without all of them. The plant as a complex organic entity consists of several elements which must all be realized in the correct temporal sequence. It would be wrong to say that the truth, so to speak, is found only in one of these since all of them have an equal claim to be a necessary part of the plant as a whole.

If we take seriously analogies of this kind, this would seem to imply that Hegel's teleology is not so dismissive towards the non-Christian religions as one might at first glance assume. On this view, each of the different religions prior to Christianity has a legitimate and important role to play. Each of them captures a specific truth representative of its time and culture. This is not a far-fetched interpretation. Indeed, the Spanish philosopher José Ortega y Gasset understood Hegel in precisely this way in the context of the philosophy of history. He writes,

Hegel's historical philosophy has the ambition of justifying each epoch, each human stage, and avoiding the error of vulgar progressivism that considers all that is past as essential barbarity... Hegel wants to demonstrate... that what is historical is an emanation of reason; that the past has good sense; or... that universal history is not a string of foolish acts. Rather Hegel wants to demonstrate that in the gigantic sequence of history something serious has happened, something that has reality, structure and reason. And to this end he tries to show that all periods have had reason, precisely because they were different and even contradictory [Buchanan and Hoffheimer, 1995, p. 71].

This interpretation is clearly correct. For Hegel, reason appears not just at the end of the development but at every step along the way as well, the trick is to learn how to recognize it.

Hegel himself states straightforwardly that each stage of religious development possesses some truth. In the *Lectures on the Philosophy of History*, we read the following: "However erroneous a religion may be, it possesses truth, although in a mutilated phase. In every religion there is a divine presence, a divine relation; and a philosophy of history has to seek out the spiritual element even in the most imperfect forms" [Hegel, 1944, p. 195f.; Hegel, 1928–1941, vol. 11, p. 261].

This then raises the question about what exactly is this truth that is found in earlier stages of religious development and how is it different from the "absolute" truth of Christianity. The idea seems to be that the human mind is fundamentally rational, and thus its products, in the multitude of forms found in human culture, also contain an element of this rationality. Although the different myths and stories of the gods and goddesses of the different religions might strike us as confusing and bizarre, there is buried in them some element of human reason that can be discerned if we can find it. These stories are a reflection of the mind of the people who created them.

compatible. Yet at the same time their fluid nature makes them moments of an organic unity in which they not only do not conflict, but in which each is as necessary as the other; and this mutual necessity alone constitutes the life of the whole" [Hegel, 1977, p. 2; 1928–1941, vol. 2, p. 12].

Greek mythology, for example, is a product of the human mind, but this doesn't mean that it's fictitious or not true. Hegel explains,

[The gods] are discovered by the human spirit, not as they are in their implicitly and explicitly rational content, but in such a way that they are *gods*. They are made or poetically created, but they are not fictitious. To be sure, they emerge from human fantasy in contrast with what is already at hand, but they emerge as essential shapes, and the product is at the same time known as what is essential [Hegel, 1984–1987, vol. 2, p. 658n; 1993–1995, vol. 2, p. 549n].

The point is that while the stories about the gods are literally true in their details, nonetheless they represent something about the conceptions of the people at the time. They are a reflection of necessary ways of thinking at that specific period of history and human development.

We can find an echo of this idea at the beginning of Durkheim's *The Elementary Forms of Religious Life*. There he acknowledges, "Religions are thought to differ in value and rank; it is generally said that some are truer than others. The highest forms of religious thought cannot, it seems, be compared to the lowest without degrading the former to the level of the latter" [Durkheim, 2001, p. 3f]. He explains his approach as follows: "It is a basic postulate of sociology that a human institution cannot rest on error and falsehood or it could not endure. If it were not based on the nature of things, it would have met with resistance from those very things and could not have prevailed. When we approach the study of primitive religions, then, it is with the certainty that they are rooted in reality and are an expression of it" [Durkheim, 2001, p. 4]. In conclusion to this methodological discussion, he writes, "In reality, then, there are no false religions. All are true in their fashion: all respond, if in different ways, to the given conditions of human existence" [Ibid.]. In a sense this seems to be a restatement of Hegel's basic view. While Durkheim is more focused on the empirical aspect than Hegel, who is concerned with the concept of the divine, they share the idea that religion should be regarded as something essential in a specific community and that religious belief contains some essential truth that is not immediately evident.

IV. Hegel and Comparative Theology

A part of our modern struggle with religious pluralism lies in the perceived tension between one's own religious beliefs and the presence of other religious beliefs and traditions. If I am a religious person, then of course I hold dearly the key doctrines and beliefs of my religion. I take them to be absolute or foundationally true and even try to organize my life in accordance with them. This would seem to imply that I take all other beliefs to be false, especially those that contradict the teachings of my own religion. So there is a natural limit to the idea of religious tolerance, which can be found in one's own religious beliefs. I can, of course, say that other people have the right to exercise religious freedom: they are at their liberty to believe what they want and to practice their religion as they wish. But I cannot say that their beliefs are true in the same way that mine are since this would seem to undermine the absolute claim that every religion places on its believers. This dilemma

is present in Hegel's philosophy of religion in the way that we have just discussed: namely, there is a tension between Christianity's claim to being the absolute truth, in contrast to the claim that the other religions are merely relative truths along the way leading up to it. So if we take away for the moment the question of Hegel's teleology, the issue is fundamentally the same.

Here by way of conclusion, I would like to suggest that this tension is based on a misperception, namely, the idea that religious beliefs are necessarily mutually exclusive and to believe the one necessarily means that one must be intolerant towards others. I take as my model the approach which Frank Clooney and others have designated "Comparative Theology" [Clooney, 2010]. This is a movement that seeks interreligious understanding by taking seriously the claims of all religious traditions and learning from the other while not dismissing the faith that one begins with. The guiding premise of Comparative Theology is that religion is a fundamental aspect of the human experience, which arises from a common human need. Therefore, it makes sense to try to find points of overlap in the beliefs and practices of different faiths. Whatever the premise, common sense seems to dictate that one try to learn from the other in any case. According to this view, there is something universal in religion as such, and thus religious truth can be found in different traditions and indeed wherever humans think, act, feel and love. (It will be noted that this is very much in line with Hegel's approach.) So this means that one can find, for example, Christian truths in Hindu or Buddhist texts and vice versa. I submit that the idea of Comparative Theology is a more satisfying way to treat religious pluralism than Hegel's teleology, but it is not necessarily incompatible with it. In fact, in the two approaches one can find both of the key elements that we mentioned above: a sense of one truth found in one's own religious tradition and that of other truths found in others.

Hegel's historical approach starts to look not so implausible if we consider that in many cases religions seem *de facto* to have overlapped and borrowed ideas from one another. It has long been suggested, for example, that Judaism had its origin in the ancient Egyptian religion in the monotheistic cult introduced by Pharaoh Akhenaten. Scholars have also noted the relations between Hinduism and Zoroastrianism. The historical connections between Judaism, Christianity and Islam are well documented. What do these historical connections tell us? Religious ideas rarely die out. They get appropriated and co-opted in different contexts, where they are further developed in different ways. These kinds of connections might, however, offer a possibility of religious dialogue and respect.

When we examine two different things, this always takes place under the aegis of the categories of identity and difference. The two things are similar to one another in certain respects, and they are different from one another in other respects. In the history of religion, it is the differences which are often underscored, and this had led to a long history of religious wars, persecutions and violence. However, the historical connections between the different world religions also provide a basis for a positive comparison of points of similarity.

I believe that Hegel's approach is in many ways consistent with the view of Comparative Theology, and indeed that this can afford us a fresh look at his philosophy of religion. Both Hegel and Comparative Theology teach us that interest

in and respect for the history of religion or other religions does not need to undermine or compromise one's personal belief in one's own religion. Thus the perceived tension between the absolute claims of one's own religion and that of other religions is not as problematic as it might seem.

The tension that we noted with regard to religious tolerance and pluralism is just one aspect of a much more fundamental phenomenon that concerns our basic relation to the world. Every person has certain beliefs – some held more dearly than others. In our interaction with the world, we are constantly comparing our beliefs with the feedback or pushback that the world gives us. We constantly have experiences that contradict our beliefs and cause us to rethink them and modify them in different ways. This is what it means to live in the world as a sentient and thinking being. Religious beliefs are just one example of this. They form a part of our broader belief system that is constantly under evaluation. It does not make sense to reproach someone of intolerance simply because they believe something different from someone else and wish to insist on their own convictions. Indeed, this is the case all the time. The idea of religious intolerance must be something different and much stronger than this. Thus, there is nothing intolerant in believing in a specific religion. This does not in itself undermine respect for other religions or belief systems. Thus, I submit, that the perceived tension between holding a fundamental or absolute belief and the pluralism of religions is not a real tension. It is a pseudo-problem.

References

- Bernasconi, R. "Hegel at the Court of the Ashanti," in: *Hegel after Derrida*. Ed. by S. Barnett. NY: Routledge, 1998, pp. 41–63.
- Bernasconi, R. "With What Must the Philosophy of World History Begin? On the Racial Basis of Eurocentrism," *Nineteenth-Century Contexts*. 2000, vol. 22, pp. 171–201.
- Bernasconi, R. "The Return of Africa: Hegel and the Question of the Racial Identity of the Egyptians," in: *Identity and Difference: Studies in Hegel's Logic, Philosophy of Spirit and Politics*. Ed. by Ph. Grier. Albany, State University of New York Press, 2007, pp. 201–216.
- Buchanan, Luanne and Michael H. Hoffheimer. "Hegel and America by José Ortega y Gasset," *Clio*. 1995, vol. 25, no. 1, pp. 63–81.
- Camara, B. "The Falsity of Hegel's Theses on Africa," *Journal of Black Studies*. 2005, vol. 36, no. 1, pp. 82–96.
- Clooney, Francis X. *Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders*. Malden, Massachusetts; Oxford; Chichester: Wiley Blackwell, 2010.
- Durkheim, É. *The Elementary Forms of Religious Life*, trans. by Carol Cosman. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Hegel, G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I–II. Ed. by Ph. Marheineke (vols. 11–12, in: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe*, vols. 1–18, ed. by L. Boumann, F. Förster, E. Gans, K. Hegel, L. von Henning, H.G. Hotho, Ph. Marheineke, K.L. Michelet, K. Rosenkranz, J. Schulze. Berlin: Verlag von Duncker und Humblot 1832–45), 1832.
- Hegel, G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Ed. by Eduard Gans (vol. 9, in: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke*), 1837.
- Hegel, G.W.F. *Hegels theologische Jugendschriften*. Ed. by H. Nohl. Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr, 1907.

Hegel, G.W.F. *Die orientalische Welt*. Ed. by G. Lasson, Leipzig: Felix Meiner (vol. 2 in: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, vols. 1–4, ed. by G. Lasson. Leipzig: Felix Meiner 1920–23), 1923.

Hegel, G.W.F. *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe*. Ed. by H. Glockner. 1928–41, vols. 1–20. Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag.

Hegel, G.W.F. *The Philosophy of History*, trans. by J. Sibree. NY: Willey Book Co, 1944.

Hegel, G.W.F. *Hegel's Aesthetics: Lectures on Fine Art*, trans. by T.M. Knox, vols. 1–2, Oxford: Clarendon Press, 1975.

Hegel, G.W.F. *Hegel's Phenomenology of Spirit*, trans. by A.V. Miller. Oxford: Clarendon Press, 1977.

Hegel, G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Parts 1–3, ed. by Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner. (This corresponds to vols. 3–5 in the edition, Hegel, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, vols. 1–17. Hamburg: Meiner 1983–2008. Part 1, *Einleitung. Der Begriff der Religion* = vol. 3. Part 2, *Die Bestimmte Religion. a: Text* = vol. 4a. Part 2, *Die Bestimmte Religion. b: Anhang* = vol. 4b. Part 3, *Die vollendete Religion* = vol. 5), 1983–1985.

Hegel, G.W.F. *Three Essays, 1793–1795*. Ed. and trans. by P. Fuss and John Dobbins. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1984.

Hegel, G.W.F. *Lectures on the Philosophy of Religion*, vols. 1–3. Ed. by P.C. Hodgson, trans. by Robert F. Brown, P.C. Hodgson and J.M. Stewart with the assistance of H.S. Harris. Berkeley et al.: University of California Press, 1984–1987.

Hoffheimer, M.H. *Eduard Gans and the Hegelian Philosophy of Law*. Dordrecht et al.: Kluwer Academic Publishers, 1995.

Hoffheimer, M.H. “Hegel, Race, Genocide,” *Southern Journal of Philosophy*. 2001, vol. 39 (supplement), pp. 35–62.

Hoffheimer, M.H. “Race and Law in Hegel's Philosophy of Religion,” in: *Race and Racism in Modern Philosophy*. Ed. by A. Valls. Ithaca and London: Cornell University Press, 2005, pp. 194–216.

Kangas, D.J. “Which Hegel? Reconsidering Hegel and Kierkegaard,” in *Papers of the Nineteenth Century Theology Group: Papers Presented in the Nineteenth Century Theology Group at the 2004 Annual Meeting of the American Academy of Religion Conference*. Ed. by A.J. Burgess, D.D. Schultenover, Daniel W. Hardy and Theodore Vial. Eugene, Oregon: Wipf & Stock Publishers (*Papers of the Nineteenth Century Theology Group*, vol. 35), 2004, pp. 15–34.

Labuschagne, Bart, and Timo Slootweg, (eds.). *Hegel's Philosophy of the Historical Religions*. Leiden and Boston: Brill, 2012.

Lewis, Th.A. “Hegel's Determinate Religion Today: Foreign yet Not So Far Away,” in *Religion und Religionen im Deutschen Idealismus. Schleiermacher – Hegel – Schelling*. Ed. by F. Hermann, B. Nonnenmacher and F. Schick. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015, pp. 211–231.

Rosenkranz, Karl. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben*. Berlin: Duncker und Humblot, 1844.

Stewart, J. *Hegel's Interpretation of the Religions of the World: The Logic of the Gods*. Oxford: Oxford University Press, 2018.

Tibebu, T. *Hegel and the Third World: The Making of Eurocentrism in World History*. Syracuse: Syracuse University Press, 2011.

СОВРЕМЕННЫЕ ДИСКУРСЫ

Marek Pepliński

The importance of religious diversity for religious disagreement. Are the perspectives of believer and philosopher so different?

Marek Pepliński – Instytut Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa, Uniwersytet Gdański. Poland, 80–309 Gdańsk, ul. Bażyńskiego 8; e-mail: marek.peplinski@ug.edu.pl

The fact of religious diversity is vital for the philosopher of religion but also, to some extent, for the believer of a given faith. It takes place in such a dimension in which the views of a given believer or the meaning of the practice of a given religion presupposes the truthfulness of specific claims concerning a given religion or the beliefs included in it. If now on the part of the philosopher of religion or the followers of another religion, there is a direct or indirect challenge to such a key proposition, religious disagreement with epistemic dimension is involved. At the same time, it is not the case that any religious diversity is a case of epistemically significant religious dissent. The paper, by distinguishing different aspects of religions and functions performed by religion, tries to show in which situations religious diversification leads to religious disagreement. Both the follower of religion and the philosopher of religion can and should seek the truth in matters of crucial importance to religion. The difference is that the follower of a given religion is more interested in the salvific and practical functions of religion, along with the associated sense of value and meaningfulness of life and, to a lesser degree, the theoretical certainty that her religion is correct at crucial points. On the other hand, the achievement of 'the soteriological' purpose of religion based on false belief is impossible, just as the meaningfulness of life 'based on the sand and not on the rock'. It is because the false foundation is devoid of higher value. That is why there is a community of a philosopher of religion and a follower of a given religion to search for the truth of it.

Keywords: Religious disagreement, religious diversity, rationality of religious belief, philosophical and religious attitudes, functions of religion

Citation: Pepliński M. "The importance of religious diversity for religious disagreement. Are the perspectives of believer and philosopher so different?", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2019, Vol. 3, No. 2, pp. 60–75.

The fact of religious diversity and related religious disagreement can be the subject of a thoughtful reflection made from the perspective of a believer of religion and motivated by the interests that have its source in the religion of a given person. On the other hand, they may be the object of a study of religion which is not religiously committed, including the philosophy of religion¹. However, it cannot be overlooked that philosophers of religion can be guided non-exclusively by theoretical motivation, but they also take part in various types of social and political activities, such as those aimed at increasing tolerance and peaceful coexistence among the followers of different religions [Meister, 2009, p. 24, 41–42]. Those theoretical and practical projects, directed by different goals, should not be confused. One of the crucial issues raised in this article is the question whether a devotee of a particular religion can and maybe even should consider the point of view of the philosopher of religion in her reflection on the significance of religious diversity for her religious attitude. The answer to this question requires grasping the similarities and differences between the two perspectives – that of a believer and that of a philosopher.

Usually, philosophers of religion investigating the problem of religious disagreement direct their attention to religious beliefs and their epistemic properties, including their epistemic justification or warrant and take up the issue of weight, diversity of the kinds of evidence [Dormandy, 2008, p. 56–83] supporting them and an obligation of regulating of beliefs by epistemic norms governing evidence². Therefore, it is reasonable considering this fact to pose a fundamental question, which is the second problem of this text, namely: which types of religious diversity and dissent have a direct or indirect epistemic dimension?

In order to assess the importance of religious diversity and religious disagreement, one must grasp the fact of the internal complexity, as well as internal pluralism of particular religions, so as not to seek discord where there is a misunderstanding arising from the confusion of different practices [Waardenburg, 1986]. To this end, it is necessary to distinguish different structural elements of religion together with the authentic purpose of a given religion and to grasp the significance of possible variation of these elements for factual religious diversity or only apparent or irrelevant religious discord. It is also crucial to understand the connection of the separate elements with the distinction between the practical dimensions of religion and between its cognitive dimension. Diversity of religion can concern both aspects, but the one that is usually emphasized by philosophers is the cognitive dimension. The next task of this text is to identify areas and types of real discord related to religious diversity.

Finally, the paper outlines the criteria that the philosopher of religion should take in assessing religion and will answer the question concerning the extent to which a believer may or even should use the method and results of philosophizing in his reflection on his religious involvement. Agreeing with the partial difference

¹ At least three types of religious sciences can be distinguished, namely, religious studies, theological sciences of religion as apologetics and confessional theology of religion and philosophical sciences of religion. For a defence of such a view, see: [Bronk, 2003, p. 75–89].

² Examples of such an approach can be found in: [Gellman, 1993, p., 345–364; King, 2008, p., 830–853].

in the attitude of the follower and philosopher of religion, the paper argues for the claim that a religious follower may use the same rule of judging religion in the light of the philosopher's argument, provided that he shares with the philosopher the love of truth and knowledge. However, the paper points to the differences in solving the problem of religious disagreement between a believer and a philosopher, which arises, among other things, from the difference of the importance applied to the cognitive dimension of religion and the significance given to the sources of religious cognition. All things considered, religious diversity and related religious disagreement are in many respects important for epistemic dimensions of religious belief, but the answer to them will be slightly different for a philosopher and a believer. Nevertheless, even though the philosophical approach external to the religion is different from the specific religious thinking, a religious believer should consider essential outcomes of philosophical thinking as well as findings of religious studies in general.

What does philosophy do and what is the philosophy of religion?

The following thoughts strive to outline the elements of philosophy that have consequences for the search for a specifically philosophical solution to the situation of disagreement, including disagreement over matters of religion. Some philosophy of religion is an application of some method of philosophy to questions concerning different religions. Therefore, to understand the philosophy of religion we need to understand the method of philosophy first.

What is philosophy?

Philosophy understood as a human activity with its results is not one 'substance' or even one thing. There is no such thing as the nature of philosophy in general. There are different methods or ways of philosophizing. It is correct to say that there is more than one kind of philosophical activity, corresponding to some metaphilosophy, or orderly selection of a formal object, purpose, tasks, and means to achieve them. Individual philosophers are advocates of one of the many practices and concepts of philosophizing that can be combined into some larger groups due to minor differences. Among others, there is also a kind of careful philosophical practice, understood as metaphysical, epistemological and ethical research, directed towards the nature of objective reality – for example being, knowledge or right moral action. This type of philosophy was practiced in the Antiquity, the Middle Ages and modernity. It is also popular in many currents of modern philosophy and is not limited to a specific school of philosophizing, but finds its followers in many of them, like Platonism, Aristotelianism, Thomism, some parts of the phenomenological movement and analytical philosophy. Below, a partial description of the philosophy understood in such a way, and its consequences for the problem of religious disagreement will be presented.

The purpose of this kind of philosophizing is theoretical and practical knowledge and truth. Moreover, the practice of such philosophizing and its results should meet a number of certain characteristics. Among them are anti-dogmatism, criticism,

intersubjectivity of philosophizing and its effects, proper justification of philosophical beliefs, application of the analysis method, rigorous language, and reasoning. The fundamental value in the theoretical aspect of such practice is a truth, and the main aim is philosophical knowledge of some part of reality [Pepliński, 2018, p. 41–48].

Some central philosophical attitudes and rules of thus understood philosophy

A₁ The pursuit of knowledge (and thus the truth – because propositional knowledge entails the truth of a given proposition) is one of the two main goals of philosophy. The second goal of philosophizing is a practical goal, which is happiness understood as a good life. Philosophy is not only about getting to know what such a good life is about, which requires knowing the place of man in the Universe. In addition to providing knowledge of the means to achieve the discovered purpose of human existence, the philosophical way of life is an integral part of achieving this goal [Hadot, 1995]. We accept as a theoretical principle, the propositions that

T₀. We are not born with knowledge about the most critical existential issues, nor with wisdom whose truths would coincide with the worldviews of religions. Getting to know these matters is most often like opinions gained through participation in societies (and cultures) sharing knowledge/cognition, including religious communities – like family and other kinds.

T₁. Each of us is fallible³.

From this, it follows that both a philosopher herself and other philosophers or just other people who have a different opinion regarding the solution of a specific philosophical problem may be wrong. Therefore, as the next principle, we accept that in the light of the possibility of error,

A₂ We should strive, as far as we can, to critically investigate the value of our position as well as opposing or contradictory views.

A₃ The realization of A₂ is carried out through the application of the analysis method, the use of precise language and logically valid reasoning.

As well as

A₄ We should take an attitude of open-mindedness and impartiality – we should accept the results of such a critical study regardless of whether they are in line with our expectations, the preferred vision of the world or not and always consider the real epistemic status of elements of a set of competitive solutions.

A_{4a} If we find a deductive argument, we should accept the truth of the position in question.

A_{4b} If the results of the investigation do not resolve unequivocally which one of the competing positions is correct, we should accept the partial confirmation of the competitive beliefs and the justification they have.

³ A fallibilist approach to religious disagreement is presented, for example, in: [Kraft, 2012].

A₅ Both issues resolved and especially those that remain unsettled should become the subject of further critical inquiries, in which the confrontation of the results obtained by a given philosopher with the assessment made by other philosophers and the results obtained by them plays a significant role.

What is common for the quoted principles is the theoretical position that

T₂ The philosopher's acknowledgement of the value of truth or falseness of a given metaphysical, ethical or epistemological position is determined by the arguments and evidence that testify to its truthfulness or its falsehood.

In other words, the primary tool for changing a philosophical position is sound and valid reasoning. If a philosopher uses any kind of experience, then it performs evidential functions through specific mediating reasoning from evidence to a knowledge of something. However, the use of T₂ is difficult because philosophy does not consider only the number or strength of arguments and evidence, but also the importance that the philosopher assigns to them in the light of her current, relativized to a given time, understanding of reality.

T₃ results from T₂:

T₃. The sociological or academic authority of the opponent, her actual rationality or being epistemically equal is not enough to accept her position, because none of them remain in the proper relation to the truth of her stance.

It is the case because even a reliable person may be subject to prejudice and make mistakes in reasoning. Concerning knowledge having an intersubjective character, we are all equal.

The philosophy of religion and the possible solution to the problem of religious disagreement

The philosophy of religion is the application of some general philosophical principles to the complex phenomenon of various religions. It seeks to gain knowledge and understanding of different aspects of religious phenomena. What is disagreement within such practice of philosophy of examining a specific religious doctrine or religious belief? It consists in stopping the discussion at a given moment of the study because at this time, the two sides of the discussion do not have convincing arguments for the truth of their approach. Both sides know their argument; they know the weaknesses and strengths of their position. Neither of them is convincing for all, however, and each of the alternative shots carries some costs.

For example, we may point at the disagreement over the properly basic status of belief in God and ask if we should construe the problem in terms of internalism and justification or externalism and warrant. At the beginning of this century, neither reformed epistemology nor evidentialist epistemology has resolved the matter indisputably. So, the question needs further argumentation, and some philosophers try to develop it⁴.

⁴ See: [Plantinga, 1991] for essential examples of Reformed Epistemology. [Swinburne, 1984] is an example of the evidentialist approach.

Recently, in the last dozen or so years, the issue of the rationality of religious beliefs has often been undertaken in the aspect of religious diversity and the problem of religious disagreement. However, the problem of disagreement is put differently. The discussion is concerned with:

the epistemic challenge raised by religious disagreement: does awareness of the nature and extent of religious disagreement make it unreasonable to hold confident religious [...] views? [Pittard, 2018].

The discussions in the epistemology of religion are the application of the results of similar discussions in general epistemology. Among the recently undertaken epistemological issues, issues concerning the situation of disagreement between equal philosophers or researchers play a significant role. One should not underestimate the significance of the various solutions proposed during the numerous and sophisticated discussions held by epistemologists regarding the importance of discord as a possible testimony that can influence our beliefs⁵. However, the position presented here prefers the search for solutions to disagreement on the way of inquiries of a subject, stressing the importance of a “material”, not “formal” approach, so to speak, to the extent that is available to us in the area of religion. Presenting this position, we could use Jennifer Lackey’s terminology and classification of the possible ways of solving the situation of epistemic contention. As she puts it, there are two basic attitudes towards the fact of disagreement:

The *nonconformists*, who maintain that one can continue to rationally believe that *p* despite the fact that one’s epistemic peer explicitly believes that not-*p*”. The second view is that “of the *conformists*, who hold that, unless one has a reason that is independent of the disagreement itself to prefer one’s own belief, one cannot continue to rationally believe that *p* when one is faced with an epistemic peer who explicitly believes that not-*p*” [Lackey, 2014, p. 300–301].

Like nonconformists, we argue that there can be reasonable disagreement among epistemic peers in philosophy as well as in religious context. It is because of the mainly non-deductive characteristic of justification of philosophical views. There are many different philosophical interpretations of some aspects of reality, with a partial justification of their correctness. The same is correct with a religious interpretation of reality and of Man’s place within it. Religious beliefs, or even more so religious faith, do not fulfill only or mainly a descriptive function to the world, especially when this function of religious utterances or religious beliefs is attempted to be understood in the way statements, opinions or scientific knowledge are, including philosophical ones. However, when the problem consists in explaining why a devotee accepts certain beliefs, doctrines or religious judgments, answering this question and defending its legitimacy almost always refers to the descriptive function and cognitive meaning of religious beliefs and their truth claims [Kraft, p. 97–108].

Like the correct reasoning view states, we believe that someone is justified in giving her belief extra weight in the face of peer disagreement if the belief in question is, in fact, the product of correct reasoning. An equally important factor is the coherence of the result of reasoning with the knowledge and the experience of

⁵ See: [Pittard] for an elementary bibliography of epistemology of religious disagreement.

a philosopher. However, we hold against them that it is false that the mere fact that two persons disagree does not rationally require any doxastic revision on every part, even if they cannot point to any significant epistemic asymmetry between them. So, we agree with the conformists that the fact of disagreement between those who regard one another as epistemic peers requires some action, though not necessarily always significant doxastic revision in the face of peer disagreement.

Instead of a 'rational action' of a weakening of belief, we propose a solution consisting in maintaining one's position combined with an intense search for a solution to the situation of disagreement through developing a new one and examining the old argumentation. The conciliationism and lowering confidence in own's belief by both sides is not the correct answer. It is because the sole fact of disagreement does not point to correct move of dispute. Moreover, it does not do so because we still do not know which position is correct and which is false.

In the case of disputes in the field of religion, this depends, among other things, on capturing and understanding the current epistemic and non-epistemic, factual basis for the acceptance of a given perspective, view, and doctrine. Besides, it should include both possible support for the position adopted by the rest of the available religious knowledge belonging to a given religious tradition, as well as philosophical and scientific knowledge, if the latter can take place. Another element is the attempt to deepen understanding of a given practice or religious response as a particular case of a more general trans-religious or inter-religious problem. Of course, the key here is to consider the possibility that we are not dealing with one problem but, in fact, with various problems and different solutions to different problems. An example of such a question may be the so-called problem of salvation in the world religions and various ways to solve the problem of evil. It is not evident that these problems are understood in the same sense in various religions, for example, in Buddhism and Christianity, though both religions address the issue of suffering.

Ultimately speaking, there are many disputes between religions interpreted as a whole, sophisticated type of religious life, as a set of practices subordinated to the realization of a religious goal or a collection of goals. What is needed in the case of religious disagreement is intra-religious and trans-religious hermeneutics of the meaning of certain doctrines, practices and the whole religion in the light of a broadly understood in-depth reflection on religions as a means of achieving a particular life goal or their set.

Does this stance recognize someone's point of view as epistemologically privileged? It is not the case, because it does not assume dogmatically that any particular point of view is "the" correct one. We do accept the possibility of rejection of our position, and our belief in the light of the results of further investigation. In the fallibilist spirit, the position that "we are right" in a case is possible to reconcile with the recognition that we can be wrong. The more important the issues are, the more importance we should attribute to their critical consideration in the situation of disagreement. Such a position does not entail either a lack of religious conviction or the need for believers to doubt their beliefs. Neither agnostic nor skeptic solutions are necessary as a reaction to the complexity of issues, the multitude of positions, the fact of discord, and the possibility of an error made by each of us. Instead of

this, our posit requires striving for a better understanding of one's religious tradition, its practical and theoretical meaning, and its epistemic justification, and the relations of these two dimensions – theoretical and practical – to each other. It requires more, namely a better understanding of the meanings of the existence of different religious traditions as different and sometimes competitive ways of ultimately governing human existence.

Does diversity among religions always carry a religious disagreement that is an epistemic challenge?

We are aware of religious diversity. Religious diversification occurs not only among religions but also within a given religion. Let us take into consideration different ways of living conducted by laypeople and monks of different religions, or for example different rules governing the behaviour of the latter, different confession in Christianity or different school of Buddhism. However, do all matters of a religious dispute and diversification have an epistemological dimension? It seems not to be the case. It should, therefore, be indicated in which aspects religious diversity has and in which it does not have a significant epistemic dimension. To this end, one should realize the complexity of the phenomenon of religion and its internal differentiation into practical and theoretical elements.

What is included in religion and what kinds of diversity can appear?

In order to realize the task of distinguishing the theoretical and practical elements in a given religion, we will use the characterization of religion made by William Alston. Alston, in his article "Religion" (2006), distinguishes several constituent elements of religions, which will be divided into two groups; the first contains items that can serve theoretical functions and can be evaluated regarding their truthfulness or falsity, while the other consists of three parts, including practical elements [Alston, 2006, p. 366–383].

One can, like Alston, distinguish three cognitive areas of the theoretical dimension of a given religion. Of course, not every religion contains an attitude of faith and its correlative – objective faith. However, every religion as a practice is constituted by theoretical and practical beliefs, sometimes only implicitly assumed. Alston points to three critical items. First is a. a belief in supernatural beings (gods). The second is b. distinction between sacred and profane objects specific for the religion, and the third is c. a worldview, or a general picture of the world as a whole and the place of the individual therein.

Claiming that religion has a theoretical dimension does not imply, for example, that religion should be treated as providing some quasi-scientific explanation of the world. It is only about the elementary function of describing the world which belongs to propositional structures. The most important aspects of the cognitive/theoretical dimension of religion are: like every element of human culture, human activity that forms a religion is guided by cognition, connected with the language expressing, objectifying, consolidating and communicating this cognition; every

religion is created by a specific 'creed' or creed [Bocheński, 1965, p. 10]. So, for each religion, one can strive to determine the d. conditions of meaningful involvement in it. It means that it presents itself as a rational/reasonable activity, under certain conditions. These conditions do not have to (though they can) be acknowledged directly in the creed, and believers do not have to be aware of them. Whether our world meets these conditions is essential for the rationality of a given religion and of the involvement of people in its practices.

On the other hand, the practical elements of religions include morality and a way of life, religious worship and prayers, as well as the social organization of believers into various groups and institutions. The first two elements are e. a moral code believed to be sanctioned by the gods and f. a more or less total organization of one's life based on the worldview. The part related to prayer and worship includes g. ritual acts focused on sacred objects; h. characteristically religious feelings which tend to be aroused in the presence of sacred objects and during the practice of ritual, and which are connected in idea with the gods; i. prayer and other forms of communication with gods. In the case of the social element, Alston only describes it as j. a social group bound together by the above.

Alston's nine-element definition of religion can be improved. Regarding the theoretical dimension, apart from d. the set mentioned above of proposition correlative to the conditions of the meaningfulness of a given religious practice, one can distinguish k. experiences that characterize a given religion and religious attitude of a given believer and l. a more or less developed theological or philosophical reflection over the content of religious beliefs. The moral element also includes m. the essential practical attitudes for a given religion, such as the attitude of faith or the attitude of daily mindfulness, an ascetic attitude or the one based on a heroic pursuit of a morally good life, ethical discipline or exercises aimed at getting enlightenment. As far as the social dimension is concerned, it is necessary to emphasize the internal structure of religion, the division of social roles of believers, the relationship between the individual and the religious community as well as relations of a given religion or religious community with non-religious communities.

What is essential, Alston also points out that three different types of religiosity can be distinguished due to a location of the divine and response to it and, correspondingly, the importance attributed to the social dimension of moral practices, ascetics, worship, and religious experience. Accordingly, he distinguishes a prophetic religion, a sacramental religion, and a mystical religion.

It may seem that thanks to the distinction of theoretical and practical elements in religion, it is relatively easy to explain the kinds of religious diversity result in the existence of a theoretical religious disagreement. Namely, it would occur in a situation where the contradiction or differentiation of the religious beliefs and religious interpretations of them and also in the case of a difference of opinion specifying the proper realization of practical-religious points of e-m would occur. Such an explanation is, however, insufficient. It is because religions are complex sets of practices that can fulfill more than one function in the life of their followers. At the same time, it should be emphasized that some functions or one of the functions may have distinguished value and be referred to as the primary or only function of a given religion. The primary function in two different religions can be so

different that it only seems like we are dealing with a dispute about how to reach a supposedly common goal for two religions. In the meantime, we are dealing with either misunderstanding or an implicit dispute that is worth pursuing. At the same time, due to the complexity of religious practices, practical means used to achieve different goals, such as meditation techniques or ways of gaining control over the emotional sphere, despite being differently understood elements of different religions, actually lead to the same goal of development or positive personal change.

In order to deepen the understanding of the nature of discord among religions, it is necessary to pay attention to the primary and subordinate functions that a given religion performs. What is missing in Alston's article is the importance of the different role or function of religion for a believer. Religions, or more specifically, the religious life of a particular believer, are differentiated because of the function she prefers or many functions that religion performs in her life. Due to place constraints, we will only outline the division of the functions of religion by means of some examples, essential for our argument.

Functions of religion

F.1. Religious-specific functions.

Sometimes philosophers express themselves in a way that suggests that they treat religions as practices aimed at the same goal or at least for the same type or type of purpose. This goal is called salvific or soteriological. It is about realizing such goals of human action, which, according to a given religion are available to those who practice a given religion. Such a goal may be to be reaching the state of buddha, Nirvana, getting to know God, the forgiveness of sins, living in a special relationship with God. Chad Meister, for example, describes the goal of Hinduism as “moksha, release from the cycle of death and rebirth (samsara), and absorption into Brahman”, of Buddhism as “nirvana, liberation from the wheel of samsara and extinction of all desires, cravings, and suffering”, of Judaism as “blessedness with God – here and perhaps in the hereafter”, of Christianity as “spiritual transformation and spending eternity with God in the kingdom of heaven”. For Islam “the soteriological goal is blessedness in paradise through submission to the laws of Allah and by His mercy”. Let us ignore the question that the above definitions of religious purposes are short and simplify given religious traditions⁶. The use of the term “salvation” has the character of mental abbreviation and simplification. It is not suggested here that all religions are soteriological, and only one wants to underline the explicitly religious character of this group of functions.

F.2. Non-specifically religious purposes of religion.

These goals can be achieved by practicing a different religion or through other non-religious practices. We will mention only some of these goals:

⁶ “Consider the following views from several major world religions regarding a fundamental concern of religion – the soteriological (salvation) goal as typically understood in the respective traditions [...]” [Meister, p. 25].

F.2.1. Providing the worldview 'skeleton'.

Through the worldview, one understands the essential claims regarding what exists, the types and hierarchies of goods worth pursuing, describing, interpreting the world's place of the individual in the world, and regulating conduct. Part of the worldview is the answer to the questions about what the meaning of life is and with what activity one can lead such a meaningful life.

F.2.1.1. Describing a meaningful life and being a part of it.

Different, incompatible religions can fulfill these functions. They can at least partly be accomplished also by philosophical thinking and practice, as well as by other types of activity. They can, at least in part, be carried out even with the falsity of some claims of a given religion, as it may occur in the sense of the meaning of life due to belonging to a particular community of people sharing specific values, goals or by finding their place in a particular social hierarchy.

F.2.1.2 Providing and helping in the practice of a set of moral principles that guide the life of a given individual.

F.2.2 Organizing the "psyche" of a given person, his emotional-volitional, mental and spiritual life and satisfying his needs and inclinations to know the truth, reach the good and enjoy the beauty and in particular, achieving internal peace and the right attitude towards other living beings, especially other people.

F.2.3 Various other functions related to socialization or satisfying the needs of a given person; the functions identified by the sociology of religion.

About the function consisting in describing the world, we should note that a particular (religious) worldview has two connected but different goals – first it describes and explains the world and gives us some rules governing our lives. This is the function with epistemic dimension: such a worldview is true and correct or not. The second goal of a worldview is to be a foundation of rational (in the light of a particular worldview) everyday activity and making crucial decisions. The second goal may be achieved even if the worldview is false in some of its parts.

Now we can return to our questions: namely, which types of religious diversity and dissent have a direct or indirect epistemic dimension and whether diversity among religions always carries religious disagreement that is an epistemic challenge. So far, we have found that a theoretical religious disagreement would occur in a situation where the contradiction or differentiation of the religious beliefs and religious interpretations of them would occur. It would also occur in the case of a difference of opinion specifying the proper realization of practical-religious points of e-m.

Now it can be seen that the primary and fundamental issue and the place of possible disagreement is the nature of the goal of religion worth pursuing. Stating this more strongly, the realization of which is the duty of people, for example, due to the right attitude towards God/Ultimate Reality or appropriate, most accurate or adequate orientation in reality. It is therefore, about choosing the right aim from the F1 set.

The achieving of the proper purpose is usually defined as available only by means determined by a religious system of concepts and beliefs, which specify

the right moral, spiritual and social practice of the devotee, corresponding to points F.2.1.2, F.2.2 and F.2.3. It may also be that some ethical practices are not treated as a means to achieve the soteriological purpose of religion, but these are matters related to each other in a different but necessary way.

However, the theoretical dispute regarding the manner of achieving the goal from the collection of F.1 through properly conducted life is not so much a problem of disagreement between the religions but merely a problem of the religious organization of human life. Therefore, in this context, the opposition between the dispute within the religious tradition and the dispute between religious traditions seems to lose some of its clarity. For this reason, there is a chance that the alleged and actual diversification of religion turns out to contain elements belonging to F.2.1–2.3 that either exist in different religions or are not mutually exclusive. The chances for this are higher if we treat these elements of religious life as valuable elements, irrespective of their relationship with the explicitly religious purpose of religious practice. On the other hand, it is in the areas of moral, spiritual, and social life that are inter-related that theoretical and practical disputes may arise. An example of this may be the discord between Hinduism and Christianity regarding the function and significance of suffering in the life of the individual and the right attitude towards the suffering, arising due to the different eschatological understanding of suffering.

Of course, within one religion, there may be different ways of religious life or different ways of achieving the goal of the final religion or goals specific to a given way of life. Analogously, the diversity between religious practices or aspects of these practices that are aimed at different goals does not necessarily result from the essence of theoretical dissent and conflict. Conflict or dispute may arise if the realization of one practice excludes the realization of the other, e.g., when the aims of different religions are contradictory, or the realization of one is an obstacle in the realization of the other. Another type of disagreement arises when the religious practice engages the believer's life enough that there is no room for another purpose. We would have a conflict when the soteriological goals of religion are mutually exclusive. On the other hand, there would be no conflict if the intermediate goals do not differ, or are achieved through different paths, and when the ultimate goals of religion are not mutually exclusive.

It should also be remembered that the pursuing of different aims of different religions may require maximum commitment, including the demanding endowment of the whole life, both symbolically and literally. In addition, as is for example in the case of Christianity, participation in practices or techniques of other religious traditions can be understood as inconsistent with unconditional devotion to God in the attitudes of faith, love and hope and with the appreciation of Jesus as a sufficient and the perfect source of religious knowledge and The Way.

So, it is not always possible to dismiss the problem of religious diversity in the way described earlier, because sometimes it can take the form of serious disagreement. This may happen in many cases; we will omit here the situations related to the cohabitation of different religious groups in one society, focusing on the theoretical disagreement. The severe type of religious diversification is the theoretical and practical disagreement about what is worth or should be done or about objects of religious worship. Religions, although they may agree that an essential part of

life is worshipping the Sacrum, can vary significantly regarding the location of Sacrum. An example of this kind of disagreement is the disagreement among religions about which God/gods need to be worshiped. This kind of discord is a particular case of theoretical/worldview disagreement about what exists, and about the duties that govern human life, and about Man's place in the universe. It must, therefore, be recognized that there are cases of epistemic severe religious disagreement.

Therefore, the epistemological dimension of religious disagreement takes place in the case of religious faith, which, although not reduced to its propositional aspect, nevertheless has a propositional dimension. Also, in the case of religions that do not use the concept of revelation and authentic, orthodox, correct faith, we are dealing with religious convictions that are treated realistically as having the logical value of the truth. Even if they are not treated as revealed by God, they are treated as correctly describing the reality of the world and man in the world and successfully regulating his actions due to his chosen goals, worth pursuing in life and because of being recognized as a binding 'real' relationship that connects goals with the means to achieve them. We do not propose to treat religion as a theoretical practice like philosophy or science. However, even when religion plays its role of delivery of a worldview and making life meaningful, some parts of it have an epistemic dimension which could be an object of disagreement and which could be examined in an aspect of its epistemic status.

Even if we do not deal directly with the theoretical disagreement on the propositional level of religion, we can deal with it indirectly. An example is the striving for a friendship of a believer with the Trinity and striving to get rid of ignoring the non-existence of a permanent good in the world. So, there are conflicts where there is a direct or indirect contradiction between the religious/philosophical beliefs that are merely part of the creed of a given religion or where there is a contradiction implicit between the assumed statements, whose truth is a condition of the meaningfulness of a given religious practice.

It seems that even if most of the religious differences are not epistemic disagreements between equals or if we do not know that such a conflict between the actual equals occurs, the very fact of contradictions in the critical issues should encourage us, who recognize a reasonable belief, to make an effort to determine which party is right. It may be that a person who does not agree with us is wrong, but it may also be that we are wrong. Thus, now we can address the question: in the area of religious disagreement, can the follower of a particular religion use methods and share attitudes characteristic of a philosopher?

What is the difference and what is the similarity of the attitude of the philosopher of religion and the believer of a particular religion?

What, then, can be the similarity between a philosopher and a follower? The philosopher is guided by the pursuit of knowledge, stemming from the love of the truth about reality. A similar love of truth can be found among some believers of religion. This is especially true of those who have a distance to their understanding of reality, or who creates a religiously inspired philosophy about the object of worship or the place of man in reality. However, also when it is not the case that

religion openly puts truth high in the hierarchy of values, if the believer values objectivity of her religion, then she should, like a philosopher, strive to achieve cognition, which will provide an answer to the question of whether her beliefs are true or false. This is true, especially when she does not want her worldview, life efforts, the way of dealing with evil and misfortune to be based on falsehood.

The difference between a philosopher and a follower is complicated. We will take into account only such a situation that the philosopher cultivates philosophy as a non-believer, and due to the extent of the analysis required to, omit a more complicated situation, where the philosopher is also a believer of a particular religion. Let us turn our attention to two aspects. The philosopher, in a way, professionally strives for knowledge and tries to maximize knowledge and understanding of a given point of reality, in this case, religious diversity. Philosophy demands an impartial and meta-objective position, examining the meaning of given religious beliefs, their internal and external coherence with other religious assertions and nonreligious knowledge as well as the possibility of their connection with scientific and philosophical knowledge, e.g., their justification or rational falsification, or partial verification. That she does not achieve security of belief, certainty and non-conclusive resolution in a given case, at a given time, is not a problem for her. She returns to the survey regularly hoping to achieve an appropriate, certain knowledge in an undefined time, and perhaps – never.

In turn, a follower of a given religion does not face such a comfortable situation, because, in a way, she has staked her life on a given religion. Thus, the case in which she bet on the wrong horse is difficult for her to accept. She cannot, however, suspend her belief without resolving it until at the end of an undetermined future when she can settle the dispute once and for all. If therefore, the parties involved in the debate do not obtain a decisive deductive argument, she has the right to her belief for as long as in her view the validation of her disputed position is equally strong or stronger than the opposite. The mere fact that there are cases of people who disagree with her in this matter and seeming to be equal to or even more spiritually perfect in connection with the fact that she does not have a conclusive argument is evidence functioning as a defeater of a possible certainty of her view. Therefore, if she wants to combine a rational attitude of respect towards the truth with the confidence of belief, she should, like a philosopher, undertake critical inquiries aimed at examining the values of both positions, as far as it is possible for her.

Consequently, she should conduct activities that are guided by A4–A5 attitudes. Maintaining a legitimate belief, in the light of the lack of a stronger justification of the opposite position combined with the search for the final resolution, is a rational cognitive attitude in a situation of religious disagreement. Deepening the understanding of the real disagreement through the analysis of religious beliefs doctrines, the hermeneutics of the meaning of a particular religious practice and the justification of her beliefs through arguments does not exhaust the criteria for assessing a given aspect of religion. Other criteria for evaluating religious beliefs and practices also include logical consistency, the coherence of an overall set of religious understanding and consistency with scientific, humanistic and philosophical understanding and knowledge as well as existential plausibility and giving a reasonable

answer to fundamental human questions, especially those arousing within an individual's life experience, and within the understanding of the meaning of her individual life and fate achieved [Meister, p. 38–41].

However, it is necessary to emphasize three crucial differences between a philosopher of religion and a believer of a given faith. A philosopher of religion can study the value of a given religion as a whole and a particular proposition that comes into play, and it will not be a problem for her when she concludes that a given fragment of religion is devoid of cognitive value. It is different in the case of a devotee. This is because beliefs that fulfill worldview functions are passed down as the specific whole and undermining a fragment of a given religion somehow casts suspicion on the entire religious tradition. Different religions will "react" differently in such situations, and religions which seem to be more rational will be able to be modified in the light of philosophical inquiries or the results of scientific research [Pepliński, 2013, p. 65–69].

The second difference arises from a fact related to the previous one, namely when the believer evaluates given religion, also regarding its theoretical dimension, she considers the whole religion. She does not examine only a particular fragment of religion, for example, the belief in the factuality of the occurrence of a specific miracle, such as the transformation of water into wine or the value of view that everything, every being and good is contingent and related to suffering. Therefore, even if she encounters some theoretical difficulties related to a particular aspect of her religion, in her evaluation, she takes into account its total 'explanatory/interpretative' power. The comparison of this aspect of competing worldviews requires much life experience, knowledge of different religions, and time. It is very difficult to properly assess the rationality of accepting such a given set of religious beliefs at a given moment. Instead, a more significant role should be attributed to the rationality of actions aimed at changing the state of knowledge and increasing the spiritual understanding of man in the light of various competing philosophies and religions.

The third difference between an ordinary interpreter of a given religion and a follower lies in the fact that the acceptance/rejection of a given religious statement (or its interpretation) does not depend solely on its epistemic function, but also on the practical tasks that it performs in the religion of a given believer. In other words, the rationality of her position may be limited due to the interference of non-epistemic functions.

If a devotee of a religion wishes to react to the conscious fact of religious disagreement rationally, she should proceed just as it was suggested. She should search for new argumentation, undermining and strengthening the current one, both for and against her position. This requires deepening the understanding of one's own religious tradition and deepening the understanding of competing ones. One can rationally stick to one's views, as long as one is still inquiring about the truth of one's own and different positions. It can be complicated, and probably reaching an absolute epistemological certainty and security is not available to us. However, the rationality of an attitude that accepts a particular religion does not require absolute certainty, but only occupying a critical attitude of open-mindedness, and seeking a new, fuller, better-justified understanding, including understanding different religious perspectives.

We should strive to change our uncertain epistemic situation by following the principle that reasons and evidence should determine what we believe. However, we should not restrict the set of possible reasons and evidence to only philosophical or scientific kind. There is a place for personal experience as well as theological knowledge, too. An issue that requires in-depth discussion is the weight that should be attributed to the various types of evidence used to solve this kind of discord⁷.

References

- Alston, W. *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993.
- Alston, W. Religion, in Borchert, D. (ed.) *Encyclopedia of Philosophy*, 2nd ed. Thomson Gale, Macmillan Reference, 2006, vol. 8, pp. 366–383.
- Bocheński J.M. *The Logic of Religion*. NY: New York University Press, 1965.
- Bronk, A. *Podstawy nauk o religii* [The Foundations of Sciences of Religion]. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2003. (In Polish)
- Dormandy, K. Resolving Religious Disagreements: Evidence and Bias, *Faith and Philosophy*, 2018, vol. 35, no. 1, pp. 56–83.
- Gellman, J. Religious Diversity and the Epistemic Justification of Religious Belief, *Faith and Philosophy*, 1993, vol. 10, no. 3, pp. 345–364.
- Hadot, P. *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, edited with an Introduction by Arnold I. Davidson, translated by Michael Chase, Oxford/Cambridge, Massachusetts, Basil Blackwell, 1995.
- King, N.L. Religious Diversity and Its Challenges to Religious Belief. *Philosophy Compass*, 2008, vol. 3, no. 4, pp. 830–853.
- Kraft, J. *The Epistemology of Religious Disagreement: A Better Understanding*, Palgrave Macmillan, 2012.
- Lackey, J. Taking Religious Disagreement Seriously, in Laura Frances Callahan and Timothy O'Connor (eds.), *Religious Faith and Intellectual Virtue* (Oxford: Oxford University Press, 2014): 299–316.
- Meister Ch.V. *Introducing Philosophy of Religion*, NY: Routledge, 2009.
- Pepliński, M. Ani racjonalizacja światopoglądu, ani rezygnacja z mądrości. Czy metafizyka Kazimierza Twardowskiego może być wyznacznikiem rzetelnie uprawianej filozofii klasycznej? [Neither the rationalization of the worldview nor the resignation from wisdom. Can Kazimierz Twardowski's meta-philosophy be the determinant of reliably practiced classical philosophy?] *Filo-Sofija*, 2018, vol. 18.40, pp. 41–78. (In Polish)
- Pepliński, M. Wartości epistemiczne wiary w świetle Logiki religii Józefa Marii Bocheńskiego. *Filo-Sofija*, 2013, vol. 13, 2, pp. 53–70. (In Polish)
- Pittard, J. *Religious Disagreement*. Available at: <https://www.iep.utm.edu/rel-disa/> (accessed – 17.11.2018)
- Plantinga, A. *Warranted Christian Belief*, Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Swinburne, R. *Faith and Reason*. NY: Oxford University Press, 1984.
- Waardenburg, J. *Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft*. Berlin, 1986.

⁷ I want to thank anonymous reviewer and Nelly Strehlau for taking the time to read and comment on an earlier draft of this article. Their comments were very helpful.

Jacek Wojtysiak

Religious Diversity and Rational Choice of Religion

Jacek Wojtysiak – prof. dr. hab. Department of Theory of Knowledge of the Faculty of Philosophy, The John Paul II Catholic University of Lublin. Poland, 20–950 Lublin, Al. Raławickie 14; e-mail: wojtys@kul.pl

In my essay I consider the situation of a person who really believes in the existence of the Ultimate Reality. The person in question should choose one of the historical religions or construct his or her own pluralist-sceptical Meta-religion. To do so rationally, he or she must use appropriate criteria. I think that the list of these criteria should include the following: internal and external coherence, empirical (mystical) confirmation, credible justification or testimony, existential usefulness, and universality. A comparison of the great historical religions and skeptical-pluralistic Meta-religion leads to the thesis that all of them similarly fulfill these criteria. The exception to this is the criterion of credibility, which attributes a higher epistemic value to Christianity, although it is possible to discuss whether this value is conditioned by a historical coincidence. In addition, Christianity (understood in a particularist way) faces the objection that I call ‘Schellenberg-Hick’s pliers’. I suppose that it can be avoided by advocating Christian pluralism. Its content can be formulated as follows: just as the Eucharistic signs make available the salvific sacrifice of Christ and the love of God the Father, so Christian mystery could also be universally made available by the signs of non-Christian religions.

Keywords: religious diversity, choice of religion, Ultimate Reality, Christianity, exclusivism, pluralism

Citation: Wojtysiak J. “Religious Diversity and Rational Choice of Religion”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2019, Vol. 3, No. 2, pp. 76–86.

In this essay¹, I examine the situation of a person who believes that, in the language of J.L. Schellenberg, 'there is a reality ultimate in three ways: in the nature of things (metaphysically), in inherent value (axiologically), and its importance for our life (soteriologically)' [Schellenberg, 2015, p. 18]. The awareness of the existence of such a reality – let us call it the Ultimate Reality – entails the need (if not obligation) to relate to it intentionally or (if it has a personal character) to come into contact with it on both sides. Such a relationship or contact is called religion. The person in question is therefore a religious person. However, a religious person faces the fact that there are many religions. This fact gives rise to a problem in the way of how religion should be understood and practiced. This problem can be solved in one of the following ways:

(1) either one particular religion is seriously accepted, practiced, and recognized as at least having some relevant 'superiority' over other religions;

(2) either you accept the main message common to many religions, practicing selectively different religions (within a religious 'mix'), or practicing one of them, but in a neutral manner without being convinced of its essential superiority;

(3) or a new religion is (individually or collectively) constructed and practiced.

If a religious person is rational, then

– in the case of (1) he or she should have clear and well-founded criteria for the choice of religion;

– in the case of (3) he or she should have such criteria in relation to the construction of a new religion;

– in the case of (2) he or she should justify its belief with respect to the relative value of the existing (and taken into account) religions, which also requires the existence of appropriate criteria for their evaluation; moreover, even if such a person is a religious pluralist, he has to consider which religion is the best way to the Ultimate Reality given the contemporary conditions of his or her life.

Criteria

As you can see, in all cases, a person who is both rational and religious should have criteria for selection, assessment (evaluation), or construction of his religion. Let us generally call these criteria standards of religious rationality. I believe that the following criteria should be included in this set:

(i) internal and external coherence: a good religion (or, strictly speaking, its doctrinal content) cannot imply contradictions and should be coherent with our most comprehensive knowledge of the world;

(ii) empirical confirmation: a good religion should be confirmed by data of religious experiences;

(iii) credible justification or testimony: a good religion should be supported by some evidence or reliable epistemic authorities;

¹ The article was written thanks to the support of the National Science Centre, Poland (the research project no. 2018/29/B/HS1/00922).

(iv) existential usefulness: a good religion should provide some crucial benefits for individual and social human life, e.g. motivation for moral and creative action, help in suffering, etc;

(v) universality: a good religion should be accessible and acceptable for all people or, if it is a part of history, should continue or anticipate other religions.

All these criteria have their origins in our ordinary, especially scientific, cognitive practices. For I believe that religious rationality is a special case of rationality in general. Therefore:

(i') since we require our beliefs (on various matters) to be internally and externally coherent, we should also require coherence in relation to religious beliefs;

(ii') since we expect our beliefs to be consistent with experience, and since experimentation is an important factor in choosing between competitive scientific theories, we should confront religious beliefs with the data of their specific experience, which is religious experience;

(iii') since we treat the lack of credible justification as an epistemic flaw, we should also justify religious beliefs, remembering, of course, about the specificity of their justification: as religious beliefs are very often testimonial in nature, their justification will have to refer to reliable epistemic authorities;

(iv') since pragmatic factors (especially when other factors are not decisive) are also taken into account in the evaluation of beliefs and theories, we should take into account their specific existential usefulness in the evaluation of religions;

(v') since we consider intersubjectivity or universality as (at least) a necessary condition or component of rationality, it should be the same with religion: a religion whose message cannot be (neither directly nor indirectly) accessible to all people cannot be a good religion.

Applications

Let us now try to apply the above criteria to the assessment of religions we know. For the sake of simplicity, let us limit ourselves to the great historical religions, which are still seriously believed by large groups of people (Hinduism, Buddhism, Judaism, Christianity, Islam), and ignore their internal diversity. Let us also consider the religious proposal (2) and (3). In a sense, they constitute the two sides of one phenomenon: for today it is difficult to construct a new type of religion (3) without reference to the existing religions; in turn, a pluralistic religion of type (2) cannot function otherwise than as a creative reconstruction or reinterpretation of historical religions. I will continue to call the proposal (2)–(3) Meta-religion, essentially without entering into the consideration of its actual or possible concretizations.

As for the first criterion – the criterion of coherence – the doctrine of each great historical religion can be interpreted in such a way as to avoid internal contradiction. Similarly, assuming the complementarity of science and faith and accepting the epistemic limitations of the first and possible modifications of the second, each of these doctrines can be made coherent in relation to the scientific image of the world. The situation is worse regarding the coherence between religion and metaphysical knowledge. The multitude of competing views or metaphysical sys-

tems means that particular religions can only be in agreement with some of them. The discrepancy between religions, therefore, interplays with discrepancies between metaphysicists or ontologists.

This fact can be the basis for an argument in favour of Meta-religion: since there is a widespread metaphysical-religious disagreement, it is best to opt for a Meta-religion that would reduce the set of competing statements. However, serious doubts can be raised as to whether a religion free of metaphysical statements or assumptions is possible². Moreover, since the disagreement between beliefs does not automatically imply the falsity of any of them, limiting oneself to a neutral Meta-religious view carries the risk of overlooking a religion which contains a wealth of true content.

As for the second criterion – the criterion of empirical confirmation – it must be stressed that all great historical religions fulfil it to a high degree. Each religion has a developed mystical tradition, created by people who somehow experience religious phenomena, both common (for many religions) and specific (for a given religion). Mystical experiences, which, in some way, confirm certain religious doctrines, have not only been ‘documented’, but also examined by epistemological analyses showing their epistemic reliability [see, for example: Alston, 1991].

It should be remembered, however, that the main weakness of religious experience is its containment of a strong interpretive factor – a stronger one than in the case of the theoretical factor in the empirical data of science. As a consequence, the results of this experience, carried out in the context of different religious traditions, differ significantly from each other. In such a situation, the empirical criterion – although it indicates a certain cognitive value of religion – is not distinctive when it comes to the comparative assessment of religions. This fact may, as before, speak in favour of Meta-religion, which could focus on a common layer between the content of religious experiences of different traditions. Again, however, it is questionable whether it is possible to experience or isolate only this common layer. One may also ask whether such a procedure will not lead to the omission of some important specific content present in the religious experience of a particular tradition.

The third criterion – the criterion of credible justification or testimony – appears to be more distinctive. Religious beliefs can be justified by reference to metaphysics; however, as I pointed out, this path has become entangled in the problem of disagreement between metaphysical positions. In this case, it is better to base the justification for religious beliefs on the credibility of the relevant religious authorities. A credible religious authority is an authority such that we have serious reason to believe it to be particularly connected with the Ultimate Reality. Again, reasons referring to the knowledge or wisdom of authority require its assessment from the point of view of the adopted (but debatable) metaphysical assumptions. It is different with reasons such as the uniqueness of authority in terms of power and goodness. Indeed, all historical religions attribute such uniqueness to their founders or key figures. However, as R. Swinburne says, ‘none of the great religions can

² Sometimes Buddhism was considered to be such a religion. However, I believe that this is a false view, even if a far-reaching reinterpretation of Buddhism would be made.

make any serious claim on the basis of particular historical evidence for the truth of their purported revelations, apart from the Christian religion' [Swinburne, 2010, p. 112]. Let us add that this is because the source Christian writings, attesting to the uniqueness of its Founder, have six features that no other holy book of historical religions has in common:

- firstly, these writings include information about the sanctity, Divine self-awareness, numerous miracles, and resurrection of the Founder;
- secondly, they refer to a substantial number of witnesses of these founding events or states;
- thirdly, they are the work of many authors who had known these witnesses;
- fourthly, they were written several dozen years after the earthly life of the Founder (and in this case, the distance, as for ancient texts, is very small);
- fifthly, they concern events and people whose historical context (due to the relative proximity to our times and the number of historical sources) is available to us or quite well known;
- sixthly, the content of these writings had been spreading for a longer time without the use of violence or even against the risk of repression.

Of course, it is possible to discuss, and it has been discussed (from the point of view of contemporary standards of credibility), to what extent Christian writings are credible and whether this degree is sufficient. The fact is, nonetheless, that credibility is higher than in the case of other religions' writings, and the followers of Meta-religion do not attribute to their authorities such a position as historical religions do to their founders. Christianity, therefore, has an advantage both over historical religions and Meta-religion in the aspect of credibility.

Some may say that at least some of the abovementioned features can be explained by accidental historical circumstances. One could argue, for example, that Jesus of Nazareth was born in a historical-cultural context which enabled more reliable information about him to reach us. This fact weakens the importance of the reasons invoked here, although it does not call them into question. After all, randomness of evidence does not mean that it is missing.

To sum up the analysis of the application of third criterion, we can say that Christianity meets the criterion of credibility more adequately than other religions. This does not mean, however, that other religions are completely incredible. Their doctrines are simply dominated by statements which (due to their nature) are not subject to historical verification or which (due to their distance in time) are very difficult to verify.

Let us come to the fourth criterion – the criterion of existential usefulness. It is not easy to apply it to religions for at least two reasons. First of all, the diversity of human personalities and cultures created by people suggests that, for different people, different factors may appear as valuable and helpful in life. Secondly, theologies of great historical religions include or can be characterized by plasticity, which allows for the interpretation of official doctrines in appropriation to the contemporary needs of people. In such a situation, any historical religion and Meta-religion can be considered potentially existentially useful. The advantage of the latter is its almost unlimited malleability. This advantage, however, from another point of view, appears to be a disadvantage: a religion that offers everything according to

our preferences does not really offer anything immutable. Moreover, a religion in which we invent the way of salvation cannot be 'good news' for us insofar as being a way that is really given to us. It is from religion that we expect we will not solely rely on ourselves. We seek a serious impulse that comes not from us, but from the Ultimate Reality. In this respect, Meta-religion certainly gives way in favour of historical religions.

As far as the last criterion is concerned – the criterion of universality – every religion faces an obstacle with literal fulfilment. For every religion (even Hinduism, which is probably the oldest of the aforementioned religions) is (due to its historical and geographical limitations) inaccessible to some groups of people. This also concerns Meta-religion, which is only formally a religion for everyone. In fact, Meta-religion is the religion of an elite group of people who are able to distance themselves from the historical religions of their milieu.

The situation is different if we interpret the criterion of universality more liberally. In this case, we can say that certain crucial contents of a given religion are anticipated or repeated in other religions. This interpretation is made possible by the historical-content links between Hinduism and Buddhism and between Judaism, Christianity, and Islam, as well as between various forms of Meta-religion and historical religions. Due to these links, almost every religion can be treated as universal. The only question at issue is which religion should be taken as a point of reference for the others.

Results

It is hard to expect that the application of the criteria discussed here will lead to unambiguous results. Certainly, however, this application allows us to draw some conclusions helpful for further searches. Here are some of them:

1. In light of the criteria of coherence, empirical confirmation, and existential usefulness, all religions appear to be (more or less) equally legitimate. Only by adding appropriate metaphysical and/or existential-axiological (and perhaps also epistemological) assumptions can we compare religions and find more helpful indicators for the rational choice of a religion³.

2. In a restrictive interpretation, the criterion of universality cannot be fulfilled by any religion, while, in a liberal interpretation, it is fulfilled by all historical religions and Meta-religion. As we can see, the criterion of universality also does not allow for an evaluative comparison of religions. However, it provides an important clue for the choice of religion: a good religion should retain some links with other religions.

3. The criterion of credible justification or testimony – or simply, the criterion of credibility – allows a higher epistemic value to be attributed to Christianity.

³ For example, T.D. McNabb and E. Baldwin develop a certain epistemological-metaphysical theory (proper functionalism), and then, in its light, test the doctrines of selected religions. As a result, they reject Islam, orthodox Hinduism, and Mormonism. Their positive conclusion is that only 'a god who resembles the Judeo-Christian tradition conception of God is a precondition needed to make intelligible an account of proper function; and [...] to make intelligible the capacity for human knowledge' [McNabb, 2019, p. 34–37].

However, this superiority is weakened by the hypothesis that our fairly good knowledge of the origins of Christianity is the result of a historical coincidence or that such knowledge is not sufficient to accepting the (revelatory and salvific) claims of Christianity.

The above conclusions entitle searches in the two opposite directions prevalent in contemporary philosophy of religion. The first is related to the approach represented by the pluralistic-sceptical Meta-religion, according to which each historical religion is more or less an equally good – though culturally limited and relative – response to the Ultimate Reality. On the other hand, the second approach attributes a distinguished position to Christianity. Such a choice is justified by the fact that Christianity (as opposed to other religions) best meets the criterion of credibility, and also best fits the image outlined by the (recognized as true) metaphysics of personal theism and the axiology of sacrificial love⁴.

The above analyses have also shown that Meta-religion does not have any significant advantage over historical religions. What is more, it turns out that there are doubts as to the possibility of a reliable realisation of its project⁵. In particular, this impossibility is most evident when Meta-religion is confronted with the criterion of existential usefulness: a constructed religion does not contain the notion of reciprocity from the Ultimate Reality. Yes, every religion can be treated as a relative and subjective response to this Reality. But can the reality actually be ultimate in the axiological and soteriological sense if it does not reveal itself to us and if it does not do anything for us? If the Ultimate Reality is, in Schellenberg's language, 'the deepest possible value' and a guarantee of 'the ultimate or deepest human good' [Schellenberg, 2015, p. 19–20], it must communicate with us coherently and clearly. It cannot, therefore, remain silent or communicate in an unclear or vague way. According to the pluralist-sceptical Meta-religion or its consequences, however, the Ultimate Reality communicates only in such a way. In fact, adherents of Meta-religion implicitly admit, simply, that God is silent. But 'if God were silent, we would be left to our own resources [...] there would be little hope of salvation' [Davis, 2009, p. 31–32].

As you can see, the pluralist-sceptical Meta-religion has its drawbacks, and is fed mainly on the fact of disagreement between religions. However, this fact is not enough to undermine the revelatory claims of a given religion. After all, 'it is not disagreement *alone* that leads us to think that you are unreliable' [Murray, Rea, 2008, p. 118] or that your religion is incredible. In other words, 'deeply rooted disagreement by itself does not entail that there is no single perspective more likely to be true than others, or that all religious perspectives have roughly the same epistemic support' [Netland, 2007, p. 235]. What, then, is the essential factor undermining the approach called particularism – an approach according to

⁴ Such an approach (in different versions) can be found, among others, in: [Geivett, Phillips, 1995, p. 211–245; Swinburne, 2008; Judycki, 2018, p. 117–128]. I discuss it in detail in: [Wojtysiak, 2012, p. 103–113].

⁵ Let us add that the practical weakness of Meta-religion is that it is impossible to seriously practice a 'mixture' of divergent religions. On the other hand, practicing any religion or a coherent set of religions with distance (without engagement) is not real practice, and religious engagement is difficult to reconcile with pluralism.

which a particular religion (let us say: Christianity) includes privileged revelation of the Ultimate Reality?

Schellenberg-Hick's Pliers

In a loose reference to J. Schellenberg's hiddenness argument and J. Hick's pluralistic hypothesis, I would call the factor in question Schellenberg-Hick's Pliers (or dilemma). I propose its presentation as follows:

(1) 'If [the Christian] God exists, then for any capable finite person S and time t, [the Christian] God is at t open to being in a personal [i.e. positively meaningful and conscious] relationship with S at t' [Schellenberg's Principle [Schellenberg, 2015, p. 130]].

(2) There is at least one person S and (much more than one) time t such that, due to the lack of real access to the Christian revelation, S in t is not in a personal relationship with the Christian God. [Empirical data]

(3) The Christian God does not exist. [1, 2 by Modus Tollens]
But if you do not agree with (3), you must say:

(4) The Ultimate Reality is in itself 'ineffable, transcategorical – beyond the range of our human categories of thought', though *in relation to us* can be experienced in different ways [Hick's Principle [Hick, 2007, p. 220]].

(5) '*In relation to us* the [Ultimate] Real is experienced in our human terms as [among others] the good and loving *persona* of the Real [...]' [Empirical data [Hick, 2007, p. 220]].

(6) The Christian God exists as one of the possible (and culturally relative) modes of experiencing the Ultimate Reality for us, though he does not exist in itself [4, 5 by Instantiation].

In sum, a Christian particularist, when he wants to avoid Schelleneberg's objection of the inaccessibility of the Christian God for some people, must become (Christianly coloured, at most) a pluralist in Hick's sense. However, if he wants to avoid this consequence, he again falls into Schellenberg's objection. This, in turn, allows him to be, at most, a sceptical or pluralistic ultimist. As a result, a Christian particularist falls into the pliers.

Can a Christian particularist defend himself against Schellenberg-Hick's pliers? The following lines of defence can be found in literature:

(M) Molinism: 'God in his providence has so arranged the world that those who would respond to the gospel [i.e. the Christian revelation] if they heard it, do hear it. [...] Those who [...] never hear the gospel would not respond to it if they did hear it. Hence, no one is lost because of historical and geographical accident. Any-one who wants or even would want to be saved will be saved' [Moreland, Craig, 2003, p. 624].

(SS) Special solution: The Christian God reveals or will reveal himself to those who do not know Christian revelation in a special way: for example, through extraordinary individual visions, at the moment of death or shortly after it.

(A) Agnosticism or sceptical theism applied to the problem of inaccessibility: we do not know how a Christian God can be open to a personal relationship with those who cannot know the Christian revelation or recognize its epistemic and salvific value; nor do we know whether people who are beyond the reach of this revelation enter or will enter into this relationship; but we know that an omnipotent and merciful God can do good things, regarding which we do not know whether or how he does them [Cf. Okholm, Phillips, 1995, p. 20–23; otherwise Salamon, 2017, p. 122–123].

(I) Inclusivism: The Christian God, through the ‘seeds of truth’ present in different religions and cultures, reveals himself to every human being, inviting him or her to a personal relationship; however, the fact is that the fullness of revelation and the ultimate source of salvation lies in Christianity.

Note that the solution (M), though sophisticated, engages in rather risky or extravagant metaphysics. The solution (SS) is an *ad hoc* option. The solution (A), on the other hand, carries all the difficulties of sceptical theism, and, in fact, admits that there is no solution from a human perspective. On the other hand, the solution (I), although the most intuitive, still suggests an advantage for Christians (or people living within the real reach of Christian revelation) in terms of the possibility of access to God.

Conclusion: Christian pluralism?

In this situation, I would propose a fifth solution that goes one step beyond the typical inclusivism. It would consist of the reinterpretation of data (2) and (5). According to it, all people can experience a personal relationship with the Christian God within the framework of their religions. In fact, all religions (including non-Christian religions) probably contain Christian themes or motifs (e.g. the motif of sacrificial love or the motif of Divine solidarity with people) to such an extent that it is possible for non-Christians to enter into such a relationship. These motifs make present – through various forms of anticipation or repetition – the founding Christian events for everyone. In this way, all people have equal access to them. The distinguished position is achieved, at most, by Christian theologians, who have the best point of reference in building the theory of relations between God and people. As a result of inter-religious exchange of opinions, however, this point could appear to be distinguished only historically, but not in terms of content⁶.

My solution could be a working hypothesis in comparative studies of religions. It could also contribute to inter-religious dialogue, in which each side would appreciate the multiplicity of religions while maintaining its own specificity. It could also be an intermediate path between pluralist Meta-religion and exclusivist Christian particularism. Since it goes further than typical Christian inclusivism, I would call it radical Christian inclusivism or even Christian pluralism. Pluralism here does not mean the relativization of the Christian revelation (as a special revelation), but

⁶ Some Christian theologians seem to be approaching this conception in a limited way, discussing, in particular, close relations between Christianity and Judaism. Perhaps this approach – in a broader context – is also realized in C.S. Lewis and J.R.R. Tolkien’s novels.

its multiple expressions and reliable availability in various religions. Just as the Eucharistic signs make available the salvific sacrifice of Christ and the love of God the Father, so – in some analogous (though not the same) way – their mystery (i.e. Christian mystery) could also be universally made available by the signs of other (non-Christian) religions. They only need to be interpreted accordingly, in a (implicitly or explicitly) Christian way.

Someone may object that a theologian of any religion could apply the method of radical inclusivism or qualified pluralism to his own religion. This, in turn, could lead (again) to incoherent pluralism, although at a higher level – to the ‘pluralism of pluralisms’: Christian, Buddhist, Islamic, and so on. Let us note, however, that such a situation would mean an important progress in inter-religious dialogue: all sides of this dialogue would understand that they are not religious rivals but relatives. Moreover, each side could be interpreted positively by the other in the language of its own tradition. Perhaps this dialogue could lead to the common belief that all great religions basically speak of *the same*, and such *the same* is *something more* than (Hick’s) ‘the ultimate transcategorical Real’. In such an approach, the dispute over whether to call this *something more* Christian, Buddhist, Islamic etc. loses greater significance, without diminishing the importance of the Christian message⁷.

The proposed solution is only a tentative project of further research or more concrete action rather than a closed position. It remains an open question whether this project – too particularistic for some and too pluralistic for others – has a theoretical and practical chance of success.

References

Alston, W.P. *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca – London: Cornell University Press, 1991.

Davis, S.T. “Revelation and Inspiration”, in: *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*. Eds. by Th.P. Flint and M.C. Rea. Oxford; NY: Oxford University Press. 2009, pp. 30–53.

Geivett, R.D., and Phillips, W.G. “A Particularist View: an Evidentialist Approach”, in: *Four Views on Salvation in a Pluralistic World*. Eds. by D.L. Okholm and T.R. Phillips. Grand Rapids: Zondervan Publishing House. 1995, pp. 211–245.

⁷ Perhaps this *something more* can be called “the ultimate good”, and the theory of religion (i.e. the theory of a relationship between the Absolute and the humans) can be developed in the perspective that J. Salamon (2017) calls agatheism. It could be ascribed to by a neutral researcher of religions, who sees in each of them the orientation towards the ultimate good, as well as a Christian, who sees the essence of Christian revelation in the manifestation of God’s boundless goodness and love. It seems that there are no obstacles for representatives of other religions to ascribe to it. Because of lack of space, I cannot enter into a discussion with Salamon. I would only like to point out that we are separated by a starting point, but not an ending point. Well, Salamon begins with human agathological imagination *in general*, and I start with *Christian* agathological imagination. Salamon is also sceptical about the possibility of objectively demonstrating the epistemic and agathological superiority of a given religion over others; I am inclined to think of the (at least epistemically) distinguished status of Christianity. Next, regarding the point of arrival, I allow for the possibility of (at least agathological) convergence of all religions. As a result, we both reject exclusivism, believing, however, that pluralism should appear in a qualified form.

- Hick, J. "Religious Pluralism", in: *The Routledge Companion to Philosophy of Religion*. Eds. by C. Meister and P. Copan. London; NY: Routledge. 2007, pp. 216–225.
- Judycki, S. How Do We Recognize God? The Most Important Epistemological Question of Christian Philosophy, *European Journal for Philosophy of Religion*. 2018, vol. 10, no. 1, pp. 117–128.
- McNabb, T.D. *Religious Epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Moreland, J.P., and Craig, W.L. *Philosophical Foundations for a Christian Worldview*. Downers Grove: IVP Academic, 2003.
- Murray, M.J., and Rea, M.C. *An Introduction to the Philosophy of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Netland, H.A. "Inclusivism and Exclusivism", in: *The Routledge Companion to Philosophy of Religion*. Eds. by C. Meister and P. Copan. London; NY: Routledge, 2007, pp. 226–236.
- Okholm, D.L., and Phillips T.R. "Introduction", in: *Four Views on Salvation in a Pluralistic World*. Eds. by D.L. Okholm and T.R. Phillips. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1995, pp. 7–26.
- Salamon, J. In Defence of Agatheism: Clarifying a Good-Centred Interpretation of Religious Pluralism, *European Journal for Philosophy of Religion*. 2017, vol. 9, no. 3, pp. 115–138.
- Schellenberg, J.L. *The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God*. Oxford: Oxford University Press. 2015.
- Swinburne, R. *Is There a God?* Oxford: Oxford University Press (revised edition). 2010.
- Swinburne, R. *Was Jesus God?* Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Wojtysiak, J. "Do We Have the Epistemic Right to Believe in Jesus? An Epistemological Analysis of Some Arguments for Credibility of Christianity", in: *The Right to Believe: Perspectives in Religious Epistemology*. Eds. by D. Łukasiewicz and R. Pouivet. Frankfurt: Ontos Verlag. 2012, pp. 103–113.

Roger Pouivet

The Right to Believe that only one Religion is True

Roger Pouivet – prof. à l’Université de Lorraine Institut Universitaire de France, Laboratoire d’Histoire des Sciences et de Philosophie Archives Henri-Poincaré (CNRS), 91, Avenue de la Libération, 54001 Nancy Cedex (France); e-mail: roger.pouivet@univ-lorraine.fr

Some philosophers claim to show that religious diversity should lead rational beings to find some conciliation between them. They say that diversity should mean that no one could pretend to hold the truth. We must therefore renounce alethic exclusivity, the claim that a certain religion possesses by itself the truth. This encourages religious scepticism, because when well-informed and reasonable people disagree about their religious or anti-religious beliefs, their confidence in the justification of their beliefs must be reduced or diminished – even if that belief were true – to the point that these people are intellectually reconciled. Let us call this claim the Principle of Intellectual Conciliation. I will first claim that it is not a sound principle of intellectual ethics. For that, I will first show that if this Principle claims to sceptically conclude to the plurality of religions, it is, in reality, a reasoning from a sceptical dogma, and not only a reasoning that leads to scepticism. I mean that it is a hidden atheistic argument disguised as an honest neutral reasoning. As it calls for an ethical requirement of rationality, without being then so transparent that it seems, it is important to show that this Principle borders on deception. I am secondly going to show that, even if one accepts to allow oneself to be conciliated by reasoning, the Principle has serious flaws, especially with regard to the philosophical psychology of religious faith. My conclusion will be that it is wrong that we should suspend any religious belief that an alleged epistemic peer does not share as soon as we become aware that he does not share it. It is not true that it is rational in any case to respect the Principle of Intellectual Conciliation, and that another attitude would always be irrational and morally disgusting.

Keywords: Religious pluralism, conciliationism, doctrinal exclusivism, religious exclusivism, faith, religious scepticism, intellectual arrogance, intellectual virtue.

Citation: Pouivet R. “The Right to Believe that only one Religion is True”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2019, Vol. 3, No. 2, pp. 87–96.

Introduction

Some philosophers claim to show that religious diversity should lead rational beings to find some conciliation between them. They say that diversity should mean that no one could pretend to hold the truth. We must therefore renounce alethic exclusivism, the claim that a certain religion possesses by itself the truth. This encourages religious scepticism, because when well-informed and reasonable people disagree about their religious or anti-religious beliefs, their confidence in the justification of their beliefs must be reduced or diminished – even if that belief were true – to the point that these people are intellectually reconciled. Let us call this claim the *Principle of Intellectual Conciliation*.

According to this Principle, conciliation between believers of the various religions would thus be a requirement of intellectual ethics. To follow this principle makes us intellectually honest. We do not preserve beliefs (including religious ones) against our right to have them. The contrary is the culpable intellectual arrogance of those who claim to be right against people who disagree with them, but are as well informed and reasonable as they are. To follow the Principle of Intellectual Conciliation would also be an assurance of civil peace in our multicultural societies. It helps to ensure harmonious coexistence between believers and unbelievers, and between believers of different religions. If there is conciliation, there is peace! Thus, the two ideals of an honest intellectual life and of social peace would imply a drastic reduction of confidence in the justification of our religious beliefs or of our anti-religious beliefs.

Yet my intention is to challenge the Principle of Intellectual Conciliation¹. I will first claim that it is not a sound principle of intellectual ethics. For that, I will first show that if this Principle claims to sceptically conclude to the plurality of religions, it is, in reality, a reasoning *from* a sceptical dogma, and not only a reasoning that leads to scepticism. I mean that it is a hidden atheistic argument disguised as an honest neutral reasoning. As it calls for an ethical requirement of rationality, without being then so transparent that it seems, it is important to show that this Principle borders on deception. I am secondly going to show that, even if one accepts the argument as it is, the Principle has serious flaws, especially with regard to the philosophical psychology of religious faith.

The principle of conciliation as a reformulation of Agrippa's first mode

To explain what is (perhaps secretly) the Principle of Intellectual Conciliation, consider the following reasoning:

1. *X* believes that *p*.
2. *Y* believes that *q*.

¹ I already defended religious exclusivism in [Pouivet, 2013]. I am here seeking to complete my argument and to defend it against the conciliationist strategy.

3. p and q are apparently incompatible².
4. If X was in Y 's situation, it is very likely that X would believe q , and that he would think p is wrong³.
5. If Y was in X 's situation, it is very likely that Y would believe that p , and that he would think q is false.
6. It is intellectually compulsory to doubt p and q .

Such an argument asserts that if p and q are incompatible religious beliefs (or that p is a religious belief and q an anti-religious belief), then one is necessarily led to doubt about p and q . In this argument, (4) and (5) correspond to the Principle of Intellectual Conciliation. It is an argument from religious disagreement to religious scepticism for equally intelligent people, of good faith and intellectually honest. (Exactly the kind of people we are, of course).

Consequently, it is hardly surprising that the previous argument has a sceptical conclusion, since it is an application to religious belief of one of the five modes of Agrippa, as described by Sextus Empiricus in the *Outlines of Pyrrhonism* [Sextus Empiricus, 2000, p. 40–41]. Yet, these modes of Agrippa are indeed much *formulations* of scepticism than arguments in favour of scepticism.

The first mode of Agrippa, and the main one, is precisely the disagreement of opinions. It has this structure:

- (A) $S1$ believes that p .
- (B) $S2$ believes that not p .
- (C) At most, one of them is right.
- (D) The disagreement between $S1$ and $S2$ cannot be resolved.
- (E) We must suspend judgment on p .

It is the disagreement itself that is supposed to induce the suspension of judgment. Assume that (D) is disputed, that is, that the disagreement cannot be resolved. Then, to justify p or not p , it would be necessary to *give* in favour of one or the other a reason $r1$. But it can in turn be challenged, according to the same argument as the previous one. Then another reason $r2$ is needed. But the argument applied to $r1$ applies also to $r2$, and another reason $r3$ is needed. Hence, there is an infinite regression (second mode of Agrippa). The reason proposed will ultimately remain relative to the one who gives it (third mode); or it is hardly a hypothesis (fourth mode); or else it supposes other reasons which are, taken together, circular (fifth mode), because one of them, the first, serves to found others of which one is used to found the first – which takes us around and around in circles. Therefore, the disagreement, that is to say (D), subsists. Finally we should then suspend the judgment (E).

² Let us say that p and q could be one of these propositions: God exists/God does not exist; there is only one God/There are multiple gods; God is one and triune/God is absolutely one; Jesus is the Son of God/Jesus is an admirable man; Jesus died on the Cross and rose/If even Jesus died on the Cross, he never rose; The Virgin Mary has an immaculate conception/The Virgin Mary is tainted by Original sin; The Bible says the truth/Vedic texts tell the truth; the Bible does not say the truth.

³ It would be possible to contest that one could know what someone would think in a situation where he would be (in a counterfactual situation therefore). But this is to explain the reasoning of those who defend the Principle of Intellectual Conciliation, and not to accept the premises of this reasoning.

Whoever uses the logical form of Agrippa's first mode to reason about the diversity of religions knows very well what will happen: he will conclude sceptically. It is with any disagreement we come to this conclusion: it is not at all peculiar to religious disagreements, but to disagreements in general. And it makes no doubt that the initial argument about religious disagreements at the beginning of this paper is simply a reformulation of Agrippa's first mode with religious premises simply added. (4) specifies (D): it gives a reason why some disagreement about religious beliefs cannot be resolved. This reason is presented as the epistemic substitutability of the opponents. If *X*, a Christian, was in the intellectual position of *Y*, a Muslim, it is very likely that *X* would not believe that God is one and triune, and that *X* would even think that it is false. (A person's intellectual situation refers to the context of his belief). The argument is not deterministic: it does not signify that the social context of belief directly determines belief. The argument claims simply the complete epistemic substitutability of *X*, a Christian, and *Y*, a Muslim. This substitutability leads to the relativity of beliefs and it encourages the suspension of such beliefs. And this argument has an ethical meaning: the one who understands the argument cannot maintain a right to believe against other's beliefs.

It seems to me that using such a reasoning to conclude sceptically about religious beliefs is like to ask a fox to take care of the hens: if you formulate this way the problem of religious disagreement, you already know what will result. You don't conclude in favour of religious scepticism from apparently non-sceptical premises, because this way to reason makes you already a latent sceptic. How convincing is it to use a typically sceptical argument to defend a sceptical religious conclusion? And then, how to believe that religious scepticism has been promoted in such an argument otherwise than by presupposing it in the choice of such an argument form? If the disagreements were about the good taste of a Bordeaux wine, or about the choice of Prague as a vacation destination, with the same kind of sceptical argument, the conclusion would also be sceptical!

My intention now is to show that, in the case of religious beliefs⁴, resort to this sceptical argument is simply a way of disguising a *sophism* that is contained in the premises (4) and (5). This sophism is located in the Principle of Intellectual Conciliation itself.

The true nature of religious belief

In a disagreement about the truth of a proposition *p*, it is said by the conciliationists, if there is an epistemic symmetry between the protagonists, they are irrational in maintaining their belief that *p* or their belief that not *p*; or, at least, they are irrational if they do not loose their trust in the truth of *p* or not *p*; or even if they do not suspend their beliefs that *p* or not *p*. The epistemic symmetry supposes that each of the protagonists possesses the same data (evidences), and the same capacities; none of them is intellectually limited, of bad faith, debauched, malicious, dishonest, and so on. There is this way

⁴ I don't pretend to refute the first mode of Agrippa by itself but to contest its application to religious disagreements, or more precisely to contest that by itself it constitutes an argument in favour of the Principle of Conciliation.

an intellectual *parity* between them. What must be recognized in (4) is this parity: neither is better placed than the other to know if *p* is right or if *q* (not *p*) is right.

Thus, conciliationists say that it would be irrational not to be conciliatory in a religious disagreement between peers. That is to say, it would be irrational not to suspend one's belief, for example, the belief in the Trinity or, on the contrary, the belief in unitarianism. Disagreement testifies finally to the irrationality of the protagonists, and agreement in scepticism is the only way to recover rationality. Irrationality in religious disagreement manifests itself in intellectual arrogance: *S* is intellectually arrogant if he considers that his belief should have to be considered as true even by those who have no way of knowing that it is true. And the diagnosis of arrogance introduces the moral, and in fact immoral, character of the non-conciliationist attitude. If you don't suspend your belief, not only you are irrational, but you also incur intellectual blame.

According to the Principle of Intellectual Conciliation, the protagonists of a religious disagreement all have the same data (evidences), the same capacities, and as already said, none of them is intellectually limited, malicious or dishonest. When a person suspends his belief – following the moral and social requirement of the Principle of Intellectual Conciliation – he looks at this belief according to what he shares (data, abilities) with those who do not believe the same as him, or those who, on the same basis, believe something else. This self-examination is a control of his right to believe and it ends with suspension. That means that these data and abilities are absolutely independent of any beliefs. And it means also that such beliefs would not themselves be involved in these data and abilities. To believe is to assent; but assent is not included in data and abilities themselves. Assent is added to them, but in an illegitimate way as soon as an epistemic pair challenges the belief (on the same bases, that is, data and abilities).

But is it true that to believe is to assent on the basis of data (what is the belief about) and certain dispositions whose belief results? The question arises in general. But here I only want to ask it for the case of religious beliefs such, for example, as belief in the Trinity.

Can we describe things this way?

1. Epistemic peers share data and abilities, and they recognize one another as possessing them.
2. A person believes in the Trinity.
3. He meets an epistemic peer who does not believe in the Trinity.
4. He gives up his belief.

I strongly doubt this scenario, which seems to be much prepared for the philosophical classroom. (I have much more doubt about this scenario than about the Trinity!) I doubt also this scenario because to believe in the Trinity is to believe that without the Trinity one would not believe in it. Then, if I meet an epistemic peer who disagrees with me (and I know a lot of them, some of them are even good friends and persons I consider to be more clever than me⁵), I consider that it is he, my supposed epistemic peer, who has a problem, not me who must put me to doubt.

I do not deny that we can find ourselves in a situation where epistemic parity (and the epistemic substitutability that follows) justifies the respect of the Principle

⁵ Even intellectually very simple people, and I would say even idiots, believe in God and in the Trinity, and they believe legitimately! This does not mean that one must be foolish to believe in God, but that warrant of religious beliefs is not due to the intellectual effort of justification made by the believer. "Blessed are the poor in spirit, for theirs is the kingdom of heaven" (Matthew 5:3).

of Intellectual Conciliation. An example that is often found in the literature on this Principle is as follows. Two friends often go out to dinner together at the restaurant. They must calculate the tip of 20% (we obviously are in the United States!) before sharing the bill. The two friends have been doing this for years and most of the time they have agreed on how much each one has to pay. But, this time, one of them announces \$ 45 and the other says \$ 43. In this case, of course, it seems reasonable that the two suspend their beliefs about what to pay. However, why would it be the same when it comes to the belief in the Trinity? To believe that the addition is \$ 45, is to have confidence, even if it is not a complete one, in his own mental calculation from data common with the one who believes that the addition is \$ 43. But it is not at all the same in the case of belief in the Trinity!

Perhaps the conciliationist reasoning works also well for the belief that there is milk in the refrigerator: I might be led to give it up when I realize that my wife – to give an example of someone I am tempted to recognize as an incontestable epistemic peer – believe there is no milk in the refrigerator, contrary to what I thought. But belief in the Trinity does not place us in a similar scenario, simply in another domain. The triviality of the examples given in the books and articles of analytic epistemology is here an obstacle and not an aid to understand what happens in certain cases. When it comes to the Trinity, is it the way things are, and the way they must epistemologically to happen, in order for the belief in the Trinity to be epistemologically legitimate and a person have the right to believe in the Trinity? My thesis is that there are in such a situation no neutral data, common to epistemic peers, from which the belief in the Trinity derives. The reason is that no one has a belief in the Trinity as a result of certain observations and dispositions allowing him to judge whether it is appropriate or not to believe in Trinity.

Those who believe in Trinity believe in a revealed Mystery, from which they owe their being, from which they live, and toward which they strive, and not in something that they discover from data and abilities because they reason rightly and are quite clever! They think that the Trinity is the source of their belief in a one and triune God, and not that they arrived themselves to such a belief. No one believes in the Trinity *apart* from the Trinity itself.

Having faith

My argument, therefore, is that the Principle of Intellectual Conciliation, in a religious context, stands in solidarity with a complete misrepresentation of religious beliefs such as belief in the Trinity. In this misrepresentation, legitimate religious beliefs are conclusions of data and capacities that would be shared by epistemic peers, conclusions to be suspended when they disagree. One of them would perceive, while listening to the other, that he does not have the right to believe, for example in the Trinity, since the other does not believe in it, and that therefore he must stop to believe or suspend one's belief.

The Principle of Intellectual Conciliation is based on the generalization of a certain epistemic attitude presented as ideal: religious epistemic pairs debate at a symposium of analytical philosophy and examine data and abilities, and if they disagree

they suspend their beliefs (before, finally, everyone is going to dinner)!⁶ I mean that the Principle of Intellectual Conciliation seems to me to be related to a very narrow and idiosyncratic representation of doxastic life, especially in religious contexts. (I suppose it would be the same in political contexts, or in aesthetic contexts).

Why should we then reason this way? I believe in the Trinity, not him, yet we have the same data and the same abilities. So, I have to suspend my belief. Why should I not think that we have neither the same data nor the same capabilities; that we are not exactly substitutable for each other; that we are definitively not epistemic peers? We are not peers *because* I believe in the Trinity and not he. All I can conclude is that he is a Muslim, a Unitarian, or an unbeliever, and that, for my part, I am not. But in most cases, I knew it from the start. It is reasonable to conclude that the difference between us is not a secondary difference. To be Christian, Muslim, or unbeliever makes a *radical epistemic difference* – a difference that cannot be suspended at will, only in order not to create disagreement! For to be a Christian or to be a Muslim is not to have a belief to which it would be possible to give up, or possible to suspend, simply because of this disagreement between purported epistemic peers. And it is simply not possible either to renounce or suspend it while *remaining* Christian or remaining Muslim.

What I am saying means that *having faith* is not about drawing a consequence or conclusion from certain data or abilities. Faith is not an epistemic attitude – a mental state, a mode of consciousness – with multiple contents according to different religions. But faith has only *one* content. That is why it is exclusive. The one who does not have *my* faith does not have another, with another content, and on the basis of the same data and abilities than mine. The one who does not have my faith has in reality none. When we come to look at faith as a term common to different options, a Jewish faith, a Muslim faith, a Christian faith, etc., according to a pluralistic account of faith, we are actually talking about something other than faith. The one who has faith continues to believe in the Trinity, even if he meets someone who does not share his faith. He did not meet someone who has *another* faith, but someone who *does not* have faith – which is not an option, as if having faith was a possibility of the same kind as to like oysters or to prefer holidays by the sea. If the unbeliever is rational, well informed, epistemologically scrupulous, etc., nothing is changed. It is not that the believer psychologically immunizes himself against the criticism of his beliefs. It is just that having faith is not an epistemic option taken from data common with the unbeliever.

In this sense, we are quite close – as Peter van Inwagen [Inwagen, 2005, especially p. 147] suggests – to what happens when you meet a philosopher who claims that the outside world does not exist. He is competent; he can be very intelligent and have impressive arguments; he can be a quite smart philosopher, writing in the best journals. But you do not think that not believing in the existence of the outside world is an option, except in the philosophical classroom. You do not suspend your belief and you do not decide to give it up! It is not the least irrational not to do it and it is even intellectually perfectly reasonable. It is related to the nature of belief, as it is related to the nature of faith.

⁶ It is also possible that one of the presuppositions of this thesis is the possibility of *deciding to believe* (doxastic voluntarism), of which there are some reasons to doubt.

Is a doctrinal exclusivist intellectually arrogant and socially intolerant?

This criticism of the Principle of Intellectual Conciliation may be considered intellectually arrogant and also socially disturbing. What can I answer, from my non-pluralistic and even exclusivist account, on these two points?

Arrogance is a moral defect. We are indeed always tempted to use this term in order to qualify an intellectual attitude that displeases us. But the question is how it is defined. For example, the conciliationist will be tempted to define it this way. *S* is intellectually arrogant if he supposes that his own belief should be held true by anyone, even by those who have no way of knowing that this belief is true. But defined this way, arrogance simply follows from the rejection, on the basis of the Principle of intellectual Conciliation, of religious exclusivism. However, what appears for the conciliationist to be arrogance becomes on the contrary *intellectual courage* (or *strength*), and so virtuous, for the religious exclusivist. Such courage is a virtue that opposes two vices. On the one hand, intellectual cowardice, when one is always afraid of one's own beliefs, to the point of pretending to give up or suspend them as soon as they are disputed. On the other hand, intellectual recklessness, when one is indifferent to any questioning of one's beliefs. The exclusivist shows confidence in one's beliefs and the courage to do so, even when he listens to the person who contradicts him.

For one who believes that God is one and triune, and that this belief is one of the most important we can have, whoever thinks the opposite is simply wrong, and this opponent *should* believe it. Whoever does not have the religious beliefs I have is not necessarily irrational. Often, we understand very well why someone, perfectly rational and clever, does not have the beliefs he should have. For example, that he is living in a context where it is difficult to acquire or to receive these beliefs is a reason I can understand quite easily. (Even if it gives not any right to be wrong⁷.) But understanding that someone does not believe what you believe does not lead to suspend or give up your religious beliefs. And if I cannot find a reason, in this case it is for me non understandable why someone does not believe what he should have to believe.

Criticism of the Principle of Intellectual Conciliation appears to imply the "scandal of peculiarity". It would be morally scandalous to consider that a particular church possesses the true religion, to the exclusion of others. Now, what gets in the way of this scandalous peculiarity is religious pluralism, which then becomes the only acceptable thesis, or religious scepticism, favoured by the conciliationist. It is the only solution to avoid the scandal of peculiarity.

However, this alleged scandal of the peculiarity is paradoxical. On the one hand, pluralism does not escape exclusivism: "'Religious pluralism' is not the contradiction of religious exclusivism, but one more case of it" [Inwagen, 1997, p. 300] says Peter van Inwagen. Pluralism also defends the idea that a group has the truth, those who defend pluralism! On the other hand, if we talk about scandal, it is because we see in exclusivism something immoral. But exclusivism cannot be rejected for its immorality to the extent that, if what I said is correct, exclusivism is

⁷ On this point, see: [Pouivet, 2013, p. 13–17].

logically inherent in certain beliefs, especially in certain religious beliefs. Of course, some would say that all religious beliefs are immoral, by principle. But conciliationism, here disputed, is not an argument for this claim.

Generally, to believe something is to believe it is true; and therefore to think that those who believe something else or the opposite are wrong. We cannot believe that *p* and believe that *p* is not true⁸. One can certainly believe that *p* and think that it might not be true. But as long as it is believed, it is believed as true; and when one doubts a lot or thinks it is false, one does not believe it anymore. To believe in what is doubtful or doubtful or as false is not to believe, but to *accept* (which is close to simulate belief), or simply to *play* with ideas. So, if exclusivism was morally scandalous, it is every belief, or at least every religious, and also political, philosophical and even scientific belief, that would be morally scandalous (and of course religious pluralism would also be).

To consider intellectually immoral any non suspended belief – especially in the field of religious beliefs – is a confusion between, on the one hand, *doctrinal* exclusivism and, on the other hand, *religious* exclusivism and *soteriological* exclusivism. The first means that *only one religion is true*, and even more precisely that one church tells the truth; the second is the thesis that only one religion is socially acceptable, and that all others must be eliminated in a social community; the third affirms that salvation depends on the acceptance of only one religious doctrine. The rejection of the Principle of Intellectual Conciliation certainly encourages doctrinal exclusivism, but such rejection does not imply religious exclusivism and soteriological exclusivism. Now, the moral and social anxiety about exclusivism is more really about religious exclusivism and soteriological exclusivism. In fact, doctrinal exclusivism has no social consequences. You can think that only your religion is the true one, you hurt nobody! It does not follow from the fact that you are right that believers of other confessions or unbelievers must be hunted and of force converted, and you have not at all to think that they all will go to hell. (You can even have independent reasons to think that they do not risk hell more than you do!)

Conclusion

My conclusion is that it is wrong that we should suspend any religious belief that an alleged epistemic peer does not share as soon as we become aware that he does not share it. It is not true that it is rational in any case to respect the Principle of Intellectual Conciliation, and that another attitude would always be irrational and morally disgusting. This principle is sceptical in its premises and not simply in its conclusion; to apply it to religious beliefs is simply to think that such beliefs are irrational or at least quite doubtful. The Principle does not show at all that it is rational or epistemologically cautious to suspend religious beliefs but it presupposes it. In addition, the reasoning in the defence of this Principle presupposes also a very inadequate philosophical psychology of religious beliefs and faith. It even misrepresents what faith is.

⁸ “...if I do adopt a certain set of beliefs, I have to believe that I and those who agree with me are right and that the rest of the world is wrong”, says [Inwagen, 1997, p. 299].

Let's go back finally to the "political" problem. How can religions coexist in the same society if each of them is doctrinally exclusivist? The question arises, but that is an entirely different question than the one of intellectual ethics, whether we have *the intellectual right* to be exclusivist in matters of religious faith. It is a question of legal (not epistemic) law, and also, I agree, it is a moral question. How do people who do not share some fundamental beliefs, and even disagree strongly about them, can live together in a single political society? Like everyone else, I realize that often cohabitation between those who do not have the same religion is not easy at all – and historically it has never been easy. And this, even if nothing in doctrinal exclusivism implies religious exclusivism, nor coercive measures against minority religions. I have no solution to propose, but I don't see why the claim that doctrinal exclusivism is irrational would help to resolve the problem that religious exclusivism create for a common social life between believers of different religions. To pretend to solve this problem by saying that believers are wrong to believe what they believe, simply because they do not agree with each other, and should therefore give it up, seems absurd to me. The true question is rather to know how people who disagree, and have no epistemological reason and no moral obligation to stop to disagree, can live together. But, my intention was more limited than to resolve this question: I wanted only to show that it is desperate to claim that the solution to the difficult problem of a common life between people who disagree lies in the Principle of Intellectual Conciliation, in the suspension of belief or the renunciation by believers to their beliefs, if it is anyway possible.

References

- Inwagen, P. van. "Is God an Unnecessary Hypothesis?", in: *God and the Ethics of Belief*. Ed. by A. Dole & A. Chignell. Cambridge: Cambridge University Press. 2005.
- Inwagen, P. van. A Reply to Professor Hick, *Faith and Philosophy*. 1997, vol. 14, no. 3.
- Pouivet, R. *Épistémologie des croyances religieuses*. Paris: Éditions du Cerf. 2013.
- Sextus Empiricus. *Outlines of Scepticism*. Ed. by J. Annas & J. Barnes. Cambridge: Cambridge University Press. 2000.

Janusz Salamon

How Agatheistic Account of Doxastic Pluralism Avoids the Shortcomings of Hickian Pluralism

Janusz Salamon – dr. Faculty of Social Sciences, Charles University. Czech Republic, 116 36, Prague 1, Ovocný trh 5; e-mail: janusz.salamon@gmail.com

The paper outlines an original solution to the problem of ‘doxastic pluralism’ understood as irreducible pluralism of beliefs (*doxa*) in the areas where knowledge (*episteme*) is in principle unavailable. The problem is explored on the example of religious doxastic pluralism, with implications for all types of ‘agathological beliefs’ (beliefs about the good: *to agathon* in Greek), which – as value-laden beliefs – do not lend themselves to verification or falsification by scientific methods. The ‘agatheistic account of doxastic pluralism’ is presented as superior to John Hick’s conceptualisation of doxastic pluralism. The Hickian pluralism is wedded to the Kantian critique of metaphysics and his epistemology of transcendental idealism and while it proclaims that different religious beliefs are ‘diverse responses to the Transcendent’ or to ‘the Real’, it is arguably unable to show how various assertions about the Real can be justified and thus how doxastic commitment of belief-holders can be explained. Agatheism conceives of the object of religious commitment as the highest good and links both the metaphysical and epistemic aspects of religious doxastic practices with the activity of ‘agathological imagination’, conceiving various religious beliefs as grounded in human conceptualisations of the highest good towards which human agathological consciousness is directed of no choice of our own (that is a phenomenologically given fact).

Keywords: doxastic pluralism, agathological beliefs, agatheism, agatheistic interpretation of religion, John Hick

Citation: Salamon J. “How Agatheistic Account of Doxastic Pluralism. Avoids the Shortcomings of Hickian Pluralism”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2019, Vol. 3, No. 2, pp. 97–115.

I. Introduction: The problem of doxastic pluralism

The current paper concerns a problem of doxastic pluralism understood here as the diversity of beliefs – paradigmatically axiological beliefs – that of their very nature cannot be considered species of knowledge (what Plato would call *episteme*) and therefore might better be considered species of opinion or conviction (*doxa*) that may be deeply held, but which in principle cannot be verified or justified in a manner analogical to propositions about the natural world that are tested, verified or justified using scientific methods.

The problem of doxastic pluralism underlies the question of the epistemic status of claims made in every political, ethical, aesthetic and – as I will argue – religious debate. The diversity of ethical, political, aesthetic and religious beliefs appears to be of altogether different kind than pluralism of scientific hypotheses and theories, because even though plurality and diversity of competing hypotheses and theories in science seems not to go away with the progress of science, there are no agreed standards of settling the disputes in ethics, politics, aesthetics and religion comparable with the standards employed in science. However, ethical, political, aesthetic and religious beliefs are not trivial matter – at least the impact of such beliefs on the well-being and the survival of humanity on this Planet is arguably no lesser to the claims put forward and defended by scientists. So the challenge to make sense of the doxastic pluralism and to conceptualise in some non-confrontational manner the plurality of ethical, political, aesthetic and religious beliefs is of no minor importance. Pointing to one such possible conceptualisation which might be considered plausible is the goal of this paper.

Keeping in mind the inconclusive character of the mainstream epistemological theories of knowledge about facts of the matter about the natural world (what *is* the case), I suggest that knowledge in any strong sense of the term is in principle not available in the realm of beliefs about values (what *ought* to be the case, because it is good or right or beautiful or otherwise desirable) to the degree to which such beliefs depend on the irreducibly subjective (first person) recognition of ‘the good’ (*to agathon* in Greek) that is referred to or pointed to explicitly or implicitly in the relevant beliefs. For this reason I call all such beliefs – that is ethical, political, aesthetic and also religious beliefs – agathological beliefs and I argue that they are irreducibly plural, which gives rise to the problem of doxastic pluralism (and the underlying ‘agathological pluralism’) which has to be addressed to make any debate between holders of the opposing or just diverse beliefs in these areas rational, reasonable or just meaningful (not devoid of meaning). I also suggest that the typically intersubjective (that is social, rather than solipsistic) nature of such ‘agathological beliefs’ (what is believed in virtue of strong conviction by various individuals belonging to certain doxastic communities) does not turn them into objective ‘third person beliefs’ (what is known to a community of practitioners of science using methods that yield public confirmation of claims made about facts of the matter about the natural world).

In what follows I will contrast two possible ways of approaching the challenge of doxastic pluralism on the example of religious beliefs, but hoping to bring out implications for other types of agathological beliefs, including ethical, political and

aesthetic beliefs. There are two reasons why exploring the challenge of doxastic pluralism on the example of religious beliefs seems to me sensible. The first reason is that it so happens that for variety of reasons the problem of doxastic pluralism has been widely discussed by philosophers of religion (and none of them was more influential than John Hick whom I take to the task in this paper). The second reason is that in the case of religious beliefs it is more immediately obvious that agathological beliefs tend to be related to what I would call 'metaphysical beliefs', that is beliefs about the *ultimate* nature of reality that are also in principle beyond the grasp of the methodology employed by modern science, therefore cannot be verified or falsified in a way required for knowledge in any strong sense of the term. It is my contention that all agathological beliefs – including ethical, political and aesthetic beliefs – are also always explicitly and implicitly related to the relevant metaphysical beliefs (beliefs about the ultimate human good in the case ethics, fundamental beliefs about the human nature in the case of politics, beliefs about the nature 'the beautiful' in the case of aesthetics), however, in the case of religious beliefs the interrelation between the axiological/agathological dimension of the belief structure (beliefs about 'what *ought* to be the case') and the metaphysical dimension of the belief structure (beliefs about 'what *is* the ultimate nature of the reality in question') is most apparent.

It is perhaps the most controversial claim I wish to put forward in this paper, that all metaphysical beliefs of *this* kind (so perhaps not necessarily all claims made by contemporary philosophers working in the field of metaphysics and discussing questions such as the nature of causality) are ultimately reducible to agathological beliefs. In other words, I suggest that the relation between the axiological/agathological beliefs and the related metaphysical beliefs is not what it appears: it is not the case that the 'ought' beliefs are based on the 'is' beliefs, but on the contrary, the metaphysical beliefs have agathological justification. And the easiest way to explain this hypothesis I put forward is by attending to religious beliefs. To put it briefly, I suggest that the beliefs about the nature of God, the Absolute or the ultimate reality are motivated and explicitly or implicitly justified on the agathological ground: it is believed that God *is* x (e.g., perfectly good and perfectly knowledgeable), because it is believed that God *ought* to be x (and this is believed on the agathological grounds: because it is *better* to be x, than non-x). And what grounds these agathological beliefs themselves? I suggest agathological beliefs have no metaphysical grounding. Agathological beliefs are products of 'agathological imagination' and of the reflection on the deliverances of agathological imagination. So what is 'agathological imagination'? It is this dimension of the faculty of practical reason which is intentionally directed – of no choice of ours – towards the ultimate human good and guides our mental activity leading to value judgments by imagining and comparing agathological alternatives as more or less optimal, relative to our sense of the good. Since our directedness towards the good appears to be the fundamental phenomenologically given 'fact' about our axiological consciousness, it requires postulation of a *telos* without which the irreducibly teleological character of our axiological consciousness would be unexplainable making impossible analysis of human agency by reference to agents' reasons. The ultimate good is thus postulated as a transcendental condition of our axiological consciousness. Thus

the belief in the reality of the ultimate good and the beliefs about the specific nature of the ultimate good (to the extent it is at all clearly specified in a particular belief system) is agathologically motivated and agathologically justified or agathologically true (so that I will talk about 'agathological justification' and 'agathological verification': a belief is considered 'true', because of the goodness of the state of affairs the belief implies). Perhaps the most overarching epistemic concept that would capture the distinctiveness of the doxastic practices in the realm of ethics, politics, aesthetic and religion would 'agathological rationality' that will be distinct from and irreducible to scientific rationality that guides human reason in the enterprise of discovering the facts of the matter about the natural world.

II. Agatheistic conceptualisation of doxastic pluralism¹

In what follows, I will outline briefly my preferred 'solution' to the problem of doxastic pluralism on the example of religious doxastic pluralism (with implications for all other types of agathological beliefs), but my more concerted effort will be directed at pointing to deficiencies of John Hick's conceptualisation of doxastic pluralism, worked out in detail in his classic *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, as arguably one of the most plausible alternatives to my own proposal.

As already hinted above, my own 'interpretation of religion' is an agathological interpretation of religion and I call religion so interpreted: agatheism. Agatheism identifies God, the Absolute or the ultimate reality (*theós* or *to theion* in Greek) with the ultimate good (*to agathon* in Greek) as the ultimate end of all human pursuits and posits that maximal realisation of human potentialities for good (*agatheia* – conceptualised as an agathological equivalent of the Aristotelian *eudaimonia*) is possible only in proper alignment with the ultimate reality so conceived (*Agatheos*).

Agatheism posits that religious worldviews result from the fundamental choice of an option to make sense of our axiological consciousness by conceiving the ultimate human good in religious rather than in naturalistic terms. Since it is agathological imagination that plays the decisive role in choosing among the fundamental agathological options and agathological imagination is a dimension of practical reason, it will not be possible to establish by way of theoretical argument which option is rationally superior, yet taking a stance may be a psychological necessity, as well as a condition of living an 'examined life', therefore opting for a religious conceptualisation of the ultimate human good that identifies the ultimate good towards which our axiological consciousness is directed with the ultimate reality religiously conceived, may be as good a choice as any.

An important implication of such axiological construal of the grounds of religious belief is that the domain of religious thinking and religious practice is no longer seen as *sui generis*, but (*pace* Kierkegaard) is an extension of agathological thinking in the ethical realm (and perhaps also in the realm of aesthetics *kalokagato-*

¹ Earlier formulations of agatheism as an agathological interpretation of religion are contained in: [Salamon, 2015], as well as in: [Salamon, 2017b].

logically conceived). Therefore religious believers do not engage in an activity that is entirely foreign to the non-believers, but rather are devoted in a different way to the same central human task of exploration into the realm of the human good that takes places in connection with every human activity aimed at conceptualisation and realisation of some human (or non-human) good.

Like the Hickian interpretation of religion, agatheism is centrally a *pluralistic* interpretation of religion, since it theorises that the fundamental agatheistic belief is presupposed by all or nearly all post-axial religious traditions and explains the fact of religious diversity (i.e., plurality of internally diverse and constantly evolving religious traditions) by reference to unavoidably plural, diverse and revisable deliverances of agathological imagination as its source. When exercised in the realm of religion, agathological imagination guided by the fundamental agatheistic belief identifying the Absolute with the ultimate good, searches for the optimal conceptualisation of the nature of the Absolute and its relation to the human world, attempting to approximate the human view of the matter to the 'God's eye view'. While individual believers exercise agathological imagination when assenting to particular religious truth-claims and aligning themselves in an existential manner to the Absolute as the ultimate good, typically religious beliefs systems are produced of the exercise of agathological imagination over long periods of time in the context of religious traditions as traditions of interpretation by many individuals, especially prominent representatives of the tradition. Thus diverse religious belief systems may be conceived as a range of 'agathological landscapes' – conceived throughout human history by geniuses of agathological imagination, such as founders of new religious traditions, saints, mystics and great religious thinkers – which agathological imagination of 'ordinary' believers takes as a reliable source of inspiration and the point of departure in their own religious search and spiritual journey.

Agatheistic account of religion takes seriously the practical orientation that religious believers typically exhibit and it sees religious belief systems as never divorced from religious practice understood as *living out* the proper alignment with the ultimate reality as the ultimate good. While various religious belief systems do contain visions of what their adherents consider to be the optimal ways of conceiving the Absolute as the ultimate good *simpliciter*, the beliefs about the Absolute and their eventual veridicality are important for religious believers not for purely cognitive reasons, but because they entail optimal ways of conceiving *human potentialities for good* vis-à-vis the ultimate reality as the ultimate good *for us* towards which their existence is directed. So whatever the religious rhetoric may be, it is more plausible to think that human beings hold religious belief and follow religious practices not because – to put it in theistic terms – God needs them to worship him, but because they sense they need God to achieve their own fulfillment by realising their own creaturely potentialities for good. For this reason religious believers (with the exception of theologians and perhaps also religious leaders who may see religious doctrines as defining the borders of their communities and thus the limits of their power) tend to concern themselves with religious *orthopraxis* more than with religious orthodoxy and associate being an exemplary believer not so much with just 'believing in something' (holding certain beliefs), but with 'doing something', 'adopting certain attitude towards God' ('believing God' vs. 'believing in God'),

also 'undergoing something' (undergoing spiritual transformation or moral conversion) and 'hoping for something'. To be able to do all that believers have to hold some particular religious beliefs, including beliefs about the nature of the Absolute and its relation to the human world, but it is the more practical dimensions of the religious attitude that tend to occupy the attention of adherents of religious traditions, because it is they – rather than solely an intellectual assent to some set of religious doctrines – that appear to be relevant to the achievement of the religious *telos*, which is not different from the human *telos*, namely realisation of the ultimate human good. Among such 'practical' aspects of religious belief – all expressing the proper alignment with the Absolute as the ultimate good – are (a) its soteriological/eschatological perspective presupposing some formulation of the nature of the human predicament and of "what can I hope", to use Kant's phrase; (b) its metanoetic/transformational function presupposing some paradigm of spirituality; and (c) its relational/inter-subjective character associated with religious attitude of devotion and love, usually manifested also in solidaristic attitudes towards other members of one's religious community.

Perhaps the most central of them all is spiritual development or *metanoetic transformation*. The Greek noun '*metanoia*' – signifying a change of mind – in the biblical vocabulary acquires more specific meaning of 'conversion' as turning towards God, so in the context of agatheism metanoetic transformation is synonymous with agathological transformation as adoption of the fundamental orientation towards the good. John Hick identified it as *the* one aspect of religious belief that is universal across all religious traditions and defined it as 'transformation from self-centredness to other-centredness'. The universality of the metanoetic dimension of religious belief is crucial for the possibility of a *pluralistic* interpretation of religion and at this junction agatheism does not depart from the age-old intuitions expressed poetically by the Sufi mystic Rumi in the saying that "the lamps are many, but the Light is one", which also John Hick turned into the central insight of his religious pluralism. To the extent a rational hope may be entertained that a given religious tradition constitutes a reliable path to the achievement of human fulfillment in accordance with the vision of the ultimate human good conceived in that tradition, it is rational to be committed to the belief system and religious practice of that tradition despite the fact that there are many such paths defined by different religious belief systems, which gives rise to a legitimate suspicion that it is unlikely that only one of them – and therefore unlikely than *any* of them – express fully and infallibly the truth of the nature of the Absolute. There is no good reason to think that cognitively and morally limited creatures as human beings are could not reach the ultimate destination of their journey while having only limited and therefore fallible and revisable insight into the nature of the ultimate good as the end of the journey. One piece of equipment on such journey appears to be absolutely necessary: the agatheistic belief, or better the agatheistic faith that our human unquenchable thirst for the good which manifests itself in the good-directedness of our axiological consciousness that shapes our entire attitude towards reality does not misleads us, but rather leads us towards the fulfillment of the promise it carries.

With such a turn of mind an agatheist – whether a Christian or Jewish or Hindu agatheist – will not be troubled by religious diversity, since his agathological imagi-

nation, serving as a kind of agathological conscience, will assure him – in a manner reminiscent of Socrates’ *daimon* – that one cannot go wrong going in the direction of the good, following the path that leads towards the horizon of the ultimate good. An agatheist will treat the stories about the nature of the ultimate good told by the fellow pilgrims as necessarily only verisimilitudinous, but capable of serving as reliable directions on the path towards the ultimate goal, if they pass the test of agathological verification. Since in the realm of values the nature of the subject matter confines us to the first-person perspective and admits no possibility of an objectively verifiable and therefore conclusive evidence being available, an agatheist will be satisfied a kind of moral certainty, or – better to say – *agathological certainty*. Agathological certainty as a state of mind has a certain phenomenal quality which is a source of subjective reassurance, and can be captured by the adjective ‘agatonic’, created by conjunction of ‘*agathon*’ and ‘the tonic’ – a musical term referring to the central tone of a scale that is perceived subjectively by a listener as the point of ‘departure’ and ‘arrival’ of a musical narrative, and thus as a kind of *telos* and the point of psychological *rest*. Thus the word ‘agatonic’, metaphorising the musical ‘tonic’, takes on a meaning of ‘rest of the mind in the good’, or ‘rest of the mind in the confidence of reaching the good, realising the good, or being directed towards the good’. This agatonic sense of ‘the rest of the mind in the good’ that accompanies our mental states of certainty in the sphere of moral and agathological beliefs is analogical to the sense of ‘rest of the mind in truth’, which accompanies our states of certainty in the realm of beliefs about existentially irrelevant facts of the matter, but unlike in the case of certainty about factual beliefs, certainty about moral and agathological beliefs carries with it a sense of fulfilled obligation and hence a peculiar kind of satisfaction that we associate with the state of happiness.

Since it is obvious that that such state of subjective certainty accompanies religious attitude of the adherents of diverse religious traditions, his agathological conscience will warn an agatheist against his inclination to see himself in a cognitively and soteriologically privileged position vis-à-vis adherents of other religious traditions and will present to him as agathologically unacceptable exclusivist theories of religious diversity as postulating serious limitation of the chances of actualisation of the potentialities for good of the majority of human beings, while a more generous interpretation of the facts about religious diversity – envisaging the possibility of realisation of much greater human good than if religious exclusivism would be true – is available.

As I argued elsewhere [Salamon, 2013; 2017a], a *theist* – who usually more often than a non-theist finds religious pluralism disturbing – can accept a pluralistic interpretation of religious diversity consistent with agatheism without losing epistemic confidence in the foundations of his *theistic* worldview, spiritual practice or moral commitments by adopting a strategy akin to the strategy of ‘sceptical theism’. According to such ‘sceptical pluralism’ we should be sceptical of our ability to discern the full truth about the possibilities ways God leads various individuals to the ultimate fulfilment of their creaturely potential. In particular, a sceptical pluralist of the kind I envisage will argue that we should be sceptical that our epistemic confidence in our understanding of God’s purposes with respect to us individually and our co-religionists somehow limits God in achieving the purpose of leading other

people – especially religious aliens – to the maximal fulfilment of their human (God-given) potential in ways that are beyond our intellectual grasp. Moreover, a sceptical pluralist will propose that we should grant that our inability to think of a good reason for allowing religious diversity to persist and indeed to flourish is indicative of whether or not God might have a good reason for allowing it. If there is a God, he knows much more than we do about the relevant facts regarding the diversity of religious beliefs and practices and regarding their soteriological, spiritual or moral efficacy in allowing various individuals to fulfil their human potential, and thus it would not be surprising at all if God has reasons for allowing religious diversity to persist and flourish that we cannot fathom.

III. Hickian conceptualisation of doxastic pluralism²

Traditionally theistic thinkers faced with the fact of religious plurality have assumed that the central truth-claims only one – namely their own – religion can be true and hence the truth-claims of other religions can be refuted by way of argument. This position is described in our times as ‘exclusivist’. John Hick’s name has become synonymous with a radically different approach to the whole issue. Hick argues that all religious traditions make contact with the same Ultimate Reality (‘the Real’), each encountering it through a variety of culturally shaped forms of thought and experience, but all offering equally effective paths to ‘salvation/liberation’. Hick’s pluralistic hypothesis, although very popular in some quarters, appears to many Christian and non-Christian thinkers as highly controversial.

John Hick did not begin his Christian life as a pluralist but as an Evangelical fundamentalist firmly committed to the truth-claims of traditional Christian belief³. In *God Has Many Names* Hick, an ordained minister of the United Reformed Church, writes: *I have from almost as early as I can remember had a rather strong sense of the reality of God as the personal and loving Lord of the universe* [Hick, 1980, p. 2]. Paradoxically it was this traditional Christian conviction which prompted subsequent change of his theological views. At a certain point Hick found Christian exclusivism (which he calls ‘absolutism’), as expressed in the patristic phrase *extra ecclesiam nulla salus*, contradicting the most fundamental Christian beliefs about the infinite goodness of God and about God’s plan of universal salvation. For Hick, the logical consequence of Christian absolutism was that most of the world is condemned, and that he found *morally* unacceptable. The weight of this moral contradiction has driven him to explore other ways of understanding the human religious situation and to develop his pluralistic hypothesis.

Hick’s first step towards the formulation of his hypothesis was his acceptance of the principle of the cultural relativity of religious truth-claims which maintains that one’s religious presuppositions are primarily set according to the cultural context of one’s birth. Attending services in synagogues, mosques and Hindu temples Hick came to the conclusion that *essentially the same kind of*

² An earlier version of my criticism of Hickian pluralism has been published in: [Salamon, 2003].

³ Hick describes his spiritual pilgrimage in some detail in the introduction to [Hick, 1980].

thing is taking place in them as in a Christian church – namely, human beings opening their minds to a higher divine Reality, known as personal and good and as demanding righteousness and love between man and man [Hick, 1980, p. 5]. Hick presumes that if one was brought up in a Christian environment one is likely to grow up with the conviction that any salvation is found in Jesus Christ. If one was born in South India one will probably understand salvation in terms of being released from *moksha*. Again if one was born in Buddhist Tibet one will grow up with the religious desire to obtain *bodhi*. For Hick, to assume that one has the privilege of knowing the full religious truth only by virtue of being born into Christian family is both immoral and irrational [Hick, 1993b, p. 77ff]. Instead he thinks that the only viable option for a rational individual is to accept that *the great post-axial faiths constitute different ways of experiencing, conceiving and living in relation to an ultimate divine Reality which transcends all our varied visions of it* [Hick, 1989, p. 235–236].

At the heart of Hick's pluralistic hypothesis lies his assertion that the Ultimate Reality constitutes the ground for all religious experience and religious language. He rejects naturalism which asserts that nature is all that exists and therefore all religious beliefs are delusive. Moreover, he explicitly refutes a close cousin of naturalism, religious non-realism, i.e. a claim that although religious beliefs may be subjectively important, useful, and in certain sense 'true', they do not denote objects which exist independently of believer's perception [Hick, 1993a]. In *An Interpretation of Religion* Hick makes it clear that he believes that the objects of religious belief, with a number of qualifications, do exist independently of one's perception [Hick, 1989, p. 190–209]. It is important to bear this in mind because in the second section of this paper I will attempt to show that it is difficult for Hick to hold this realist position while maintaining his pluralistic hypothesis.

One of the ideas which underlies Hick's theory is a shift from orthodoxy to *orthopraxis*. Denying the crucial importance of orthodoxy Hick challenges the very basis of Christian exclusivism that is the need for a response to a specific message in order to be saved. He is convinced that salvation is always achieved as far as one is in *proper soteriological alignment with the Real*, and every religion is a true religion insofar as it enables a person to establish such an alignment [Ibid., p. 374]. Thus religions could be seen as culturally determined sets of values for soul-making and points of contact with the Real. There is no need to assume, Hick would say, that only one religion is an effective mean of salvation, and therefore no need to aim at converting those who do not share our religious conviction. This is not to say that there is no place or need for an interaction between different religious tradition. On the contrary, Hick thinks that having the same ultimate goal (i.e. salvation/liberation) adherents of different religious traditions can enrich each other by sharing their experience which comes from their own *orthopraxis*.

Thus beginning with the assumptions which are undeniably Christian (the God of love wants none to perish but all to be saved) Hick arrives at a point where he refutes traditional understanding of Christianity revolving around Christ as the only Saviour. Instead he embraces a view that every religion, including Christianity, revolves around God, while the yardstick of authenticity and effectiveness of any religion is its soteriological alignment with the Real.

These basic ideas had constituted a foundation of Hick's religious pluralism for more than a quarter of a century. However, comparing *God and the Universe of Faiths* (1973) with *An Interpretation of Religion* (1989) one can observe an important development in the author's understanding of the essence of religion. While in the previous book Hick sees different religions as culturally determined means of establishing the right relationship with the Ultimate Reality, in the latter he speaks about different religions as culturally determined responses to the Real. In other words, the author explains somewhat differently the source and nature of religious diversity. This shift is very important as in the final analysis it appears to be a shift towards theological anti-realism, and makes Hick's hypothesis more vulnerable, as I will attempt to show in the second section of this paper.

In *An Interpretation of Religion* where the fullest development of Hick's views can be found, the author gives an epistemological foundation to his version of religious pluralism by borrowing and revising Kant's concepts of *noumenal* and *phenomenal*, as well as Wittgenstein's category of 'seeing-as'. In this book Hick presents a comprehensive theory that attempts to explain all religious phenomena in such a way as to give a convincing account of religious diversity. Accepting Kant's claim that one can have no pure experience of the *noumenal* (i.e. the world in itself), and therefore our experience of the world is always to some degree a creation of our mind, Hick draws a conclusion that all experience, including religious experience, is 'experiencing-as' (a category which Hick owes partly to Wittgenstein but employs in different context). This allows Hick to say that as each person's religious experience being an ultimate source of religion is specific to himself, then one's religion is specific to oneself as regards the truth-claims inherent within it.

Acceptance of Kantianism as the epistemological basis for his pluralistic hypothesis allows Hick to alleviate some dilemmas which its initial formulation was prompting. For example, now he can explain how one and the same Real can be experienced as a personal deity in a theistic context (e.g. Yahweh or Allah), and as a non-personal reality in some other traditions (e.g. Brahman), and yet be the same Reality which a believer encounters in soteriological relationship. In the light of Kant's distinction Hick distinguishes between *the Real an sich* (i.e. in itself; as it actually exists) and *the Real as variously experienced-and-thought by different human communities* [Ibid., p. 236]. Thus the Real-as-experienced becomes a neutral identifier which allows very different definitions depending on one's perception of the Real *an sich*. For Hick, the main reason why different religious traditions have different or even conflicting conceptions of the Real is that none has direct access to it. Rather, all perception of the Real is mediated through a religious tradition which acts as a conceptual lens. This conceptual lens shapes perception of the Real, and it can be said that *each concrete historical divine personality – Jahweh, the heavenly Father, the Qur'anic Allah – is a joint product of the universal divine presence and a particular historically formed mode of constructive religious imagination* [Hick, 1993b, p. 159]. In short, Hick holds that religious beliefs are partially formed by experience of the Real and partially by the believer's imagination.

Taking these theoretical innovations into account one can sum up Hick's pluralistic hypothesis as claiming the following: (1) There is one divine reality, the Real, which is the ultimate source of all religious experience. (2) The Real transcends all

descriptions – both negative and positive. (3) No religious tradition has direct perception of the Real. (4) Each religious tradition represents an authentic way in which the Real is conceived and experienced. Different religions *constitute different conceptions and perceptions of, and responses to, the Real from within the different cultural ways of being human* [Hick, 1989, p. 375–376]. More importantly, within each of them the transformation of human existence from self-centredness to Reality-centredness can take place. This ‘transformation’ is synonymous with ‘salvation/liberation’ which for Hick constitutes the ultimate goal of every religion (an assumption which is highly disputable, as I will show in the second section of this paper).

In the light of this new formulation of Hick’s pluralistic hypothesis it is still the cultural context which is the ultimate source of religious diversity, as the different ways of experiencing the Real (e.g. as personal or non-personal) depend on ‘variant ways of being human’. Hick thinks that Muslims, Christians or Jews experience the Real as a personal One because they were brought up in the ‘mode of I-Thou encounter’, while Buddhists experience the Real as non-personal because of their ‘non-personal awareness’. What ultimately Hick wants to assert here is that different expressions of religious awareness do not contradict each other. This is Hick’s bottom line and he seems to be prepared to change some of his earlier views only to show that any such contradictions are apparent or superficial. Also acceptance of Kantianism as an epistemological basis of the pluralistic hypothesis appears to be useful in this respect. It allows Hick to assert that ultimately there can be no conflict between religions as far as their truth-claims about the nature of the Real *an sich* are concerned, because there is no possibility for an absolute truth-claim, as the Real is ineffable and unable to be understood or expressed [Hick, 1985, p. 88–95]. Hick does not deny that there is some correspondence between the Real *an sich* and the Real-as-experienced but it is hard to see what sort of correspondence it is. Moreover, one could ask on what ground Hick asserts that there exists any correspondence between a believer’s experience and the Real *an sich*.

In the final analysis what we are left with is the claim that religions are not there to teach us ‘truths’ about the Real but to evoke in us a proper soteriological response to the Real. They do it using mythical language. (Hick defines a myth as *a story or statement which is not literally true but which tends to evoke an appropriate dispositional attitude to its subject-matter. Thus the truth of a myth is a practical truthfulness: a true myth is one which rightly guides us to a reality about which we cannot speak in non-mythological terms* [Hick, 1989, p. 248]). The only ‘truthfulness’ of each religion is shown by its soteriological effectiveness, and there is no reason to suppose that many and very different religions can be ‘true’.

One senses that there are at least two tacit assumptions here. Firstly, that there is a consensus about the meaning of ‘salvation/liberation’. Secondly, that salvation, as conceived by Hick, is really what each world religion is all about. Hick thinks that the best way of finding out the concept of salvation assumed in each religion is an empirical one. He proposes to look at the spiritual fruits every major religion produces and arrives at a conclusion that different conceptions of salvation are specifications of what, in a generic formula, is the transformation of human existence from self-centredness to non-egocentrism. In other words, religion is effective (and ‘true’) if it is productive of love/compassion. As there is no empirical evidence

showing that any of the world religions has shown itself to be more productive in this respect, Hick concludes that each of the world religions is equally 'true' [Hick, 1989, p. 172].

IV. The shortcomings of Hickian conceptualisation of doxastic pluralism

There is no doubt that Hick's hypothesis has strong intuitive appeal. He presented his pluralistic hypothesis as something required if we are to hold in tension the idea of a God of love and the need for salvation. It can be said that Hick put into philosophical language what many people seem to believe, namely that all major religions lead to the same destination. However, the question we are facing in this paper is not whether this popular intuition is true or false, but whether Hick's *formulation* of religious pluralism is plausible. Possible weaknesses of alternative hypotheses which provide a framework by which one can claim that any religion which positively transforms lives of its adherents is valid, does not constitute an argument for holding Hick's position if it can be demonstrated that it is implausible⁴. In addition, not everybody will be ready to accept as easily as Hick does that exclusivism is rationally unacceptable⁵. There are a number of points of criticism I would like to make. I will begin with the more important ones.

The central claim Hick is making is that beliefs of adherents of religions as different as Christianity, Islam, Buddhism, or Hinduism are not contradictory, and therefore all religions can be considered as authentic manifestations of the same Ultimate Reality. Yet, it seems obvious for most believers and non-believers that different religious traditions hold irreconcilable beliefs on many important points. Does Hick adequately address the problem of conflicting truth-claims?

Hick does not deny that various religious traditions disagree about fundamental issues. Moreover, he is aware that this situation *pose an obvious problem for the pluralistic hypothesis* [Hick, 1989, p. 362]. Yet he thinks he is able to show that conflicting truth-claims do not falsify his theory because as far as essential religious beliefs are concerned he can not see contradiction between them. Among such essential beliefs Hick finds first of all 'trans-historical truth claims', and 'differing conceptions of the Real' [Ibid., p. 23ff]. Trans-historical truth claims have to do with questions to which there is in principle a true answer, but (according to Hick) one which cannot be established by historical or other empirical evidence. Conflicting truth-claims about the nature of the universe (eternal or temporal?, created or not?) and the fate of humans at death (one life or many?) belong to this category. In the second category there is the even more fundamental religious question of the nature of the Real (a personal God or a non-personal Reality?).

⁴ Karl Rahner's inclusivism could be considered as the middle of the road position. He maintains that Christianity is the true religion. At the same time he is confident that other religions, too, can be lawful because God, desiring that all be saved, gives people his grace through these religions. Adherents of these religions must be regarded as 'anonymous Christians' until the Gospel brings them to an explicit knowledge of God's self-revelation in Jesus [Rahner, 1996].

⁵ Exclusivism has such prominent adherents as Alvin Plantinga [Plantinga, 1995].

As far as the nature of the universe is concerned, Hick reasons that as current scientific cosmologies are compatible with either perspective, therefore belief that the universe is eternal (associated more often with non-theistic religions) and traditionally theistic belief that it is created by God (and therefore temporal) are not contradictory. When faced with the fact that Eastern traditions emphasize numerous reincarnations or rebirths following death while adherents of Western theistic religions tend to believe that each person lives one life followed by a judgement to determine an eternal fate, Hick gives two answers which are supposed to show that this does not falsify his pluralistic hypothesis. On the one hand, he proposes that both these beliefs may better be understood mythologically (i.e. not literally true but evoking the proper soteriological response to the Real), and then both claims may be 'true' at the same time. On the other hand, Hick notices that it is conceivable that some people are reincarnated while others are not. That would mean that both religions are partly right and partly wrong but there is no contradiction between them which would endanger Hick's position. On top of these arguments Hick's makes the more important and highly problematic statement that the resolution of the dispute about such issues as the nature of the universe and the fate of humans at death is unimportant in the final analysis as it *cannot significantly help or hinder the transformation of human existence from self-centredness to Reality-centredness* [Ibid., p. 26–27]. One is tempted to think that Hick tries to suggest that because the differing trans-historical truth-claims are not soteriologically vital therefore even if there were contradictions between them it would not be a serious blow for his hypothesis as it operates, as it were, on the deeper level. In addition he seems to be ready to resort to a mythological interpretation of all trans-historical truth-claims which will challenge his pluralistic hypothesis.

He applies a similar procedure when it comes to explaining how it is possible that adherents of Eastern and Western traditions have such different views about the nature of the Real (a personal God *versus* a non-personal Reality) and yet, as Hick's hypothesis says, they all refer to *authentic manifestations of the Real* [Ibid., p. 14]. Answering the critical question about the relationship between the Real in itself and the varying conceptions of the Real held by the followers of various traditions Hick writes: *This relationship between the ultimate noumenon and its multiple phenomenal appearances, or between the limitless transcendent reality and our many partial human images of it, makes possible mythological speech about the Real. [...] a true myth is one which rightly guides us to a reality about which we cannot speak in non-mythological terms* [Ibid., p. 16]. It appears then that for Hick speech about the Real is always mythological in nature. If so then again he will be inclined to argue that even if beliefs about the Real vary to such extent that sometimes they appear to be contradictory, they may well all be true because they evoke the appropriate soteriological response to the Real.

It seems that every step of Hick's argumentation is open to criticism and that ultimately he fails to resolve the problem of conflicting truth-claims which he himself recognizes as a serious challenge to his pluralistic hypothesis. First of all, Hick seems to assume that because such disputes as that about the nature of the universe, or the fate of humans at death, or the nature of the Real can not be settled historically or empirically, therefore conflicting beliefs about those issues do not pose

a problem for his pluralistic hypothesis [Hick, 1989, p. 365]. This approach is totally unconvincing, as the fact that one can not fully determine which belief is correct does not soften the contradiction [Adler, 1990, p. 19–20]. How can religious beliefs of a polytheist be reconciled with beliefs of a theist? It is theoretically possible that they both are wrong (if there aren't any gods or God), but how can they both be correct? It may be true (though it is not obvious) that the opposing truth-claims in question cannot be adjudicated, but this does not allow one to conclude that all those claims are true.

However, it has to be noted that the problem of conflicting truth-claims becomes less of a challenge for a religious pluralist if he understands religious beliefs in the anti-realist way. There can be no doubt that the overwhelming majority of adherents of the world religions making religious truth-claims think in terms of a correspondence theory of truth, i.e. in terms of the agreement of thought with reality. In saying that God is a loving Creator or denying that the Real is a person, or claiming that there are many gods, believers intend to make propositions, factual statements which describe reality independent of their thoughts and as such are subject to contradiction. In addition, they implicitly assume that the truth or falsity of entertained propositions is absolute and immutable, and is totally independent of their being right or wrong in entertaining these propositions. One who believes in reincarnation will not normally say that this belief may be true for him but false for someone else. He will rather assume that he can be right or wrong but the belief itself either is or is not true. This epistemological position is often described as realism, and is opposed to anti-realism. Anti-realists like Don Cupitt or D.Z. Philips assume that when Muslims or Christians pray to God, they are not praying to a supernatural being who exists independently of their perception because God is for them a mere psychological projection. For an anti-realist a religious proposition is always true *for* somebody, and they are true when they are 'useful', e.g. when they provide the ground or framework for someone's ethical convictions. For Don Cupitt religious beliefs about Jesus Christ are true in that sense, but he does not *really* believe, as most ordinary Christians do when they pray to Jesus, that he is alive, he is omnipresent and omnipotent God, and therefore he listens to their prayers. Cupitt does not think religious language refers to independently existing objective reality [Cupitt, 1993, p. 48ff]. For an anti-realist there can be no real conflict between religious truth-claims which appear to be conflicting when interpreted in a realist way. Perhaps Hick is an anti-realist? This question is crucial for the appraisal of Hick's hypothesis, and yet the answer to it is not obvious.

Hick's recent critique of the non-realist approach clearly shows that he would like to be seen as a realist [Hick, 1989, p. 190–209]. In the 1970s he even more firmly argued that it is vitally important to maintain the genuinely factual character of the central affirmations of the Christian faith, because Christianity could not retain its identity in any meaningful way unless the factual character of its basic assertions was insisted upon. He rejected the utilitarian view that what really mattered was a religion's usefulness, and therefore religious truth-claims were irrelevant [Badham, 1990, p. 17–21]. In *An Interpretation of Religion* Hick distinguishes between what he calls 'literal' and 'mythological' truth. The first involves correspondence to reality, while the latter evokes 'proper dispositional response to X'. One

could expect that by making such distinction Hick intends to assert that among religious propositions one can find also factual assertions. However, it appears that it is impossible to point out any such assertions which Hick would recognize as such. After all he proposes to understand mythologically all particular beliefs about the nature of the Real, and not as literally true descriptions of the Real. In the final analysis Hick is inclined to hold that any religious belief that would conflict with another religious belief (and thus challenge his pluralistic hypothesis) must be understood mythologically [Hick, 1989, p. 371].

This brings us to the main critical point of this paper. It seems that Hick has only two choices. Either he is a realist or a non-realist. If the first is true, then his arguments which aim at resolving the problem of the conflicting truth-claims of different religions do not work, thus making his hypothesis implausible. If Hick is in fact a non-realist (though he suggests he is not) and assumes that religions don't make any truth-claims whatsoever, then his position becomes indistinguishable from that of anti-realist thinkers and will be unacceptable for the vast majority of the adherents of the world religions which Hick wants to reconcile.

More importantly, Hick's apparent shift towards anti-realism makes his position totally inconsistent. On the one hand he wants to assert that the Real exists independently of the perception of believers. In other words, he wants to be a realist about the Real. On the other hand, in order to resolve the problem of conflicting-truth claims (and thus to save his hypothesis) Hick allows virtually all religious beliefs to be interpreted mythologically. At the same time he would like to maintain that various conceptions of the Real are 'authentic faces' of the Real, and not mere hallucinations. But how can he know that this is the case? If all particular beliefs about the Real are only mythologically 'true', how can Hick know what is their actual relationship to the Real? How can he be sure that believers who think about the Real in realist terms are not completely wrong because in fact the Real does not exist independently of their perception? And what are his arguments to support his view that *all* conceptions of the Real are 'authentic'? Why not to assume that some of them may be authentic (e.g. monotheism) while some other may be wrong (e.g. polytheism)? Or perhaps some of them are much closer to the truth about the nature of the Real than others? Why think that all of them are equally good?

Hick faced with such challenging questions is likely to respond by stating that in the final analysis all those rather theoretical problems are not soteriologically vital, because the only thing which really matters in religion is salvation/liberation, which Hick defines as *the transformation of human existence from self-centredness to Reality-centredness*. He makes it clear in the following passage: *But if we ask: Is belief, or disbelief, in reincarnation essential for salvation/liberation? the answer must surely be No* [Hick, 1989, p. 368]. Here we arrive at a point where the weakness of Hick's formulation of religious pluralism becomes again apparent. One can ask on what ground Hick assumes that his definition of salvation is identical with the one which hundreds of millions of Muslims, Christians or Buddhists implicitly assume? What justifies Hick's strong conviction that transformation from self-centredness to Reality-centredness is what religion is all about? And why does Hick take for granted that all religions have the same concept of salvation or aim at the same ultimate goal? Is the Buddhist concept of liberation by achieving Nirvana

not utterly different from the Christian concept of salvation involving our existence in heaven in the presence of a Triune God? It is hard to find in Hick's works any satisfactory answers to these questions which clearly challenge his pluralist hypothesis.

He argues that because all religions are bringing salvation despite their conflicting truth-claims, therefore conflicting truth-claims are not a problem for his pluralistic hypothesis. Here we have yet another example of question-begging. On what ground does Hick assume that salvation/liberation is happening in all religious traditions? Hick points to empirical evidence. But such an argument can work only if salvation is limited to some degree of moral transformation *in this life*. However, such very temporal understanding of salvation will be wholly unacceptable for the vast majority of believers of any major religion. Both the Christian and Muslim concept of salvation clearly refers to a life beyond the grave.

There is yet another proposition which Hick takes for granted, namely that what one believes about the nature of the Real and the after-life does not affect in any way one's experience of salvation. How does he know that? Adherents of almost every religion seem to believe something contrary to Hick's conviction [Aslan, 1998, p. 111–113]. Many New Testament authors seem to maintain that belief in the messianic identity of Jesus is a necessary condition for salvation (cf. e.g. John 1:12–14; 3:16–18; Romans 3:23–38; 10:9). Contrary to Hick, Luther and many Protestant Christians would hold that belief in the divinity of Christ is much more important for salvation, than is moral transformation.

This brings me to one fundamental conclusion concerning the way Hick 'interprets' religion in order to defend his formulation of religious pluralism. In the final analysis Hick appears to be a typical revisionist theologian who does not take religious beliefs as they are understood and held by millions of believers, but ends with telling people what and how they should believe, so that his theory can work. This approach is typical of anti-realist authors and supports a hypothesis I would like to conclude with, that the only way in which Hick can defend his position while avoiding inconsistencies is by embracing the anti-realist view of religious language. Then he will have to accept all the consequences of that choice, including agnosticism about the existence of the Real, and complete 'secularization' of the concept of salvation understood as the ultimate goal of religion. Acceptance of anti-realism will allow Hick to maintain on utilitarian grounds that all religions are equally 'true' because each of them can constitute an effective means of salvation understood as the moral transformation of human existence from self-centredness to Reality-centredness. However, he will not be able to assert that each religious tradition is an authentic manifestation of the Real because anti-realism can not provide him with any arguments to support such a claim.

V. Conclusion: Advantages of agatheism over Hickian pluralism

When contrasted with the agatheistic conceptualisation of doxastic pluralism, Hickian pluralistic hypothesis exhibits a number of distinctive features. Firstly, Hick understands doxastic pluralism in the context of religion as diversity of 'human responses to the Transcendent'. I suggest that there are only two ways to make

sense of such 'interpretation of religion': either 'the Transcendent' is not really 'Real', but is rather understood in some anti-realist way, or Hick makes in the point of departure a strong metaphysical commitment and holds that without the Transcendent really existing (in the noumenal sense) the very existence of religions (as religious phenomena) is unexplainable. It is my contention that such metaphysical commitment is groundless, indeed it is much weaker than Kant's commitment to the existence of the noumenal reality, because the phenomena that Kant is talking about do not exhibit the pluralistic nature encountered in the case of religious phenomena, therefore Kant does not face a challenge faced by Hick who has to explain not just the existence of religious phenomena (or simply religious beliefs), but also their striking diversity. Since ultimately Hick is unable to assert anything substantive about the Transcendent (such as that the Transcendent constitutes the ultimate human good), Hick ends effectively with an 'anything goes' epistemic framework for his religious pluralism, since it is difficult to see any standard of justification of his claim that diverse religions are all authentic responses to the Real, that they all possess mythological resources to convey to the believers the appropriate alignment with the Real, that they all provide appropriate context for transformation from self-centredness to Reality-centredness, etc. Ultimately the Hickian hypothesis does not explain how various religious beliefs are motivated, generated and justified. Despite achieving relatively little, Hick's interpretation of religion comes at a high cost of the mythological interpretation of the central religious doctrines (such as the doctrine of Incarnation in Christianity or the doctrine of reincarnation in Hinduism and Buddhism) which makes Hick's approach highly revisionist and therefore hard to stomach for billions of adherents of the historical world religions.

Agatheism also entails some challenging ideas, since it portrays all agathological beliefs, including religious beliefs, as a bottom-up, rather than top-down affair, namely as ultimately always human constructs, formulated in *human* concepts and expressed in *human* language, stemming from the phenomenologically identifiable agathological impulse of good-directedness (desiring good, indeed desiring ever greater good) and leading to formulation over time (in human history, but sometimes within the lifespan of individual human beings, especially in the case the geniuses of moral imagination, such as great religious, moral or philosophical figures) conceptions of the human good that transcend earlier such conceptions and point to the transcendent horizon of the Ultimate Good that does not have to be, but usually is conceived of in religious terms. However, agatheism does not understand religions as 'responses to the Transcendent' (and therefore does not have to presuppose metaphysical commitments that Hick has to make without being able to justify them), but rather as a product of human search for the Ultimate Good, that results in diverse conceptualisations of the good that is aimed at and this axiological/agathological commitment gives rise to and justifies metaphysical commitments made by religious people (such as a belief in the reality of God as identical with the Ultimate Good). In this way agatheism explains in an uncontroversial way the diversity of religious doxastic beliefs, while at the same time does not leave the concept of the Transcendent empty of content, because the agathological imagination (and the reflection on the deliverances of agathological imagination) that generates

agathological beliefs provides substantive content to the metaphysical beliefs that constitute the central doctrines of various religious traditions.

Most importantly, agatheistic conceptualisation of religious doxastic pluralism (and by analogy agathological conceptualisation of pluralism of other types of doxastic beliefs) opens a horizon of non-confrontational relation between adherents to diverse doxastic belief systems, since the agathological phenomenon of good-orientedness and desire for ever greater good is a pheomenologically identifiable universal human experience and aware of the irreducible subjective nature of agathological doxastic beliefs, human beings can open themselves to agathological dialogue which – presupposing good will and epistemic humility – may in time lead to crossfertilisation, enrichment and complementarity of diverse doxastic belief systems and metaphysical commitments, rather than to confrontation and conflict that more often than not is destructive of human good.

References

- Adler, M.J. *Truth in Religion: The Plurality of Religions and the Unity of Truth*. NY: Macmillan, 1990.
- Aslan, A. *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy: The Thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr*. Richmond: Curzon, 1998.
- Badham, P. (ed.), *A John Hick Reader*. Philadelphia: Trinity Press International, 1990.
- Cupitt, D. "Anti-Realist Faith", in: *Is God Real?* Ed. by J. Runzo. London: Macmillan, 1993, pp. 48–50.
- D'Costa, G. *John Hick's Theology of Religions*. NY: University Press of America, 1987.
- Hewitt, H. (ed.) *Problems in the Philosophy of Religion: Critical Studies of the Work of John Hick*. London: Macmillan, 1991.
- Hick, J. "Religious Realism and Non-Realism: Defining the Issue", in: *Is God Real?* Ed. by J. Runzo. NY: St. Martin's Press, 1993a, pp. 3–18.
- Hick, J. *An Interpretation of Religion*. New Haven, Conn: Yale University Press, 1989.
- Hick, J. *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1993b.
- Hick, J. *God Has Many Names*. London: Macmillan, 1980.
- Pannenberg, W. "Religious Pluralism and Conflicting Truth-Claims", in: *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*. Ed. by G. D'Costa. NY: Orbis Books, 1990, pp. 96–106.
- Plantinga, A. "A Defence of Religious Exclusivism", in: *The Rationality of Belief and the Plurality of Faith*. Ed. by T.D. Senor. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1995, pp. 201–205.
- Rahner, K. "Religious Inclusivism", in: *Philosophy of Religion*. Ed. by M. Peterson et al. Oxford University Press, 1996, pp. 503–513.
- Salamon, J. "Theodicy of Justice as Fairness and Sceptical Pluralism", in: *Knowledge, Action, Pluralism: Contemporary Perspectives in Philosophy of Religion*. Ed. by S.T. Kolodziejczyk and J. Salamon. Frankfurt am Main: Peter Lang Press, 2013, pp. 249–278.
- Salamon, J. Agatheology and Naturalisation of the Discourse on Evil, *International Journal of Philosophy and Theology*. 2017a, 78:4–5, pp. 469–484.
- Salamon, J. Atheism and Agatheism in the Global Ethical Discourse, *European Journal for Philosophy of Religion*. 2015, vol. 7, no. 4, pp. 197–245.

Salamon, J. In Defence of Agatheism: Clarifying a Good-Centred Interpretation of Religious Pluralism, *European Journal for Philosophy of Religion*. 2017b, vol. 9, no. 3, pp. 115–138.

Salamon, J. John Hick's Philosophy of Religious Pluralism: A Critical Examination, *Forum Philosophicum*. 2003, vol. 8, pp. 67–80.

Sinkinson, C. *The Universe of Faiths: A Critical Study of John Hick's Religious Pluralism*. Carlisle, and Waynesboro, GA: Paternoster Press, 2001.

ТЕКСТЫ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ

И.С. Вевюрко

«Дух еврейской поэзии» Гердера и судьба европейского ориентализма

Илья Сергеевич Вевюрко – канд. филос. наук, ст. препод. кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова; ст. препод. кафедры философии религии и религиозных аспектов культуры богословского факультета ПСТГУ, Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы 1; e-mail: vevurka@mail.ru

Книга Иоганна Готфрида Гердера «Vom Geist der Ebräischen Poesie» (1782–1783 гг.) представляет собой одну из первых в Европе попыток осмысления грамматического строя и стиля библейской речи. Эта книга имеет несомненное значение не только с точки зрения истории западной мысли о Ветхом Завете, древних евреях, Ближнем Востоке и архаической поэзии, но и для истории религиоведения и теологии. Статья предваряет публикацию первого диалога из более чем 800-страничной книги Гердера. В статье установлена связь отношения к Ветхому Завету и к древнееврейскому языку в западной мысли; показано, что Гердера можно считать ранним критиком ориентализма – конструирования «Востока» как «другого» Европы, на фоне которого выявляется ее собственная нормативность и экстраординарность, – не отнимая у этого мыслителя присущего ему чуткого внимания к различиям между народами, выражающимся в особенностях их языков. Продемонстрировано, что стратегия критики ориентализма как предрассудка, в которой Гердер выступает как продолжатель культурной антропологии Вико, позволяет ему защищать перед лицом классицистской эстетики достоинство Ветхого Завета, что сопрягается также с критикой определенных настроений Просвещения. В то же время, верный своей просветительско-романтической программе, Гердер оценивает библейский слог как проявление эмоционального, непосредственно-выразительного сознания, не уделяя должного внимания полисемантизму и интертекстуальности священного текста. Так дает о себе знать своеобразная философия религии Гердера, который в отличие от Вико старается полностью заключить провидение в рамки естественных процессов, не оставляя места для уникальных и единичных событий (чудес), направляющих ход истории в традиционном провиденциализме.

Ключевые слова: Гердер, ориентализм, Библия, иврит, поэзия, Просвещение, классицизм, романтизм

Ссылка для цитирования: Вевюрко И.С. «Дух еврейской поэзии» Гердера и судьба европейского ориентализма // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2019. Т. 3. № 2. С. 116–128.

Ориентализмом на языке постколониальной эпохи, в принципе, может быть названо что угодно¹. Достаточно указать на то, что под этим словом подразумевают как пренебрежительное отношение к Востоку, так и очарованное желание подражать ему. Существо данного понятия образует не то или иное отношение к Востоку, но идея «Востока» как таковая, представляющая собой лишь проекцию «Запада», т. е. прежде всего Европы, на своего исторического Другого. «Восток» стал «Востоком» только по воле «Запада»², что не отменяет, разумеется, отличия христианской (и постхристианской) цивилизации, с ее *догматической* целеустремленностью в линейной модели времени [Ракитянский, 2010], от других цивилизаций древней, классической, средневековой и колониальной эпох. На условность этого отличия в антропологическом и культурном плане никогда не уставали указывать более или менее скептические умы в Европе: можно вспомнить пример Юма, который отмечает в своей «Естественной истории религии» потрясение, испытанное капуцинами при виде туниского посланника и *vice versa*, или Свифта, с иронией обыгрывающего зеркальность мнимо несопоставимых культур в фантастических путешествиях Гулливера. Но самый решительный (хотя и с отложенными последствиями) удар по предрассудкам еще неокрепшего «ориентализма» в Европе нанес Джамбаттиста Вико, в год смерти которого (1744) родился И. Г. Гердер.

Вико впервые создал целостную рациональную теорию культурной эволюции, на фоне которой любые обобщающие, выходящие за рамки исторической конкретики утверждения о различиях между культурами, а тем более *природами* наций оказываются лишены смысла. Одновременно он поставил под сомнение и превосходство в опережающем эволюционном развитии: модель этого развития, предложенная им, представляет собой замкнутый круг, единственное назначение которого (провиденциальное, как утверждал Вико) состоит в том, чтобы выводить народы из дикого состояния замкнутости, тем самым открывая их для проповеди Евангелия. Поэтому все преимущества той или иной стадии развития относительны; они вызваны теми же внутренними причинами, связанными с несовершенством падшей человеческой природы, по которым расцвет сменяется упадком, а достигнутая утонченность возвращается к первобытной грубости. Так Вико сопрягает учение о развитии

¹ Сам термин возник в комментарии Дж. Спенса (1699–1768) на поэмы Гомера: предполагалось, что некоторые обороты у древнегреческого поэта заимствованы из семитских языков. См.: [Kalmar, 2016, p. 60]. Позднее «ориенталистами» также называли (как и до сих пор называют в ряде языков Европы) ученых-востоковедов.

² Согласно Эдварду Вади Саиду, опубликовавшему в 1978 г. знаменитую книгу «Ориентализм» и «сделавшему» данное понятие в его нынешнем смысле, при помощи «ориентализма» как совокупности подходов и дисциплин Запад колониальной эпохи не только *управлял* Востоком, но во многом и *создавал* его.

с учением о возвращении, что позволяет ему утверждать наибольшую долговечность *первых* вещей, всегда сохраняющихся после очередного цикла расцвета и деградации.

Эта общая точка зрения имеет особую экспликацию в его учении о языке. С одной стороны, в языкознании Вико строгий эволюционист; с другой стороны – он считает ранние стадии развития языка источником наиболее благородных сторон его природы. «Ведь в самом существе оснований заключается то, что с них первых начинаются и в них последних кончаются вещи» [Вико, 2018, с. 633]. Сакраментальный вопрос о том, какой из языков человечества должен считаться первоначальным, для него заранее снят. «Если несомненно, что народы вследствие различия климатов получили различную природу, чем было вызвано множество различных обычаев, то их различная природа и обычаи породили столько же различных языков» [Там же, с. 258]. Но на том уровне, на котором нациям присуща «общая природа», им присущ и «умственный словарь, указывающий происхождение всех различно артикулированных языков» [Там же, с. 135], а потому также «необходимо, чтобы в природе человеческих вещей существовал некий умственный язык, общий для всех наций» [Там же, с. 139]. Он, по Вико, представлен *самими вещами* в первобытном мышлении человека. Поскольку в нем «сказать» не отличается от «указать», артикулированная речь не старше письма (оно начинается с эмблем, «иероглифов»). При попытке же говорить о том, чего нет в наличии, первобытный язык превращается в язык уподоблений, метафор. Отсюда Вико выводит «всеобщее основание этимологии всех языков: в них значения слов взяты у тел и телесных свойств и перенесены на предметы ума и души» [Там же, с. 154]. Отсюда же вытекает и правило, согласно которому «этимология туземных языков является историей вещей, обозначаемых этими словами» [Там же, с. 56].

Уровень развития языка отражает, по Вико, уровень развития мышления; они взаимно зависят друг от друга. Для ранней стадии характерно «мышление поэтическими характерами», которые и составляют универсалии первобытной мысли [Там же, с. 70]. Соответственно, Вико утверждает, что «все первые народы были поэтами» [Там же, с. 275]. Многократное обоснование этого тезиса побуждает его начать «опровергать две следующие общие ошибки грамматиков: будто язык прозаиков – подлинный язык, неподлинный же – язык поэтов, и будто сначала говорили прозой, потом – стихами» [Там же, с. 231]. В свою очередь, из открытия первобытной сущности поэтической речи вытекает, что «простонародные чувства и... простонародные нравы дают подлинный материал поэтам... поэтически-возвышенное всегда должно быть едино с народным» [Там же, с. 486, 499]. Поэзия, таким образом, противится эволюции, которая в области мысли представляет собой неуклонное усиление начал рефлексии. Это сопротивление вполне оправданно, так как «правильное чувство ценнее всякой утонченной рефлексии» [Там же, с. 434, прим.]. Более того, избыток рефлексии ведет к новому варварству, делая людей «такими бесчеловечными зверями, какими сами они не могли стать под влиянием первого варварства чувств» [Там же, с. 644]. Собственно, это и есть разрушение общества, после которого все начинается сначала, и «варварство чувств» снова занимает свое законное место у истоков – там, где ренессансная мысль, атмосфера

которой еще не выветрилась в Италии времен Вико, ошибочно полагала эзотерическую мудрость Адама, Еноха и Гермеса.

Насколько Вико рационалист в сравнительной оценке рассудочных возможностей языка на его ранних и «утонченных» стадиях, не допуская не только существования *philosophiae perennis* (в смысле «мудрости древних» Ф. Бэкона), но и вообще наличия какой-либо рефлексии на первом этапе, считая первоначальный язык *немым* языком жестов-приказаний, даваемых деспотическими отцами своим домочадцам от имени единственного известного им Бога – неба, говорящего посредством грома, – настолько же он романтик (или проторомантик) в оценке эстетического превосходства. Он отмечает не только простоту, но и соответствующую ей «возвышенность» первобытной поэтической речи [Там же, с. 145]. Чем больше язык, сколь угодно развитый, сохранил от своих первоначальных черт, – а это во многом зависит от самостоятельности народа и его склонности отторгать необоснованные заимствования из чужих языков, – чем он богаче краткими «героическими» выражениями, которые делают его «более очевидным» (наглядным), тем он «прекраснее» и «сладостнее» [Там же, с. 259]. Вико противопоставляет «утонченности», этой «малой добродетели», «величие», которое «по самой своей природе пренебрегает всем малым» [Там же, с. 509]. В связи с этим родной итальянский не удостоивается у него таких похвал, как немецкий, который он называет «языком-матерью» [Там же, с. 70, 265].

Поскольку вопрос о Гердере – читателе Вико не прояснен³, мы полагаем, что из разбора «Священной поэзии» можно почерпнуть аргументы в пользу того, что он был, по крайней мере, очень хорошо знаком с идеями итальянского просветителя, в лице которого он как философ культуры встречает единственного «реального предшественника» [Шохин, 2010, с. 490]. Текст Гердера, который мы публикуем ниже, имеет в своей основе отчетливые сходства с интуициями Вико. Это и убежденность в единой природе всех наций, лишь приобретающей различные оттенки в зависимости от исторических обстоятельств, и эволюционистский подход к языку, и признание первичности, а также эстетического превосходства поэзии перед прозой. Сам «ориентализм» у Гердера сохраняется только в объеме любования восточными культурами, естественного в процессе познания *чужого*; и здесь тоже не усматривается принципиального различия с Вико, приводящего турок в пример «блистательных наций» своего времени [Там же, с. 510, прим.]. Для итальянского просветителя, впрочем, не характерен вообще региональный акцент. Он легко переходит от римлян к японцам, подмечая разительные сходства, и обратно. Здесь Гердер явным образом отрывается от своего предшественника; его апология еврейского языка соответствует повысившемуся уровню интереса к восточным (точнее, *morgenländischen* – «полуденные», что мы переводим как «ближневосточные») культурам. Есть и другая область, в которой Гердер одновременно продолжает идеи Вико и отходит от его парадигмы, – философия

³ Насколько нам известно, ситуация не изменилась со времени, когда И. Берлин констатировал это: [Berlin, 1980, p. 147].

религии⁴. Если Вико выстраивает свою метафизику провидения таким образом, чтобы выделить историю богоизбранного народа (и в дальнейшем также христианства) как *исключение* из естественной истории народов, то усилия Гердера направлены на то, чтобы представить Библию как чистейший образец *правил* – памятник универсальных начал культуры. Тем самым он становится также предшественником естественно-исторического объяснения происхождения христианства.

Повышение уровня интереса к культурам Азии, связанное первоначально, по-видимому, не столько с колониальными захватами, сколько с пробудившимся после катаклизмов XVI–XVII вв. интересом к диалогу культур, можно считать одной из примет «Долгого XIX века»⁵ и непосредственно предшествующего ему периода Просвещения. Благосклонность к исламу объединяла Вольтера и Гёте, к индийской мысли – Гумбольдта и Шопенгауэра. Высокую оценку арабам, «подлинно свободному народу», дал Гегель [Гегель, 1976, с. 156]. Победа Наполеона над мамелюками, при всей отсталости врага, еще была овеяна славой героических войн с «религией полумесяца». Но появление машинной цивилизации XIX столетия сделало превосходство Запада столь подавляющим, что Восток перестал рассматриваться как альтернатива – разве что альтернатива машинной цивилизации как таковой. Несмотря на периодически встречающиеся страхи перед пробуждением восточных «гигантов» (например, «желтая угроза», в том числе у В.С. Соловьева), основным отношением к Востоку становится та смесь любования и снисходительности, эталонной пропорцией которой стала «Баллада о Востоке и Западе» Р. Киплинга. Любование часто сводило презрение почти на нет, превращая его лишь в род удивления. Таковы «Подражания Корану» Пушкина, где сохраняется переданный французским переводом Корана и его русским переложением вкус к экспрессии семитской поэтической речи⁶. Но характерно, что перстень поэта, ставший прототипом двух его стихотворений о талисмане, был покрыт надписью, которой никто из его современников, в том числе выпускников прославленного Лицея, не мог прочесть, а учнейший В.А. Жуковский, хранивший этот перстень после гибели Пушкина, в одном из писем охарактеризовал надпись как арабскую, хотя она была сделана на иврите. Только в 1880-е гг. выяснилось, что

⁴ Хорошо известно, что в своей философии религии Гердер опирался на идеи Спинозы [Förster, 2012], в то же время, развивая их теистическую сторону предпочтительно перед пантеистической. В этом отношении Гердера иногда рассматривают как предшественника Шлейермахера; можно говорить и о предвосхищении им основных положений ранней феноменологии религии. Поскольку непознаваемость и бесконечность Бога являются конститутивными элементами понятия о Нем, ошибочно расценивать язык как средство, способное адекватно выражать это понятие. По Гердеру, язык оформляет эмоцию соприкосновения человека с божественным в природе, в имманентности, в гуще человеческой жизни. В этом заложен потенциал сакральности языка, или, что то же самое, его поэтичности. Однако, следуя тенденциям времени, Гердер, обнаруживая в сакральном тексте непосредственное выражение человеческого чувства, почти полностью перестает видеть в нем выражение Божественной воли.

⁵ Термин принадлежит Э. Хобсбауму и означает период с 1789 по 1914 г.

⁶ Об источниках коранических образов Пушкина и его оценке, с точки зрения «европейца», восточной поэзии вообще см.: [Кашталева, 1930].

надпись – не таинственное заклинание, а печатька некоего Симхи бен Йосефа, предположительно, караима.

В России лишь немногим в большей степени, чем в Европе, изучение как арабского, так и еврейского языков оставалось уделом узкого круга лиц, в основном священнослужителей. Реформация, в связи с ожесточенными экзегетическими спорами XVII в., несколько расширила этот круг и вывела его за пределы клира. Тем не менее уровень интереса к «восточным» языкам был несопоставим с уровнем интереса к языкам «классическим», т. е. ассоциировавшимся с идеальным прошлым западной культуры. Любопытство к Востоку как *другому* коррелировало с обращенностью Европы на себя, причем происхождение христианства из Ближневосточного региона не имело для европейских народов таких следствий, какие имело для мусульманских, расово чуждых арабам, народов арабское происхождение ислама, а для буддийских – индийское происхождение буддизма. Вероятно, эту особенность можно связать с универсальным характером христианства. Уже апостолы, хотя употребляли отдельные слова на иврите и арамейском, не призывали верующих к изучению этих языков. Стремление возродить античность может рассматриваться, применяя методологию Вико, как стремление форсировать собственное развитие, не имеющее прямого отношения к религии вообще. То, что следствием его стала «виньетка в стране, где не рос виноград» (О. Седакова), следует отнести на счет подражательности человеческой природы. Тем не менее была и еще одна причина, по которой иврит оказался в особом культурном «гетто» даже на фоне арабского языка.

Мы впадем в методологическую ошибку, если назовем эту причину «антисемитизмом» – термином, который больше запутывает, чем поясняет, смешивая неприязнь к определенному народу и к целой языковой группе. Также религиозная враждебность христиан против иудеев не будет указывать в правильном направлении. Ни римско-католическая церковь, которую Лютер в ранних трудах обличал в отталкивании евреев от христианства, ни сам Лютер, в конце жизни начавший пропаганду обращения иудеев силой и уничтожения синагог, и его сподвижники не только не утрачивали заинтересованности в древнееврейском языке, но, как мы уже отмечали, эта заинтересованность в XVII в., исключительном по жестокости межконфессиональных столкновений, только росла. Спиноза в «Богословско-политическом трактате», обращенном к нееврейской аудитории, много цитировал на иврите, конечно, не для того, чтобы раздражать читателя. Ветхозаветные имена пуритан, окрашивающие в тона книги Иисуса Навина страницы истории освоения Нового Света [Berkovitch, 1975], как и позднейших произведений Мелвилла, были обрядовым коррелятом этой заинтересованности, выходившей далеко за пределы сухой науки. Отторжение от еврейского языка произошло позднее, когда восход классицизма и восхищения всем античным совпал с ростом библейской критики. Если уже Спиноза смотрел на библейских пророков почти так, как Гердер (т. е. как на детски-непосредственных поэтов), несоизмеримо выше ставя Иисуса Христа, то в дальнейшем, по мере того как содержание христианства сводилось к *доброй морали*, обнаруживалось, что «спасти» его в этом качестве удастся только ценой возможно большей сепарации Нового Завета от Ветхого. Таковы настроения Вольтера,

Руссо и даже Канта. Пожалуй, только первый из них высказывался о евреях в том тоне, который ставит его на одну линию с поздним Лютером; но вообще сопряжение снисходительности к «варварскому» народу и гнушения непосредственным соприкосновением с ним (именно евреи были *внутренними другими* Западной Европы) станет со временем тем доминирующим способом восприятия всего еврейского, включая ветхозаветное, который хорошо ляжет на расовые теории позднего колониального времени.

В период развития теоретических обоснований расизма (которые получили поддержку со стороны идеи «естественного отбора») это восприятие в ряде случаев перекинулось на «семитическую расу» в целом; но ко времени Гердера любование Арабским Востоком еще только набирало силу. Недооцененные в собственном качестве евреи готовы были пользоваться своим сродством с арабами. Об этом говорит стилизация под «мавританский» стиль зданий синагог в некоторых городах Старого и Нового Света [Kalmar, 2016, p. 56] – явление, параллельное арабским костюмам древних евреев на библейских полотнах западных живописцев, – а также замечание Б. Дизраэли: «Бог никогда не говорил с кем-либо, кроме как с арабом» [Ibid., p. 63]. Контраст в оценках арабского и еврейского языков, типичный для времени Гердера, полемически отражен в публикуемом нами диалоге.

Между тем существовала и обратная тенденция, только более слабо выраженная, – именно та, что применительно к евреям продолжала линию Вико. За два года до «Духа еврейской поэзии» Гердера (в 1780 г.) Лессинг писал о Ветхом Завете: «Стиль – то безыскусствен и прост, то поэтичен, преисполнен тавтологий, но таких, которые обостряют восприятие: то они как будто говорят уже о другом, а по существу – все о том же; то они как будто говорят о том же, в действительности же означают или могут означать совсем другое. И перед вами все качества начальной книги как для детей, так и для народа в пору его детства» [Лессинг, с. 490]. Упомянутые Лессингом «тавтологии» представляют собой «параллелизм» – явление в еврейской поэзии, открытое англиканским епископом Робертом Лаутом, опубликовавшим в Оксфорде в 1753 г. на латинском языке лекции «О священной поэзии евреев». Лаут смог найти принцип в формировании еврейского стиха; *parallelismus membrorum*, где *membrum* соответствует греческому κῶλον (член, клауза), он подразделял на три вида: синонимический, антитетический и синтетический. Значимость этой классификации проявляется в наши дни хотя бы отрицательно – в том, что ее до сих пор критикуют [Kugel, 1998, p. 12–15].

В предисловии к «Духу еврейской поэзии» Гердер писал: «Всем известна прекрасная и высокоценяемая книга епископа Лаута *de sacra poesi Hebraeorum*; но из самого содержания названного труда можно видеть, что настоящий не будет ни переводом его, ни подражанием ему, и что рядом с ним или вслед за ним, в особенности для любителя древнейшей, простейшей и возвышеннейшей поэзии, а может быть, и для всех, следящих за ходом божественных и человеческих познаний⁷ в нашем поколении, он не окажется ни неприятным,

⁷ Гердер воспроизводит здесь позднеантичное определение мудрости как «знания божественных и человеческих вещей».

ни бесполезным». Что же нового вносит Гердер по сравнению с Лаутом? Изучив лекции последнего, мы обнаружим, что он работал в основном с формой, за которой прозревал богословское содержание, тем самым, по существу, не отрываясь от античной парадигмы, выраженной в «Исагоге» Адриана Антиохийского⁸. Гердер принципиально меняет акцент, сосредоточиваясь прежде всего на *чувстве*, что характерно для его антропологии в целом. Чувственность у Гердера составляет отличительную черту и самый «дух» еврейской поэзии. Однако это не та «чувственность», которая в ориенталистских клише приписывалась Востоку сравнительно с «рациональностью» или «дисциплинированностью» Запада, не чувственность живущих в неге и роскоши южан, а мышление чувственными образами, на первобытности которого для «общей природы наций» настаивал Вико. Эта суровая чувственность будет отчасти формировать идеал романтизма; но интерес к ней перейдет и в позднейший реализм, особенно приключенческой литературы (в России – кавказского цикла, в дальнейшем также восточносибирского: [Забияко, 2011]), где возникнет коллизия теперь уже западной цивилизации как изнеживающего и развращенного начала с прямодушной простотой «туземцев».

Однако мы не должны забывать о том, что у Гердера речь идет не просто об одном из языков Древнего Востока, но о языке Библии. Он и сам, как мыслитель религиозный, сознает это. Перед ним стоит задача – показать, что язык на той стадии развития, на которой мы застаем его в Ветхом Завете, был хорошо приспособлен для изречения божественных глаголов⁹. Тем самым он решает задачу как поэтизации религии, которая входит в программу его философии религии, так и реабилитации простонародной поэзии, которая интересна ему как гуманисту. Разумеется, при этом Гердер упускает из виду другую сторону медали – сложность, зачастую скрывающуюся за мнимой простотой древнего полисемантического текста [Федотова, 2011]. Простота, которую Гердер понимает непосредственно, в духе Вико¹⁰, менее чем через столетие поставит в тупик Серена Кьеркегора, который иронически заметит о себе: «Этот человек не был ученым экзегетиком, он не знал иврита; знай он иврит, он, наверное, с легкостью понял бы и эту повесть, и самого Авраама» [Кьеркегор, 1993, с. 18].

⁸ «Исагога» Адриана, содержащая ранние систематические наблюдения над библейским языком в его греческом варианте языка Септуагинты, опубликована в русском переводе как приложение к монографии: [Вевюрко, 2018, с. 832–858].

⁹ Другие важные произведения Гердера на эту тему – «Древнейший документ человеческого рода» (1774) и «Пояснения к Новому Завету из одного новооткрытого ближневосточного источника» (1775). Разные авторы отмечают, что ко времени написания «Духа еврейской поэзии» Гердер перешел от более религиозного к более натуралистическому восприятию Библии; точнее было бы говорить о замене теологического подхода на религиозно-философский и литературоведческий.

¹⁰ Следует оговориться, впрочем, что сам Вико безусловно выделял религию откровения из общей истории религий, а судьбу избранного народа из общей истории народов. Его замечания о первобытных языках и культурах имеют силу и для древних евреев, но только с учетом этой оговорки. Для Гердера подобная оговорка, если она у него присутствует, становится слабой и необязательной.

Для оценки того направления в изучении Библии, у истоков которого стоит Гердер, может быть полезной следующая формулировка, данная Х.-Г. Гадамером. «Романтическая герменевтика и ее подоснова: пантеистическая метафизика индивидуальности – определили теоретическое осмысление исторической науки XIX века, что имело роковое значение для судьбы наук о духе и мировоззрения исторической школы» [Гадамер, 1988, с. 246]. «Роковое» – прежде всего из-за недооценки традиции. «Тот факт, – пишет Гадамер, – что соединение реставрационных тенденций романтизма с коренными устремлениями Просвещения могло породить действительное единство исторических наук о духе, показывает лишь, что в основе обоих лежит один и тот же разрыв со смысловой непрерывностью традиции» [Там же, с. 327]. Наивность просвещенческой веры в «абстрактную противоположность между мифом и разумом» [Там же, с. 326], быть может, спроецировала себя на мнимую наивность библейского текста, который в своей поэтичности воспринимается Гердером как непосредственное, дорефлексивное выражение чувства, что позволяет ему ставить Священное Писание в один ряд с Гомером и Оссианом¹¹.

Однако труд Гердера оказался созвучным не только гуманистическим и романтическим тенденциям в философии, но и процессу оздоровления церковной эстетики, которая начала освобождаться от эллинистических штампов классицизма. Нельзя не найти параллелей между публикуемым здесь диалогом и строками из «Иосифа» св. Игнатия (Брянчанинова): «Книга Бытия дышит юностью политического мира. Сказание... переносит читателя в отдаленную, священную древность, к этим людям, жившим в чудной простоте, к этой недавно начавшейся жизни, чуждой всех утонченностей. Эта жизнь и эта простота полны силы! Кто погружается часто в созерцание библейских сказаний, тот непременно ощутит в душе своей особенное, странное впечатление. Это впечатление состоит в обонянии какой-то свежести, молодости, как бы от дыхания воздухом прекрасного летнего утра. Душа юнеет от пристальных взоров на юность мира, от беседы с юным миром; ее силы бодреют, укрепляются, как дух старца оживает среди общества детей. Приятно насладиться свежестью юного мира, отдохнуть в ней от впечатлений современного, дряхлого, рассыпающегося» [Брянчанинов, 2001, с. 65–66].

«Дух еврейской поэзии» – одна из тех книг, в которых «трансцендентальное понятие разума было потрясено открытием его контекстной зависимости, особенно от языка и истории, что было впервые разработано Гердером» [Кнарр, 2009, s. 138]. Как и Вико, Гердер стоит у истоков философии языка. Здесь он показывает, между прочим, и то, что представляется важным в контексте наших современных споров о статусе т. н. «сакральных», или библейских, языков, передававшихся по цепочкам через древние переводы: еврейский – греческий – славянский, еврейский – сирийский и греческий – армянский, и т. п. Он показывает несводимость друг к другу разных стадий бытования языка и, как следствие, невоспроизводимость их на других стадиях.

¹¹ Оссиан – характер древнешотландского барда, созданный Джеймсом Макферсоном (1736–1796). Во времена Гердера, когда литературная мистификация Макферсона (основанная на подлинных образцах народной поэзии) еще не была распознана, Оссиана считали действительным лицом и «Гомером Севера» [Левин, 1980, с. 16].

До настоящего времени «Дух еврейской поэзии» на русский язык не переводился, за исключением первой части, переведенной с французского перевода и изданной под заглавием «История еврейской поэзии» в типографии Амб. Энфиаджианца в Тифлисе в 1875 г. В каталоге Российской государственной библиотеки значится под тем же заглавием рукописный перевод в двух частях, выполненный в Гори в 1855 г. По всей видимости, эта рукопись и была частично напечатана позднее в Тифлисе. Но изучение истории российской рецепции сочинения Гердера о древнееврейской поэзии, как и его полный современный перевод, могут быть делом будущего. Настоящая публикация имеет целью познакомить читателя с этой полузабытой страницей в истории европейской мысли о религии.

Список литературы

- Брянчанинов, 2001 – *Брянчанинов Игнатий*, свт. Творения: Аскетические опыты. Слово о человеке. М.: Лепта, 2001. 824 с.
- Вевюрко, 2018 – *Вевюрко И.С.* Септуагинта: древнегреческий текст Ветхого Завета в истории религиозной мысли. 2-е изд., испр. и перераб. М.: Изд-во МГУ, 2018. 912 с.
- Вико, 2018 – *Вико Дж.* Основания новой науки об общей природе природы наций. М.: РИПОЛ классик, 2018. 704 с.
- Гадамер, 1988 – *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод: основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. 704 с.
- Гегель, 1976 – *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии в двух томах. Т. 1. М.: Мысль, 1976. 530 с.
- Забияко, 2011 – *Забияко А.А.* Мифология дальневосточного фронта в сознании писателей-эмигрантов // *Религиоведение*, № 2 (2011). С. 154–169.
- Кашталева, 1930 – *Кашталева К.С.* «Подражания Корану» и их первоисточник // *Записки коллегии востоковедов*. Т. V. (1930). С. 243–270.
- Кьеркегор, 1993 – *Кьеркегор С.* Страх и трепет. М.: Республика, 1993. 383 с.
- Левин, 1980 – *Левин Ю.Д.* Оссиан в русской литературе. Конец XVIII – первая треть XIX века. Л.: Наука, 1980. 197 с.
- Лессинг, 1995 – *Лессинг Г.Э.* Воспитание человеческого рода // *Лики культуры*. Альманах. Т. 1. М.: Юристъ, 1995. С. 479–499.
- Ракитянский, 2010 – *Ракитянский М.Д.* Догматические основания англо-американской ментальной экспансии (психолого-политический анализ) // *Актуальные проблемы современной политической психологии* / Ред. Е.Б. Шестопал. М.: РИОР, 2010. С. 89–110.
- Саврей, 2006 – *Саврей В.Я.* Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М.: КомКнига, 2006. 1008 с.
- Федотова, 2011 – *Федотова Е.Я.* Семантический план звуковых и графических соответствий в тексте Быт 49 // *Научные труды по иудаике*. Т. 1. М.: Сэфер, 2011. С. 24–47.
- Шохин, 2010 – *Шохин В.К.* Философия религии и ее исторические формы (античность – конец XVIII в.). М.: Альфа-М, 2010. 784 с.
- Berkovitch, 1975 – *Berkovitch S.* The Puritan Origins of the American Self. New Haven: Yale University Press, 1975. 250 p.
- Berlin, 1980 – *Berlin I.* Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas. London: Chatto & Windus, 1980. 216 p.
- Betz, 2012 – *Betz J.R.* After Enlightenment: The Post-Secular Vision of J.G. Hamann. Oxford: Blackwell, 2012.

Förster, 2012 – *Förster E.* Herder and Spinoza // *Spinoza and German Idealism* / Ed. by E. Förster, Y. Melamed. Cambridge: University Press, 2012. P. 59–84.

Herder, 1825 – *Herder I.G., von.* Vom Geist der Ebräischen Poesie: Eine Anleitung für die Liebhaber derselben und der ältesten Geschichte des menschlichen Geistes. Dritte rechtmäßige, fortfältig durchgesehene und mit mehreren Zusätzen vermehrte Ausgabe / Hg. K.W. Justi. T. 1. Leipzig: Barth, 1825. 350 S.

Kalmar, 2016 – *Kalmar I.* Jews, Cousins of Arabs: Orientalism, Race, Nation, and Pan-Nation in the Long Nineteenth Century // *Is There a Judeo-Christian Tradition? A European Perspective* / Ed. by E. Nathan, A. Topolski. Berlin: Walter de Gruyter, 2016. P. 53–74.

Knapp, 2009 – *Knapp M.* Die Vernunft des Glaubens. Eine Einführung in die Fundamentaltheologie. Freiburg im Breisgau: Herder, 2009. 429 S.

Kugel, 1998 – *Kugel J.L.* The Idea of Biblical Poetry. Parallelism and Its History. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1998. 323 p.

Van Miert, 2018 – *Van Miert D.* The Emancipation of Biblical Philology in the Dutch Republic, 1590–1670. Oxford: University Press, 2018. 280 p.

Herder's "Spirit of Hebrew Poetry" and the Fate of European Orientalism

Ilya S. Vevyurko

Lomonosov Moscow State University, GSP-1, Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation; Department of Philosophy of Religion and Religious Aspects of Culture, St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities. 23B Novokuznetskaia Str., Moscow, 115184, Russian Federation; e-mail: vevurka@mail.ru

Johann Gottfried Herder's work "Vom Geist der Ebräischen Poesie" (1782–1783) became one of the first attempts in Europe to comprehend the grammatical system and style of biblical speech. This book is of undeniable significance for the history of religious studies and theology, both in a perspective of some biblical questions, and in a perspective of the history of western thought on the Old Testament, ancient Hebrews, the Near East and archaic poetry. The article precedes a publication of the first dialogue from more than 800-page Herder's book. There is shown in the article that Herder can be considered as early criticist of the orientalism – to understand this term in the sense of europocentrical constructing of the 'East' as an 'Other' for normative and at the same time extraordinary european culture – without taking away from this thinker of his special sensitive attention to the differences between peoples, expressing in the peculiarity of their languages. A strategy of criticize orientalism as a kind of prejudice, in which herder acts as a successor of Vico's cultural anthropology, allows him to protect a dignity of the Old Testament against aesthetics of classicism, at the same time criticizing some points of the Enlightenment's mentalities, – though in the whole all of that is included in the enlighteners' and humanistic program of Herder himself. Being faithful to this program, Herder is naive enough to regard the biblical speech as an expression of a naive (emotional, spontaneous) consciousness, not perceiving its polysemantic complexity and intertextuality. In that way Herder's specific philosophy of religion manifests itself, which, unlike Vico's theory of providence, tries to put providence quite in the framework of natural processes, leaving no room for unique and individual events (miracles), that guide the course of history in the traditional providentialism.

Keywords: Herder, orientalism, Bible, Hebrew, poetry, Enlightenment, classicism, romanticism

Citation: Vevyurko I.S. "Herder's "Spirit of Hebrew Poetry" and the Fate of European Orientalism", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2019, Vol. 3, No. 2, pp. 116–128.

References

- Berkovitch, S. *The Puritan Origins of the American Self*. New Haven: Yale University Press, 1975, 250 p.
- Berlin, I. *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*. London: Chatto & Windus, 1980, 216 p.
- Betz, J.R. *After Enlightenment: The Post-Secular Vision of J.G. Hamann*. Oxford: Blackwell, 2012.
- Bryanchaninov, Ignatij, svt. *Tvoreniya: Asketicheskie opyty. Slovo o cheloveke* [Ascetical Experiences]. M.: Lepta, 2001, 824 p. (in Russian)
- Fedotova, E.Ya. Semanticheskiy plan zvukovykh i graficheskikh sootvetstviy v tekste Byt 49 [The Semantic level of sound and graphic conformities in Gen 49], *Nauchnyye trudy po iudaïke*. T. 1, Akademicheskaya seriya, vyp. 34. M.: Sefer, 2011, pp. 24–47. (in Russian)
- Förster, E. Herder and Spinoza, in: *Spinoza and German Idealism*. Ed. by E. Förster, Y. Melamed. Cambridge: University Press, 2012, pp. 59–84.
- Gadamer, H.-G. *Istina i metod: osnovy filosofskoy hermenevtiki* [Truth and Method: Fundamentals of Philosophical Hermeneutics] M.: Progress, 1988. 704 p.
- Hegel, G.V.F. *Filosofiya religii v dvukh tomakh* [Lectures on the Philosophy of Religion]. T. 1. M.: Mysl', 1976, 530 p. (in Russian)
- Herder, I.G., von. *Vom Geist der Ebräischen Poesie: Eine Anleitung für die Liebhaber derselben und der ältesten Geschichte des menschlichen Geistes. Dritte rechtmäßige, fortfältig durchgesehene und mit mehreren Zusätzen vermehrte Ausgabe*. T. 1. Leipzig: Barth, 1825, 350 S.
- Kalmar, I. Jews, Cousins of Arabs: Orientalism, Race, Nation, and Pan-Nation in the Long Nineteenth Century, in: *Is There a Judeo-Christian Tradition? A European Perspective*. Ed. by E. Nathan, A. Topolski. Berlin: Walter de Gruyter, 2016, pp. 53–74.
- Kashtaleva, K.S. "Podrazhaniya Koranu" i ikh pervoistochnik ['Imitations of the Quran' and its origin], *Zapiski kollegii vostokovedov*. T. V, 1930, pp. 243–270.
- Kierkegaard, C. *Strakh i trepet* [Fear and Trembling]. M.: Respublika, 1993, 383 p. (in Russian)
- Knapp, M. *Die Vernunft des Glaubens. Eine Einführung in die Fundamentaltheologie*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2009, 429 S.
- Kugel, J.L. *The Idea of Biblical Poetry. Parallelism and Its History*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1998, 323 p.
- Lessing, G.E. Vospitanie chelovecheskogo roda [The Education of the Human Race], in: *Liki kul'tury. Al'manakh*. T. 1. M.: Yurist, 1995, pp. 479–499. (in Russian)
- Levin, Yu.D. *Ossian v russkoy literature. Konets XVIII – pervaya tret' XIX veka* [Ossian in Russian Literature: the late 18th – early 19th Centuries]. L.: Nauka, 1980, 197 p. (in Russian)
- Rakityanskiy, M.D. Dogmaticheskie osnovaniya anglo-amerikanskoy mental'noy ekspansii (psikhologo-politicheskiy analiz) [The Dogmatic Bases of Anglo-American Mental Expansion], in: *Aktual'nye problemy sovremennoy politicheskoy psikhologii*. Ed. by E.B. Shestopal. M.: RIOR, 2010, pp. 89–110. (in Russian)
- Savrey, V.Ya. *Aleksandriyskaya shkola v istorii filosofsko-bogoslovskoy mysli* [The Alexandrian School in the History of Christian Thought]. M.: KomKniga, 2006, 1008 p. (in Russian)

Shokhin, V.K. *Philosophia religii I ee istoricheskie formy (antichnost' – konets XVIII v.)* [Philosophy of religion and its historical forms (antiquity – end of XVIII c.)]. M.: Alfa-M, 2010, 784 p. (in Russian)

Van Miert D. *The Emancipation of Biblical Philology in the Dutch Republic, 1590–1670*. Oxford: University Press, 2018, 280 p.

Vevyurko, I.S. *Septuaginta: drevnegrecheskiy tekst Vetkhogo Zaveta v istorii religioznoy mysli* [Septuaginta: the Greek Old Testament in the History of Religious Mind], 2-e izd., ispr. i pererab. M.: Izd-vo MGU, 2018, 912 p. (in Russian)

Vico, Dzh. *Osnovaniya novoy nauki ob obshchey prirode natsiy* [The Foundations of a New Science on the General Nature of Nations]. M.: RIPOL klassik, 2018, 704 p. (in Russian)

Zabiyako, A.A. Mifologiya dal'nevostochnogo frontira v soznanii pisateley-emigrantov [Mythology of the Far Eastern frontier in the imagination of immigrant writers], *Religiovedenie*, 2011, no. 2, pp. 154–169. (in Russian)

**О духе еврейской поэзии
Введение для любителей ее и древнейшей истории
человеческого духа**

Перевод с немецкого и комментарии В.Н. Болдаревой, И.С. Вевюрко

[Диалог I]¹

Алкифрон

Опять я застаю Вас за этим несчастным варварским языком! Вот ведь что делают впечатления юности, и как безнадежно мы с раннего детства жалеем старый хлам времени, что в жизни от него не отделаемся!

Евтифрон

Вы говорите прямо как один из новых просветителей, которые хотят освободить людей от всех предрассудков младенчества и, насколько возможно, от самого младенчества. Вы знаете этот несчастный варварский язык? и почему, стало быть, он Вам таким кажется?

Алкифрон

К сожалению, знаю его довольно, мучился с ним в детстве, да и до сих пор мучаюсь, когда в теологии, философии, истории – где угодно еще слышу отзвук его высокой бессмыслицы. Звон старых тимпанов и литавр, вкратце сказать, вся янычарская музыка дикого народа, которую полюбили называть восточным параллелизмом, звучит при этом в моем ухе, и я все снова вижу Давида, танцующего перед ковчегом Завета, или пророка, зовущего музыканта, чтобы тот его вдохновил².

Евтифрон

Кажется, Вы познакомились с языком, но не по любви.

Алкифрон

Последнее мне не под силу. Достаточно, что строго по методу, со всеми танцевальными правилами. Я мог в совершенстве цитировать правила, хотя и не знал их содержания.

Евтифрон

Тем более жаль! Я теперь понимаю, почему Вы к нему так недоброжелательны. Но, мой друг, разве ненавидят науку из-за дурного метода, в форме

¹ Перевод выполнен по изданию: *Herder I.G., von. Vom Geist der Ebräischen Poesie: Eine Anleitung für die Liebhaber derselben und der ältesten Geschichte des menschlichen Geistes. Dritte rechtmäßige, fortfältig durchgesehene und mit mehreren Zusätzen vermehrte Ausgabe* / Hg. K.W. Justi. T. 1. Leipzig: Barth, 1825. 350 S. Все комментарии в сносках сделаны переводчиком.

² Имеется в виду эпизод с пророком Елисеем (4 Цар 3:15).

которого мы имели несчастье впервые с нею познакомиться? Оцениваете ли Вы человека только по его одежде, тем более когда на него была надета чужая одежда?

Алкифрон

Не оцениваю! и я буду рад оставить все предрассудки, как только Вы покажете их как таковые. Мне, однако, кажется, что это будет непросто, поскольку я достаточно испробовал оба: язык и его содержание.

Евтифрон

Мы попробуем, и один из нас должен будет научить другого. Плохо обстояло бы дело с истиной, если бы люди не могли в ней соединиться; и я проклял бы все впечатления своей юности, если бы они со временем оказались для меня не более чем рабскими оковами. Но, Вы знаете, у меня не найдется юношеских впечатлений, которые я удержал бы из поэтического духа этого языка. Я учил его так же, как Вы; это длилось долго, пока я наконец не приобрел вкус к нему, пока не проникся постепенно этим духом, в котором он для меня теперь священный язык, мать наших благороднейших знаний и того раннего образования человека, что распространилось лишь на узкой полоске земли, и без нашей заслуги перешло также к нам³.

Алкифрон

Это сильно походит на обожествление.

Евтифрон

Никакого обожествления. Мы будем рассматривать его как человеческий язык, а его содержание только с человеческой точки зрения; да – чтобы Вы были уверены в том, что я Вас не опутываю, мы будем говорить о нем лишь как об орудии древней поэзии. Нравится Вам такая материя? она совершенно недвусмысленна.

Алкифрон

Не просто нравится – она мне в высшей степени отрадна. Я охотно говорю о древних языках, если о них говорится только с человеческой точки зрения. Они – форма, в которой человеческие мысли, хорошо или плохо, но были образованы: они представляют разнообразнейшие движения характера и воззрений отдельных народов, которые всегда познаются из сравнения с другими. Начнем же говорить о языке этих ближневосточных гурунов⁴; по крайней мере, их бедность обогатит нас и подведет к нашим собственным понятиям.

Евтифрон

Что вы сочтете необходимейшим для поэтического языка, принадлежит ли он гурунам или таитянам, – не действие ли, представление, страсть, напев и ритм?

³ Аллюзия на Рим 11:17–24.

⁴ Гуруны – индейское племя в Северной Америке.

Алкифрон
Разумеется.

Евтифрон

И тот язык, что сформирован преимущественно этими вещами, является преимущественно поэтическим языком. Вы знаете, мой друг, что языки достаточно необразованных народов могут быть поэтическими в высокой степени, что они даже опережают в этом некоторые языки народов образованных. Мне нет нужды напоминать Вам, среди какого народа пел Оссиан и какому времени принадлежит сам греческий Гомер.

Алкифрон

Отсюда еще не следует, что каждая варварская нация имеет своих Гомера и Оссиана.

Евтифрон

Может быть, иная имеет и больше; пусть только для себя, а не для других языков. Чтобы судить о народе, следует вникнуть в его время, землю, круг мышления и восприятия, видеть, как он живет, как воспитывается, на какие предметы смотрит, какие вещи страстно любит, каков его воздух, его небо, его телосложение, его танец, его музыка. Все это нужно исследовать не с точки зрения чужака или неприятеля, но с точки зрения брата и сородича; и тогда спрашивать, имеется ли у него Гомер или Оссиан своего рода, на свою потребу? Вы видите, как мало на земле народов, к которым мы подошли с таким исследованием или даже только можем подойти теперь. К евреям – безусловно можем: их поэзия перед нами.

Алкифрон

Но что за поэзия! и на каком языке! Как он несовершенен! как беден на собственные имена и определенные отношения вещей друг ко другу! Как непостоянны и неустойчивы времена его глаголов – поистине никогда нельзя быть уверенным, идет ли речь о сегодня, завтра или о том, что было тысячу лет назад или вперед. Прилагательные, которые дробятся так сильно, что их почти нет, и нужно довольствоваться сложением нескольких ничтожеств. Как сомнительно и притянута значение его корневых слов и как неестественны производные от них! Отсюда же жуткие катахрезы⁵, вымученные образы, чудовищные сочетания отдаленнейших понятий. Параллелизм их монотонен; это бесконечная тавтология, к тому же без соразмерности слов и слогов, которая бы хоть сколько-нибудь удовлетворяла слуху. *Aures perpetuis tautologiis laedunt*, сказал один великий знаток их, *Orienti iucundis, Europae invis, prudentioribus*

⁵ От греч. *κατάχρησις* (злоупотребление) – троп, нередко считающийся стилистической погрешностью, когда слово стоит в несвойственном ему значении либо сочетании («птичье молоко», «стеклянное море»). Трудно сказать, какие именно идиомы древнееврейского языка или библейские метафоры подразумевает полемист; в целом Гердер критикует здесь эстетическую оценку поэзии одних народов на основе поэзии других, при которой непривычное употребление тропов кажется «злоупотреблением».

stomachaturis, dormitaturis reliquis⁶, и это правда! Это вы видите во всех песнях и изречениях, которые дышат духом этого языка. Наконец, в нем совершенно нет гласных, так как они являются новейшим изобретением: он стоит как мертвый иероглиф, очень часто совсем без ключа и достоверности своего значения, по крайней мере без точного произношения и знания его древнего ритма. Что там говорить о Гомере и Оссиане? Это как если бы Вы хотели отыскать их в Мексике или на покрытых надписями камнях Аравии.

Евтифрон

Я Вам благодарен за прекрасную нить, которую Вы придали нашему разговору. Вы изложили такой богатый материал, поистине столь продуманный и хорошо упорядоченный, как можно было бы ожидать от знатока нескольких языков. Позвольте же сначала повести речь о строении языка. Не правда ли, Вы говорите, что действие и воображение есть сущность поэзии; какая же часть речи рисует действие, или, скорее, сама представляет его – имя или глагол?

Алкифрон
Глагол.

Евтифрон

Стало быть, речь, в которой много выразительных, красочных глаголов, есть поэтическая речь, и чем больше глаголов она может сделать из имен, тем она будет поэтичней. Одно имя представляет собой всегда только мертвую вещь: глагол приводит его в действие, он волнует чувство, потому что сам одушевлен духом. Вспомните, что Лессинг⁷ показал относительно Гомера, – что у него все есть шаг, движение, действие и что именно в этом состоит его жизнь, его действенность и сущность всей поэзии. Так вот: у евреев почти все глагол, то есть все живет и движется. Имена происходят от глаголов и сами словно все еще глаголы: они как живые существа, которые происходят и формируются непосредственно из действия своих корневых истоков. Заметьте, в новых языках, что значит для силы поэзии, что глаголы и имена еще не разошлись далеко, то есть когда те могут становиться этими. Вспомните английский, немецкий; язык, о котором мы говорим, как бы бездна глаголов, море из волн, где действие рокошет в действии.

Алкифрон

Однако, мне кажется, это изобилие должно было бы все же оставаться в отношениях с другими частями речи: ведь когда все становится действием, то нет, в конце концов, того, что действует. Субъект, предикат, связка – так называется это в логике.

⁶ «Уши ранят бесконечные тавтологии... Востоку любезные, Европе ненавистные, разумнейших они злят, а остальных усыпляют». Источник этой цитаты, предположительно, богослов-рационалист и востоковед Иоганн Давид Михаэлис, автор еврейской грамматики 1745 г. издания, отец известной Каролины Шеллинг (ср.: [Betz, 2012, p. 118]).

⁷ Речь идет, как следует из примечания к этой фразе, о сочинении Лессинга «Лаокоон», изданном в Берлине в 1768 г.

Евтифрон

Для логики такой порядок хорош, и для ее шедевра, силлогизма, необходимо; для поэзии не так, и стихотворение из силлогизмов никто не смог бы читать. В нем связь есть главное, а другие части выполняют работу только слуг или помощников. Итак, если я соглашусь, что для некоего отвлеченного мыслителя еврейский язык был бы не самым лучшим, то тем более подходит его деятельный строй для поэта. Все в нем взывает: «Я живу, двигаюсь, вершу. Меня создают чувства и страсти, не отвлеченные мыслители и философы: я предназначен для поэта, я сам весь – поэзия».

Алкифрон

Ну а что если вам нужны имена, например, имена прилагательные?

Евтифрон

Тогда они есть у вас: ибо каждый язык имеет то, в чем нуждается; только не о каждом следует судить по нашим нуждам. Сотен имен вещей нет в этом языке, поскольку этот народ не имел и не знал самих этих вещей; так же как в нем есть сотни других, которых нет у нас. Абстракциями он беден, но богат чувственными образами, и потому именно имеет такое множество синонимов для одной и той же вещи, что она называется и как бы рисуется всякий раз во всех ее связях со всеми сопутствующими чувственными обстоятельствами. Лев, меч, змея, верблюд обладают в ближневосточных языках, особенно самом развитом из них, арабском⁸, столь многими именами вследствие того, что каждое имя изображало вещь сначала в особенном виде, а после эти ручки слились воедино. В еврейском тоже очень заметно это изобилие чувственных обозначений, хотя нам и осталось от него так мало. Более 250 ботанических названий имеется в одной маленькой книге, каковы наши остатки от еврейских Писаний; притом Писаний со столь однородными сюжетами, в основном историческими или относящимися к храмовой поэзии; подумайте, как богат был бы этот язык, если бы мы имели его в поэтических произведениях, посвященных обычной жизни и всем сценам ее, хотя бы только в том объеме языковых средств, который есть в сохранившихся текстах. Может быть, здесь то же, что почти у всех древних народов: из потопа времен спаслось лишь столько, сколько Ной смог спасти в ковчеге.

Алкифрон

Мне кажется, спаслось достаточно много, так как в этих немногочисленных книгах само однообразие успевает неоднократно проявить себя. Но мы ушли от нашего разговора. Я вполне допускаю, что язык, о котором мы говорим, мог бы стать богаче в руках другого народа: так, как развит арабский, или как финикийцы смогли обзавестись достаточным количеством выражений для товаров и чисел. Но этот бедный народ пастухов и бродяг – в каком направлении он мог развивать свой язык?

⁸ Арабский язык фигурирует здесь как наиболее развитый, в том числе потому, что в нем была создана своя собственная грамматическая теория, на основе которой в Средние века в раввинских школах кодифицировалась и древнееврейская грамматика.

Евтифрон

В направлении, куда звал их дух и куда обращались их нужды. Было бы неправильно требовать от них финикийских списков товаров или арабской спекулятивности, так как они не торговали и не занимались умозрениями; но в самом языке должно было возникнуть это богатство, поскольку финикийский, арабский, халдейский⁹, еврейский – это в основе лишь один язык. На этом языке говорили с финикийцами, исмаильтянами¹⁰, египтянами, вавилонянами, в общем, образованнейшими народами Древнего мира, и, будучи как бы в средоточии всей культуры того времени, он воспринял, таким образом, от всех окружающих достаточно. Просуществовай он дольше, в нем все могло бы быть достигнуто, что достигнуто в арабском, который по праву может хвалиться как один из самых богатых и образованнейших языков, существующих в мире.

Алкифрон

В нем, однако, все, что могло быть достигнуто, было достигнуто раввинами.

Евтифрон

Да, не жемчужины, и, к сожалению, не в согласии с гением их древнейшего образования. Бедный народ был рассеян по миру: так большинство составляло себе способы выражения по гению тех языков, между которыми они жили, и это превратилось в жалкую смесь, о которой нам здесь не хотелось бы думать. Мы говорим о еврейском как о живом языке Ханаанской земли, причем лишь лучших и чистейших времен, до того, как он смешался с халдейским, греческим и прочими. Позвольте же расценить его по крайней мере как бедную, но красивую и чистую деревенскую девушку, как земледельческий и пастушеский язык: наряд, который она надевает за соседками, я бы охотно ей простил.

Алкифрон

Можно было бы расценить его именно так. Отдельные черты его простоты, в особенности что касается сцен природы, я в детстве чувствовал с радостью. Однако, мой друг, мне кажется, что этих черт все же так немного, все так однообразно повторяется: ничто не имеет очертаний; изображать в законченном виде, тонко вырисовывать их поэты совсем не могут.

Евтифрон

А мне кажется, что они изображают как немногие наши поэты – не тонко или утонченно, но сильно, цельно, живо. Мы говорили об их глаголах: они всецело действие и движение; сами по себе корни суть образ и восприятие. Имена, еще наполовину глаголы, часто суть действующие существа, и являются в некоем непрестанном олицетворении. Их местоимения бросаются в глаза, как во всяком языке страстей. Нехватку прилагательных они замещают сопряжением других слов, так что получившееся снова становится самой вещью,

⁹ «Халдейским» Гердер, по традиции, называет арамейский язык.

¹⁰ «Исмаильтянами», в соответствии с библейской этимологией, называются арабы как потомки Исмала.

как бы особенным деятельным существом. По-моему, все это делает язык таким поэтичным, как едва ли какой другой на земле.

Алкифрон

Будет лучше говорить об этом на отдельных примерах: начните с корней, глаголов.

Евтифрон

Корни его глаголов, как я сказал, суть образ и чувство, и я не знаю языка, где простое и легкое сочетание одновременно было бы так чувственно и замечательно. Но я поправлю себя: не для того уха чувственно и замечательно, которое привыкло только к звукам северных языков. Однако Вам, мой друг, знающему образование греческих имен, едва ли будет трудно сделать еще один шаг и прочувствовать, разумеется, более сильное, но тем самым еще не более грубое, словотворчество Востока. Я снова повторяю: в их выразительнейших словах есть образ и чувство; этот язык образован полной грудью, с еще нерас-траченными сильными голосами, но под чистым и легким небом, с острым взглядом, всегда как бы схватывающим саму вещь, и почти никогда не лишенным следа страсти.

Алкифрон

Образ и ощущение? Покой и страсть? Сильные и, однако, легкие звуки? Само их соединение странно.

Евтифрон

Что ж, тогда разделим их. Все северные языки подражают звукам природы, но грубо, как бы только извне. Они трещат, шумят, шипят, хрустят как сами предметы; мудрые поэты используют это с большой бережливостью; плохие злоупотребляют. Причина этого лежит очевидно в климате и в голосе, в том, где и кем язык первоначально формируется. Чем южнее, тем чище становится подражание. Самые звонкие стихи Гомера не трещат и не шипят: они звучат. Эти слова уже прошли через некое тончайшего посредника, ощущение, и образуются как бы в области сердца. Они, таким образом, дают не грубые изображения звуков, но изображения, на которых чувство оставило свою нежнейшую печать, преобразуя его в самой его внутренности. В этом соединении внутреннего чувства и наружного изображения – в звуке, в корне глаголов, как я сказал, южные языки суть образец.

Алкифрон

Ради Бога, это варварское хриплое горло и гортанные звуки! И Вы смеее сравнивать его с греческим серебристым звучанием?

Евтифрон

Я не сравниваю: любой язык страдает при таком сравнении. Ничего нет более национального и индивидуального, чем это удовольствие для ушей, так же как эти характерные изгибы органов речи. Мы, в конце концов, полагаем утонченность в том, чтобы образовывать звуки в пространстве между языком и губами и поменьше, – как бы боясь наглотаться дыма и тумана, – открывать

рот: климат, нравы и привычки формируют это, сам язык мало-помалу образован этим. Итальянец, а тем более грек, так не думает: язык одного полон круглых гласных, другого – дифтонгов, оба говорят *ore rotundo* и не стискивая губ. Восток извлекает звук глубже из груди, из сердца, он говорит как бы так, как восклицал Елиуй:

Я полон речами,
и дух во мне теснит меня.
Вот, утроба моя, как вино неоткрытое:
она готова прорваться, подобно новым мехам.
Поговорю, и будет легче мне;
открою уста мои и отвечу¹¹.

Когда эти уста открывались, это был, конечно, живой звук, образ вещи в дыхании чувства; и в этом, я думаю, дух еврейского языка. Он исполнен дыхания души: он звучит не как греческий, но он дышит, он живет. Таков он для нас, не полностью знающих его произношение и оставляющих без артикуляции его самые низкие горловые буквы; в древние, дикие времена какой полнотой души, каким дыханием живого слова должен был он вдохновляться. Это было, как они это называли:

Духом Божиим, что говорил в них,
Дыханием Вседержителя, что оживляло их¹².

Алкифрон

Опять нам лишь немного не хватает до обожествления; впрочем, пусть будет так, как Вы говорите, с восклицанием, которое, выражая ощущение, само собой преобразовывалось в созерцание и чувство вещи. Но что сказать о производных от этих корневых слов? Не суть ли они разросшийся терновый кустарник, как бы на некоем острове, которого не касалась нога человека?

Евтифрон

В плохих словарях – конечно, причем некоторые из учнейших голландских филологов¹³, с топором и секирой в руке¹⁴, усложнили нам путь; но придет время, когда этот заросший кустарник станет желанной пальмовой рощей.

Алкифрон

Вы употребили метафору во вполне ближневосточном вкусе.

¹¹ Иов 32:18–20.

¹² Ср. Иов 33:4.

¹³ Трудно сказать, кого именно Гердер здесь имеет в виду. Голландская гебраистика уже в течение XVII в. достигла впечатляющих результатов на пути сравнительного и ретроспективного (с максимальным учетом позднейших источников) изучения библейского языка [Van Miert, 2018]. Возможно, эта ретроспективность и производила на Гердера впечатление искусственного и схоластизирующего метода, не дающего пробиться к первоначальным значениям слов.

¹⁴ Аллюзия на Пс 73:6.

Евтифрон

Таков сам предмет. Корень слова-матери будет находиться в центре, и вокруг нее молодняк ее отпрысков. В словарях придут через вкус, усердие, здравый смысл и сопоставление разных диалектов к тому, что, различая основное и случайное в значениях, отыскивая плавные переходы, и также опознавая в происхождении этих слов, в употреблении метафор подлинную находчивость человеческого духа, проникнут в логику иносказания прежних времен. Я радуюсь тому времени и тому первому словарю, в котором это будет сделано в превосходной степени; сейчас я изучаю лучшее, что мы имеем: Кастеллуса, Симона, Кокцеюса, а также их многочисленных пособников: Шультенса, Шредера, Шторра, Шайда¹⁵ и тех, кто по отдельности или вместе с другими содействует этому.

Алкифрон

Значит, вероятно, еще требуется время, прежде чем можно будет прогуляться по Вашей пальмовой роще восточного словаря. Не хотите ли Вы пока дать пример такого словопроизводства?

Евтифрон

Вы найдете его всюду, где есть эти словари. Отыщите первый корень и смотрите, как плавно видоизменяется корневое слово «нисшел»¹⁶. Ряд выражений потерь, утрат, смерти, несбывшихся намерений, пустого усилия и труда плавно выходит из него; и когда они во время странствия, отбытия проходят через все положения пастушеской жизни, то даже в отдаленнейшем значении еще звучит что-то от первобытного звука слова, образа первого чувства. Это делает язык столь чувственным, поэтическое выражение столь современным и трогательным! Таких корней полон этот язык, и наши комментаторы, которым легче ступать слишком жестко, чем слишком мягко, показывают их достаточно. Они не могут удержаться, они должны, где возможно, обнажить все корни и жилы каждого дерева, даже там, где хочется видеть только его цветы и плоды.

Алкифрон

Это, стало быть, негры Вашей пальмовой плантации.

Евтифрон

Очень необходимые и полезные люди! Давайте их поддержим, потому что, даже если они делают слишком много, они делают это с лучшими намерениями. Имеете ли Вы еще что-либо против еврейских глаголов?

Алкифрон

Весьма многое. Что это за действие, которое вовсе не различает времени? Так как в сущности оба времени еврейского языка – это аористы, т. е. неопре-

¹⁵ Перечислены имена библейских филологов XVII–XVIII вв., работавших в строго филологическом (в отличие от «мистического» и «схоластического») направлении.

¹⁶ Гердер имеет в виду, очевидно, глагол *נָסַח* *йарад* (спускаться, снижаться, сходить, пропадать) в его словарной форме 1-го лица единственного числа.

деленные времена, которые витают между прошедшим, настоящим и будущим; так что у них есть, в лучшем случае, лишь одно время.

Евтифрон

А поэзии нужно ли больше? В ней все – настоящее, она есть изображение действия, которое могло бы быть в прошлом или в будущем, а могло бы и длиться. Для истории этот недостаток, который Вы заметили, мог бы стать весьма существенным; то же и языки, которые любят определенность времени, которые образованы в большей мере в стиле истории. У евреев эта история сама есть поэзия, т. е. традиция некоторого рассказа, который рассказывается также как бы о настоящем: итак, эта неопределенность или сбивчивость времен непосредственно содействует очевидности, светлой и ясной действительности того, что описывается, повествуется или провозглашается. Разве это не в высшей степени поэтично? Вы никогда, мой друг, не чувствовали, как под стилосом поэта или пророка прекрасно чередуются времена; как то, что сказано одним полустихием в прошедшем времени, другое выражает в будущем? Второе делает современность предмета как бы длящейся и вечной, тогда как первое придает речи достоверность минувшего, будто все уже совершилось. Одно время распространяет слово, другое возвращает; итак, уху доставляется удовольствие чередования вместе с чувством действительности изображаемого. Прибавьте к этому, что евреи подобно детям хотят сказать все сразу, что они выражают в одном звуке лицо, число, время, действие и еще более: как неслыханно много привносится этим во мгновенное представление одного лишь образа! Они говорят посредством одного слова то, для нас часто требуется пять или более слов. У нас перед и после слов плетутся мелкие, часто безударные частицы; у них все примыкает созвучием или сонорным окончанием к главному понятию. Оно стоит в середине, как царь; его служители и рабы, вплотную к нему, даже составляя с ним одно, хором образуют маленький метрический отрезок. – Вам кажется, это ничто для поэтического языка? Звучные глаголы, дающие зараз так много понятий, это прекрасная сила ритма и образа. Когда я словам «wie er mir gegeben hat»¹⁷ могу дать выступить в одном красивом звучании, не поэтичнее и не красивее ли это, чем когда я привожу их отдельно и раздробленно?

Алкифрон

На глаз я иногда воспринимал этот язык в качестве собрания буквоначертаний, которые нужно расшифровывать почти как китайское письмо. Я часто жалел, что дети или юноши, которые вынуждены учить его, не были приобщены раньше к этой расшифровке, анализу глазами, что сделало бы для них больше, чем некоторые грузные правила. Мне встречались в книгах примеры молодых людей, в особенности наделенных более чувствительной силой зрительного восприятия, которые в короткое время очень далеко ушли по этому пути; с нами обоими не случилось этой удачи...

¹⁷ Гердер приводит немецкое выражение со значением «как он дал мне», которое само по себе не имеет смысла в его тексте, но противопоставляется более краткому ивритскому *ше-натан-ли* или *ашер-натан-ли*.

Евтифрон

Она случится у нас мало-помалу, если мы приучим к этому глаза и уши вместе. Тогда Вы заметите, как благозвучно распределяются гласные и согласные, как хорошо подходят многие частицы и префиксы к своим значениям. В частности, посредством этих немногих на разные лады интонируемых слов метрические отрезки определяются относительно друг друга: оба двустипия приходят в один вид симметрии, где слово стоит напротив слова, понятие напротив понятия в некоем чередовании, которое одновременно есть параллель, в некоем хотя свободном, но очень простом и благозвучном ритме.

Алкифрон

Тут Вы подходите к этому хваленому параллелизму, где я едва ли стану придерживаться Вашего мнения. Кто имеет что-нибудь сказать, пусть говорит это сразу или правильно разворачивает картину; но пусть не повторяется бесконечно. Кто должен проговорить каждую вещь дважды, показывает этим, что в первый раз он сказал наполовину и несовершенно.

Евтифрон

Вы никогда не видели танца? И ничего не слышали о хоровом пении греков, строфах и антистрофах? Что если поэзия евреев была таким танцем, более коротким и простым хоровым пением?

Алкифрон

Прибавьте к этому цитру, литавры и тимпаны, и получится полноценный танец дикарей.

Евтифрон

Что ж, если он и был им? Название не должно пугать, если сама вещь хороша. Ответьте сами. Не держится ли весь ритм, танец и благозвучие, я бы сказал даже вся грация, на образах в той же мере, как на тонах и симметрии? Притом на самой легкой для восприятия симметрии – на простоте и равномерности?

Алкифрон

Я не стану это отрицать.

Евтифрон

И не является ли еврейский параллелизм простейшей соразмерностью в элементах стиха, образах и тонах? Слоги еще не приведены к единообразному произношению¹⁸, не измеряются¹⁹ и еще даже не везде считаются²⁰; но симметрию в них может воспринять даже простейшее ухо.

¹⁸ В библейском тексте одна и та же корневая согласная буква может принимать разные огласовки без изменения формы слова.

¹⁹ В отличие от греческого гекзаметра, в древнееврейской поэзии не выявлено чередование кратких и долгих гласных.

²⁰ Библейский стих, как правило, не имеет установленного размера.

Алкифрон

Но должно ли это происходить за счет понимания?

Евтифрон

Давайте сначала закончим обсуждать удовольствие слуха. Все силлабические структуры греков, искуснейшие и прекраснейшие из когда-либо порожденных языком, основаны на соразмерности и гармонии. Гекзаметр, которым исполнялись в пении древнейшие стихотворения, есть не что иное, как последовательно чередующий тоны параллелизм. Чтобы убедиться в этом еще вернее, приведем в пример особенно излюбленный в элегиях пентаметр, который в своих полустушиях, очевидно, также является параллелизмом²¹. Самые прекрасные и естественнейшие роды песнопений существуют через параллелизм, так что почти можно сказать: чем более слышим в некоей строфе наряду со звучным чередованием более легкий параллелизм, тем приятнее строфа. Я могу Вам привести в пример хотя бы сапфическое или алкеево стихосложение или хориямб. Все эти силлабические структуры суть искусные закругления, красиво сплетенные венки из слов и тонов; на Востоке обе эти нити жемчуга еще не свиты в единое ожерелье, они просто висят друг подле друга. От хора пастухов не ожидают дедалова или тесеева танца-лабиринта: они отвечают друг ко другу или ликуют, они танцуют друг напротив друга. Мне кажется, и эта простота по-своему прекрасна.

Алкифрон

А какая красота усматривается в смысле этого параллелизма?

Евтифрон

Оба эти звена подкрепляют, возвышают, утверждают друг друга либо ради поучения, либо для радости. В ликующих песнях это очевидно; в жалобных мелодиях – такова природа вздохов и воплей. Ритм дыхания одновременно укрепляет и утешает душу: другая часть хора соучаствует в наших страданиях, становится эхом, или, как говорят евреи, дочерью голоса²² нашей боли. В учительных песнопениях одна притча подтверждает другую: это как если бы отец говорил к сыну, а мать повторяла. Речь таким образом становится особенно правдивой, сердечной и доверительной. В амебейном пении²³ любви дана сама любовь, которая хочет наговориться вволю, совершить обмен сердцем и мыслью. Короче, столь простодушная сестринская связь существует между этими двумя звеньями чувства, что я хотел бы приложить к ним нежную еврейскую песнь:

Как хорошо и как приятно
жить братьям вместе!
Это – как драгоценный елей на голове,
стекающий на бороду,

²¹ Элегическое двустушиие у греков состояло в чередовании гекзаметра и пентаметра; в свою очередь, пентаметр делился цезурой на две равные половины.

²² «Дочь голоса» (*бат коль*) – древнееврейская идиома со значением «отголосок».

²³ Амебейное (от греч. ἀμοιβαῖος *чередующийся*) – пение, чаще всего народное, аналогичное антифонному.

бороду Ааронову –
стекающий на края одежды его;
как роса Ермонская,
сходящая на горы Сионские,
ибо там заповедал Господь
благословение и жизнь навеки²⁴.

Алкифрон

Великий защитник параллелизма! Однако, если ухо к нему и навькнет, как быть с пониманием? Оно здесь только и делает, что удерживается и не продвигается.

Евтифрон

Для одного только понимания поэзия не говорит, но прежде всего и непосредственно для чувства. И не любит ли оно параллелизм? Когда бьется сердце, течет волна за волной, это и есть параллелизм. Здесь никогда не говорят до конца, но всегда имеют сказать нечто новое. Как только первая волна плавно опускается или бурно разбивается о скалы, возвращается вторая волна. Биение пульса естества, это дыхание чувства присутствует в каждом высказывании аффекта, и неужели Вы не хотели бы от поэзии, чтобы она была собственной речью аффекта?

Алкифрон

А что если бы она пожелала и была должна стать речью понимания?

Евтифрон

В таком случае она разворачивает образ и показывает его с противоположной стороны. Она разворачивает притчу и проясняет ее, или запечатлевает ее в сердце: вновь параллелизм. Какое стихосложение, по-Вашему, приложимо в немецком к назидательной поэзии как лучшее?

Алкифрон

Бесспорно, александрийский стих²⁵.

Евтифрон

И он целиком есть параллелизм; если Вы исследуете точно, почему он так хорошо приспособлен к запечатлению в памяти учения, Вы найдете, что это как раз из-за параллелизма. Его полны все простые песни и церковные песнопения, и самая рифма, великое наслаждение для северного уха²⁶, есть ведь развитие параллелизма.

²⁴ Гердер цитирует Пс 132/133, который мы приводим по синодальному переводу, неточно, видимо, стараясь до некоторой степени передать ритм древнееврейского стиха: *Wie lieblich ist's und angenehm, / daß Brüder mit einander wohnen! / Wie sanftes Oel aufs Haupt hinab, / wie es hinab die Wange fließt, / hinunter fließt die Wange Aarons – / und rinnt zu seines Kleides Saum, / wie Hermons Thau hernieder rinnt / die Berge Israels zu segnen / zu segnen ewiglich.*

²⁵ Александрийским назывался торжественный двенадцатисложный французский стих, употребительный в эпоху классицизма в переводах античного эпоса, назидательных поэмах, одах и трагедиях. В русской поэзии XVIII в. представлен В.К. Тредиаковским, А.П. Сумароковым, Я.Б. Княжнинным, Е.И. Костровым и др.

Алкифрон

Рифму нам принесли выходцы из полуденных стран, как, не в меньшей степени, и однообразное церковное пение. Ту ввели сараины²⁷, а это – доксология²⁸; без них мы бы до сих пор были обделены тем и другим.

Евтифрон

Вы полагаете? Задолго до сарацин рифмы появились в Европе: ассонансы перед словами и после них, к которым привыкло народное ухо и которые выдерживал его язык. И древние греки тоже имели столь простые гимны и песни для хора, какими только могут быть наши церковные песнопения. Пожалуй, еврейский параллелизм обладает перед нашими северными языками лишь тем преимуществом, что малыми словами прекрасно упорядочивает каждый отрезок речи, дабы затем дать ему красиво прозвучать в воздухе; из-за этого для нас он почти непереволим. Нам часто нужны десять слов там, где они обходятся тремя, причем эти маленькие слова растягиваются и соединяются друг с другом, а прерывается пение от гнева или утомления²⁹. Итак, нам следует не столько подражать этому параллелизму, сколько изучать его. В нашем языке мы вынуждены делать образы более пространными, вместе с тем округляя их словесные конструкции, так как мы имеем привычку к счету слогов, выработанному греками и римлянами. Но в переводе с восточных языков этот счет следует оставить: с ним теряется бо́льшая часть первоначального содержания, достоинства и высоты языка. Вот как звучит здесь речь:

Он сказал, – и сделалось;
Он повелел, – и явилось³⁰.

Алкифрон

Односложная краткость представляется мне, однако, тоже возвышенной.

Евтифрон

Односложный лаконизм не является ни дружелюбным, ни поэтичным. Даже в случае с монаршим повелением нам хочется видеть его исполнение, так что здесь опять возникает параллелизм: повеление и следствие. В конце концов, краткость еврейского языка делает сам параллелизм почти всегда

²⁶ Гердер иронизирует над пристрастием к рифме новоевропейской поэзии, которого не знали классические образцы. Тем самым он демонстрирует относительность эстетических предпочтений, обуславливающих пренебрежительные отзывы его оппонентов о древнееврейском стихосложении.

²⁷ Сарацины – первоначально, в греко-римских источниках, бедуины, кочевавшие на краю Сирии. В эпоху Крестовых походов этим именем в Европе называли всех мусульман.

²⁸ Доксология – славословие (греч.); здесь указывается на греческое происхождение церковного пения, что фактически верно (ср. *Августин. Исповедь IX. VII. 15*).

²⁹ Вероятно, Гердер хочет сказать, что длина ритмической единицы (колона) в традиционных практиках чтения и пения определяется тем, насколько должно хватить воздуха после вдоха.

³⁰ Цитируется Пс 32/33:9 в переводе Лютера. Примечательно, что автор римского времени пс.-Лонгин в трактате «О возвышенном» приводит похожий стих из книги Бытия как пример возвышенности древнееврейского слога.

монаршим повелением³¹. Он не знал ничего подобного счету слогов в периодах греческой или латинской ораторской речи. Дыхание его духа издавало немногие слова; они выстраивались друг за другом, и, поскольку этот язык имел столь однообразные флексии, они были похожи друг на друга и становились ритмом по самому своему звучанию, положению каждого слова и общему сходству для восприятия. Оба полустипа становились словом и делом, сердцем и рукой, или, как это называют евреи, входом и выходом, так что получался легкий тоновый строй. Вы все еще имеете что-то против параллелизма?

Алкифрон

Нет, я имею еще кое-что за него. Ибо со стороны понимания я часто благодарил небо за то, что он есть. Где бы мы были с нашим толкованием столь многих темных слов и выражений, если бы он не указывал нам путь? Он подобен голосу друга, который в густом лесу кричит издали: «Здесь, здесь живут люди!» Но, конечно, старые уши глухи к этому голосу. Они принимают эхо за самого человека и всегда пытаются отыскать во второй части стиха новый чудный смысл³².

Евтифрон

Оставьте их искать, а мы будем держаться правильной дороги. Что касается густого леса, я думаю, Вы преувеличиваете, так как Вы, если помните, в начале нашего разговора называли еврейский язык мертвым иероглифом без гласных и даже вовсе без ключа. Действительно ли Вы думаете, что народы полуденных стран писали совершенно без гласных?

Алкифрон

Так многие говорят.

Евтифрон

Тогда они говорят нечто самопротиворечивое. Кто станет писать буквы без дыхания, которое их одушевляет? Ведь от последнего все зависит, и оно, в сущности, может быть записано таким же способом, каким нотируется разнообразие органических звуков. Когда достигнуто более сложное, не опускают более простого, притом что от него зависит цель всего предприятия.

Алкифрон

Где же тогда эти гласные?

Евтифрон

Почитайте об этом в книге, где данный вопрос освещен отчетливо, как и многие другие вопросы еврейской древности³³. Я говорю о первом введении

³¹ Ср. у Вико: «Патриархи, основавшие этот язык, должны были давать приказания в своих семьях именем единого Бога» [Вико, 2018, с. 267].

³² Речь идет об одном из приемов аллегорической интерпретации, а именно восприятию любого удвоения в тексте Библии как показателя наличия двойного смысла. См.: [Саврей, 2006, с. 292].

³³ Согласно примечанию, речь идет о «Введении в Ветхий Завет» Иоганна Готфрида Эйхгорна, изданном в 1780 г. в Лейпциге.

в еврейский язык и письменность, соединившем вкус и ученость в одинаковой степени. Определенные, хотя немногочисленные гласные (ибо те, что мы имеем сейчас, несомненно, изобретены раввинами³⁴), вполне вероятно, были, а *matres lectionis*³⁵, я полагаю, являются лишь их сохранившейся частью. Конечно, в столь древние времена не так уж следили за грамматической пунктуальностью: произношение было, вероятно, таким же произвольным, как в старонемецком языке по замечанию Отфрида³⁶. Создал ли кто-нибудь алфавит для каждого гласного звука всех наших диалектов? И нуждается ли в нем кто-то? Есть лишь общие для всех знаки, а звуки каждый модифицирует в соответствии со своим речевым органом. Значительная часть правил нашей грамматики в чередовании гласных, образовании спряжений и т. п., я боюсь, просто пустой звук.

Алкифрон

И все же юность мучается с ними. Я никогда не мог себе представить, что столь грубый язык, как еврейский, заключает в себе так много сообразного правилам, в том числе в значениях отличных друг от друга спряжений, которые юношей заставляют искать в каждом слове до посинения. В действительности они содержат множество аномалий и дефектов. Большая часть их взята из других ближневосточных языков, в соответствии с которыми раввины полюбили модифицировать свой. В маленькую еврейскую палатку вносилось все, что только можно.

Евтифрон

Здесь тоже не нужно преувеличивать. Искусственную форму языка постичь хорошо, и для нас теперь необходимо, хотя и почти невероятно то, что она существует с древних времен и каждый еврей представлял ее одним и тем же образом. Как мало даже среди наших писателей таких, которые держат в голове целый формальный строй своего языка до последней флексии, чтобы не допускать отклонений! И как меняется строение языка с течением времени! Хорошо, что мы наконец становимся мужами, которые думают о грамматике и этого языка.

Алкифрон

И мне кажется, каждый должен сам создать для себя философскую грамматику. Пусть оставит в стороне гласные и другие указатели для чтения; таким образом спряжения окажутся намного ближе друг к другу; не нужно будет семь раз переворачивать слово в горле, пока оно не обретет форму.

³⁴ Речь идет об огласовках, принятых в средневековых и современных изданиях Масоретского текста Ветхого Завета, действительно, введенных в раввинских школах.

³⁵ «Матери чтения» (лат.) – наименование букв ם «вав» и ך «йуд» в грамматике иврита, когда они выступают не в качестве согласных, а как указатели гласных звуков [o], [y] и [i]. Такое их употребление в древнееврейской письменности нерегулярно.

³⁶ Отфрид Вейсенбургский (IX в.) – ученый монах, поэт, писавший на древневерхненемецком языке.

Евтифрон

На этом пути, однако, можно сделаться вторым Масклефом или Хатчинсоном³⁷. Не лучше ли упражнять глаза в созерцании парадигм, а уши – в распознавании живых звуков, приспосабливая их друг ко другу? Так можно будет проникнуть в гений языка, сокращая для себя путь правил. Язык перестанет быть для нас школьным и раввинским, но станет древнееврейским, т. е. языком поэзии. При помощи стихов пробуждают детей и вознаграждают юношей, и я уверен, что не только дети, но и старики любили бы свою Библию, как того же Гомера или Оссиана, если бы знали, что в ней есть.

Алкифрон

Может быть, полюблю и я, если Вы будете сопровождать меня, как теперь.

Евтифрон

Давайте попробуем осуществить это во время прогулок, лучше всего в утренние часы. Поэзия евреев звучала под открытым небом, и по возможности перед лицом утренней зари.

Алкифрон

Почему именно так?

Евтифрон

Потому что она сама была утренней зарей мирового просвещения, и сейчас еще остается настоящим детством нашего рода. В ней можно видеть самые ранние впечатления, самые простые представления человеческой души, ее элементарные связи и магистрали. Если бы человек не верил ни во что из ее чудесного содержания, он должен был бы верить присущему ей естественному языку, так как он бы чувствовал его; ему должны были бы нравиться первые воззрения на вещи, так как он бы учился о них. В ней перед ним предстала бы ранняя логика чувства, простейшая аналитика и мораль, короче говоря, древнейшая история человеческого духа и сердца, – если бы на ее месте была даже поэзия каннибалов, то ради вышесказанного Вы разве не считали бы ее ценной?

Алкифрон

Итак, увидимся утром.

Евтифрон

А перед тем прочитайте, пожалуй, стихотворение о том, какое это чудо и благодеяние, что существует язык, звучащий для нас из столь ранних времен³⁸.

³⁷ Франсуа Масклеф и Джон Хатчинсон – видные гебраисты начала XVIII в., выступавшие против употребления огласовок в грамматике библейского иврита.

³⁸ Непосредственно после первого диалога помещено стихотворение «Язык и письмо», частично представляющее собой перевод Гердера с английского поэтического введения к «Творениям каледонских бардов, переведенным с гэльского языка» (т. 1, Эдинбург и Лондон, 1778) – литературной мистификации Джона Кларка. См.: [Левин, 1980, с. 14–15].

РЕЦЕНЗИИ

А.А. Поляков

Деизм и религиозная толерантность: плюральная модель интерпретаций¹

Андрей Андреевич Поляков – младший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: Beatit10@yandex.ru

Анализируется коллективная монография «Переоценка атеизма и деизма», которая представляет совместный труд большой группы исследователей и посвящена одному из ключевых моментов существования религиозной философии Европы. Как справедливо отмечает один из авторов книги, данную тему обычно относят к сфере истории философии, что непродуктивно, и поэтому ее следует перевести в область интеллектуальной истории, имеющей свою отдельную специфику. Благодаря новым подходам, которые предлагаются авторами, удастся решить многие проблемы, которые появлялись на протяжении истории изучения атеизма и деизма. Основное внимание авторов монографии обращено к религиозной философии тех личностей, которые не желали соотноситься с ведущими направлениями философии или общественными институтами того времени. Особую роль в религиозной философии этих авторов занимала проблема религиозной толерантности.

Ключевые слова: атеизм, деизм, религия, религиозная философия, толерантность, межрелигиозные отношения

Ссылка для цитирования: Поляков А.А. Деизм и религиозная толерантность: плюральная модель интерпретаций // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2019. Т. 3. № 2. С. 146–159.

Ключевую роль в написании данной книги [Hudson, Lucci, Wigelsworth, 2014] сыграли три составителя. Первым из них является профессор австралийского Университета им. Чарльза Льюиса Уэйн Гудзон, в область научных интересов

¹ Рец. на кн.: *Atheism and Deism Revalued: Heterodox Religious Identities in Britain, 1650–1800*. Ed. by W. Hudson, D. Lucci and J.R. Wigelsworth. Farnham: Ashgate, 2014.

которого входит классическая немецкая философия и австралийская философия. Интересы второго, Диего Люччи (профессора философии и истории в Американском Университете Болгарии) связаны с философией эпохи Просвещения и, в частности, английская философия этого периода. Труды третьего, Джеффри Р. Уигелсворта (колледж Ред-Дир в Канаде), посвящены проблемам теологии, политики и культуры в XVI–XVII вв. в Англии.

Тема религиозной терпимости играет важную роль как в монографии, так и в исследованиях деизма и атеизма в XVII–XVIII вв. В предисловии к книге британский ученый Джонатан Исраэль (Jonathan Israel) отмечает, что в период раннего Нового времени атеизм и деизм подвергались преследованиям как со стороны секулярных властей, так и со стороны властей церковных (Р. XI). Законы против богохульства (Blasphemy Laws) в Британии, Голландии и Соединенных Штатах Америки были более строгими, чем в других странах. Например, в Шотландии студент Эдинбургского университета Томас Эйкенхед был привлечен к ответственности и казнен в 1697 г. по обвинению в богохульстве в соответствии с Законом против богохульства. Представители деистического движения, так же как и атеистического, были включены в дискурс о толерантности не только как исследователи, чьи идеи о терпимости являлись анализом современной ситуации и их представлениями о данном вопросе, но и как активные участники дискурса. Как отмечают авторы монографии, деистов обычно считали монолитным движением, которое, во многом, было схоже с тем, что в то время называли атеизмом (Р. 1). Оба направления противопоставлялись христианской вере и должны были быть побеждены с помощью укрепления истинного христианского учения. Однако следует отметить, что деизм в протестантских странах, которые были упомянуты ранее, был менее радикальным и антихристианским, чем в странах, где преобладало католическое учение (Р. 21). Иными словами, представители умеренного деизма развивали свои идеи о терпимости в странах с наиболее строгими законами против богохульства. Причины возникновения данных законов заключались в сложной межрелигиозной ситуации в перечисленных странах, в особенности в Британии. В период раннего Нового времени в Британии происходил конфликт между различными направлениями христианства и государственной власти. Авторы выделили следующие проблемы, полемика сторонников и противников догмата о Троице, бангорская полемика (Bangorian Controversy), инициированная епископом уэльского города Бангор, который поставил под вопрос границы власти Церкви и государства и кризис церковного и парламентского собраний (Convocation Crisis), суть которого заключалась в вопросе о равенстве собраний. Данные события повлияли как на самих деистов, так и на деистические идеи. Например, бангорская полемика оказала влияние на философию Джона Толанда и на его библейскую критику, в которой данное событие нашло свое отражение (Р. 62). Более того, представитель Высокой Церкви (High Church) Фрэнсис Аттербери (1663–1732), который инициировал кризис собраний, желал привлечь Джона Толанда к судебной ответственности за написание и публикацию трактата «Христианство без тайн». Другой английский деист, Мэтью Тиндл, оказался под влиянием конфликта между сторонниками тринитарной и антитринитарной теологии, в которой последние полагали, что

никакой аспект христианства не может находиться за гранью человеческого понимания [Hudson, Lucci, Wigelsworth, 2014, p. 140]. Что касается трактатов самих деистов, то в них выражалась единая точка зрения относительно вопросов терпимости. В концепции естественной религии тема веротерпимости играла очень важную роль. Человек, способный самостоятельно прийти к идее Бога и обязанностям по отношению к нему, никак не должен был преследоваться за внешние проявления своей религиозной веры. С точки зрения деистов, религиозная принадлежность не должна была играть весомую роль в государстве, так как в своей основе все религии едины. Стоит, однако, отметить, что речь шла не о некоей одинаковости Церквей или религий, в которых могли разделяться доктрины. Наиболее ярко эту точку зрения выразил Джон Толанд, который полагал, что должно быть сосуществование религиозных течений, основанное на равенстве [Ibid., p. 60]. В целом деисты, несмотря на некоторые отличия в своей религиозной философии, сохраняли общее представление о веротерпимости. Авторы монографии уделяют специальное внимание как историческому контексту, в котором тема веротерпимости поднималась, так и самой концепции деистов, которую они продвигали в своих трактатах. Другой определяющей темой авторов книги является проблема самой идентификации деизма и деистов.

В предисловии и вступлении составители указывают на накопившиеся белые пятна и неясности, которые до сих пор присутствуют во многих работах, посвященных теме книги. Например, до сих пор не существует полной четкости при разделении деизма и атеизма в XVI–XVII вв. (Р. 3). По этой причине одной из целей авторов является то, что можно назвать повторным открытием философии тех авторов, взгляды которых были истолкованы неверно или же, как в случае с английским теологом и деистом Генри Додвеллом (1641–1711), несправедливо перемещены на второй план. Кроме того, деизм долгое время считался скорее не самостоятельным явлением, а промежуточным этапом между теизмом и атеизмом (Р. 4).

Для отечественной науки тематика имеет несомненную актуальность и не только потому, что ее авторы осмыслиют наследие мыслителей, многие из которых не известны российскому читателю даже по именам. Хотя существует определенное количество работ, посвященных этой теме, в число которых входят монографии, написанные в советский период, а также современные публикации в энциклопедиях, пока что не появилась концепция, которая могла бы быть заложенной в основу для исследования деизма. Правда, такая установка была в советских исследованиях, которые до сих пор представляют определенную ценность, но с ними следует учитывать две проблемы. Во-первых, в советских исследованиях присутствует проблема, о которой упоминалось ранее, а именно сведение феномена деизма к промежуточному этапу в истории теизма и атеизма. Несмотря на отсутствие прямого указания на эту идею в текстах, несложно заметить ход мысли, который исходит именно из этой установки², а он весьма проблемный. Во-вторых, последние работы советских

² Примерами подобной работы являются труды: [Матешук, 1988; Мееровский, 1979; Абрамов, 1979].

исследователей датируются концом 1980-х гг. и началом 1990-х, и поэтому в них отсутствуют открытия последних тридцати лет. Что касается современного отечественного периода, то, несмотря на присутствие отдельных статей [Шохин, 2010; 2012; Переславцев, 2017], специальные исследования, соразмерные теме, еще не появились (вероятно, при причине отсутствия того «заказа» на нее, который определял интерес к ней в прошедший период). Монография разделена на четырнадцать глав. Авторы распределили главы в зависимости от хронологии своего материала. Выделим те из них, которые касаются в наибольшей степени идентификации деизма и воззрений его представителей на Откровение.

Первая глава «Вступление: восстановление атеизма и деизма» посвящена анализу методологических проблем. Наипервейшей проблемой является понимание значений этих двух слов. Например, в Англии в период с 1650 до 1800 г. данные термины обретали порой только отрицательные значения, которые искажали их смысл (Р. 3). В этот отрезок времени значение слова *атеизм* постоянно менялось. Особенно ярко это выражалось в оценке автора, которое давало общество. Что касается деизма, то его исследование затрудняется тем фактом, что почти ни один философ не называл себя деистом (Р. 4). Более того, исследователи нередко пытались сводить деизм к некоему единому учению, как это делали их предшественники. Помимо этих сложностей выделяются еще четыре методологические проблемы. Первой является соотнесение идей мыслителя с контекстом, в котором они были выражены. Эта проблема представляет сложность из-за того, что мыслители нередко скрывали свою истинную позицию или маскировали ее в тексте (Р. 6). Вторая проблема касается общественного положения мыслителя, которое влияло на стиль и способ повествования. Третья связана с восприятием идей философов общественностью. То есть это уже не только история индивидуальных идей, но и общественная история тоже. Четвертая проблема заключается в том, как понимали сами рассматриваемые мыслители и относили ли они себя к тому или иному направлению. Авторы монографии ставили эти проблемы еще до написания работы. Так, например, Уэйн Гудзон в своей книге «Английские деисты» анализирует понятие деизма и ставит под сомнение идею, согласно которой его следует считать исключительно английским явлением, которое позже распространилось на Европу и еще позднее прекратило свое существование вовсе [Hudson, 2009, p. 18].

Во второй главе «Демифологизация атеизма и деизма» У. Хадсона (и дальше так же) предлагает альтернативный подход к изучению данных терминов и их смыслов. Согласно его подходу, эти понятия не следует определять как нечто единое и однозначное (Р. 13). Каждого атеиста и деиста следует рассматривать отдельно, учитывая исторические реалии, в том числе и значение терминов. Также не стоит заранее решать, во что верил философ, опираясь на то, кем его называли. Например, исходя из того, что мыслитель отрицал существование Божества, не следует делать вывод, будто он является атеистом. С его точки зрения, Бога могло не быть как личности, но вселенная могла быть Божественна (Р. 17). Другой важный момент, который выделяет Гудзон, касается возможности быть одновременно как атеистом, так и деистом

и верующим (Р. 19). Как уже было сказано ранее, термины не имели постоянного значения, и поэтому их определения не являлись антонимами, так как они могли относиться к разным интеллектуальным сферам. Этот подход автор называет ревизионизмом, целью которого является выделение особой роли социокультурного пространства при определении указанных терминов (Р. 23).

Четвертая и пятая главы книги посвящены философии ирландского деиста Джона Толанда (1670–1722). В четвертой главе «Деизм, библейская герменевтика и филология», автором которой является Луиза Симонутти, описывается влияние философии Д. Локка (1632–1704) и Б. Спинозы (1632–1677) на мысль Толанда, в частности их понимание Писания, Откровения и границ возможностей человеческого разума. Автор подчеркивает влияние этих философов на герменевтику английского мыслителя. Толанд воспринял их идеи, согласно которым Писание было лишь историческим текстом, написанным людьми и не обладающим статусом абсолютной истины из-за ограниченности разума человека (Р. 54). Так как Писание является только одним из религиозных текстов, которые имеют равный статус, Толанд предпринял попытку найти общую естественную основу религий. Несмотря на отсутствие прямых ссылок на Локка и Спинозу, автор главы находит общие положения в философии этих двух философов и философии Толанда, что демонстрируется Симонутти на примере анализа трактата Толанда «Назарянин, или Иудейское язычество и магометанское христианство». Также автор подчеркивает вклад Д. Толанда в анализ библейских текстов и влияние его философии на деистов, протестантов и католиков (Р. 62). В пятой главе «Нераскрытое явление» в трактате Джона Толанда «Христианство без тайн» Иан Лиск анализирует влияние философии Спинозы на работы Д. Толанда, которое, согласно автору главы, в современной литературе освещается недостаточно (Р. 65). Однако помимо этого в главе также присутствует сравнение степени влияния философии Спинозы и Локка на мысль Толанда. Если для Локка может существовать знание, которое нельзя проверить на опыте, в частности знание, исходящее из веры, то для Толанда в религии не может быть ничего, что было бы сверхразумно или противоречило бы разуму (Р. 67). Следовательно, Откровение не может быть сверхразумно. Иисус является не сверхъестественной личностью, а нравственным учителем. Текст же Писания из-за этого не имеет особого статуса по отношению к другим религиозным памятникам (см. выше) и поэтому должен анализироваться как любой другой текст. Такое понимание Откровения, сверхъестественного и разума имеет много общих точек с философией Спинозы.

Седьмая глава «Богохульство в XVIII в.: очертания риторического преступления» Джеймса Херрика посвящена развитию понятия богохульства (blasphemy) в законодательных актах Англии и связанных с ними судах в период между 1729 и 1761 гг. Обвиняемыми в богохульстве, которое понималась как угроза Церкви, были деисты Томас Вулстон (Thomas Woolston) [1668–1733], Петер Аннет (Peter Annet) [1693–1769] и Джейкоб Айлив (Jacob Ilive) [1705–1763]. Богохульство понималась как символическое преступление или символическое нападение на представления о Боге, святых или идеи о трансцен-

дентных сущностях (Р. 102). Законодательный акт «о более эффективном подавлении богохульства и нечестия» 1697 г. стал ответом на критику догмата о Троице в Англии. Вулстон обвинялся в отрицании божественности Христа, и причиной обвинения стала его критика чудес в Писании, сущность которого состояла в грубой по своей форме герменевтики Вулстона, в которой тот высмеивал тот или иной аспект Писания ради доказательства его неистинности и пересмотра его текста (Р. 106). Иными словами, текст Библии десакрализировался. Обвинение Петера Аннета имело другой характер. В отличие от Вулстона, Аннета обвиняли в разрушении основ христианства, которое состояло в отделении религии от истории, разделении иудаизма и христианства на две независимые религии, которые, несмотря на это, имели общие теологические ошибки, как, например, необходимость спасения (Р. 112). Д. Айлив в отличие от предыдущих мыслителей не столько критиковал текст Писания, сколько пытался дать ему новую интерпретацию в духе гностицизма. (Р. 113). Например, Айлив полностью переосмысливал книгу Бытия. Согласно его теологии, Земля была создана из протоматерии как место для искупления падших ангелов, а Адам был своего рода создателем «духовной и интеллектуальной» религии разума, которую последующие поколения извратили (Р. 115). Обвинение Айлива было схоже с обвинением Вулстона и заключалось в оспаривании истинности традиций с Церковью (Р. 115).

В восьмой главе «Естественная религия в философии Уильяма Волластона» Диего Люччи освещает философию английского теолога, которую, как утверждает автор, изначально неверно истолковали, а позже стали незаслуженно игнорировать. Уильям Волластон (1659–1724) был последователем философии Эдуарда Герберта из Чербери, который, несмотря на то, что его называли «отцом деизма», почти не упоминается в этой работе (Р. 122). Это связано с позицией автора, согласно которой философия Герберта из Чербери была лишь отчасти основанием для деизма. Деистическая философия также имеет свое основание в стоической философии, пантеистических теориях XVII в. и научной революции (Р. 122). На Волластона также оказал влияние иудейский рационализм и «древняя иудейская философия». (Р. 123). Однако ее он видел скорее сквозь рационализм философии Эдуарда Герберта из Чербери (Р. 123). По этой причине он во многом игнорировал связанные с Откровением части литературы, так как они контрастировали с его взглядами на естественную религию, которые он разработал под влиянием Герберта из Чербери. Однако ключевыми элементами веры было уже не пять положений Эдуарда Герберта [Herbert, 1996]³, а три положения средневекового еврейского философа Йосефа Альбо [1380–1444], которые сводятся к утверждению, что Бог существует, что человеку дано Откровение и что существует божественная справедливость (Р. 124). Помимо иудейской философии У. Волластон использовал арабскую философию таких мыслителей, как Аль-Фараби, Ибн Сина и Ибн Рушд.

³ I. Существует высшее существо. II. Его следует почитать. III. Лучшее богочитание – через добродетель совокупно с благочестием. IV. Грехи подлежат искуплению раскаянием. V. За поступки существует воздаяния в будущей жизни.

В девятой главе «Бог может требовать от нас только то, что способствует нашему счастью: Мэтью Тиндл о терпимости» Джеффри Уигелсворт переоценивает подход Тиндла (1657–1733) к терпимости с целью демонстрации идеи Бога Тиндла как основы терпимости. Как указывает автор, в последних исследованиях философии английского мыслителя, которого нередко называют создателем «деистической Библии» [Tindal, 1730], все больше авторов представляли его не как деиста, а как атеиста, основывая свои суждения на оценке критиков Тиндла (Р. 139). Автор главы считает эти представления ложными. В философии М. Тиндла счастье человека играет ключевую роль. Достижение счастья возможно только тогда, когда человек непринужденно выполняет свои обязанности, которые имеют начало в природном порядке. Принуждение, даже если оно совершается с целью достижения терпимости, противоречит свободной воле человека. Следовательно, должен существовать такой источник терпимости, который не нарушал бы эту свободу. Таковым является Бог, который создал природу для человека, в гармонии с которой человек и должен жить. Самому же Богу из-за его совершенства ничего от человека не требуется. Бог поэтому не может открываться только одной группе людей, так как иначе не избранные им люди не могли бы знать, что от них требуется. Следовательно, они лишались бы Откровения, не зная о нем или не имея возможности до конца его понять, так как оно было бы пересказано другими людьми и навязано ими как норма (Р. 150). Поэтому для Тиндла нет одной истинной религии, в которую человек обязан обращаться, иначе нарушалась бы свободная воля человека добровольно прийти к вере (Р. 151). Именно это является основой терпимости в философии Тиндла.

В десятой главе «Бог всегда действует согласно своей природе мудрого и благого существа: Томас Чабб и Томас Морган о чудесах и провидении», которая, так же как и предыдущая глава, написана Джеффри Уигелсвортом, анализируется философия этих двух мыслителей, их представление об управлении Бога миром и участии в жизни этого мира. Согласно Чаббу (1679–1747), Бог обладает двумя видами провиденческой силы, «основное провидение», которое понималось им как создание мира и связывание себя с ним с помощью законов природы (Р. 160) и «частное провидение», которое понималось как чудо или действия Бога в обход установленных законов природы (Р. 161). Важно учитывать, что законы природы при этом не нарушаются. Однако называть это чудом нельзя до тех пор, пока не будут исчерпаны все возможные объяснения события с помощью законов природы. Как отмечает автор, это умозаключение схоже с заключениями Юма, но при этом опережают его примерно на десять лет. Возникает вопрос, возможно ли чудо, если человек признаёт совершенство Бога и его творение, то есть мир, идеальным в своих законах? Т. Чабб дает положительный ответ на этот вопрос. Аргумент английского мыслителя основывается на том, что помимо Бога на мир влияют и другие личности, имеющие возможность влиять на мир (Р. 164). Простейшим примером является врач, который меняет ход событий своим вмешательством в естественный процесс умирания человека. Таким же образом в жизнь мира вмешиваются и другие помимо человека и Бога (Р. 164). Бог также может сотворить чудо с целью демонстрации своей природы и своей

благости. Однако этот случай Томас Чабб описывает лишь как вероятность (Р. 165). Что касается Томаса Моргана (ум. 1743), то в сфере его философии особое место занимало как раз Откровение. С его точки зрения, оно не было мистическим явлением. Исключением может быть лишь случай, в котором тот или иной аспект христианской веры опирается на божественное свидетельство и никак иначе не может быть понят с помощью разума (Р. 166). Писание же не обладает мистическим характером, так как в нем знание истины излагается доступным языком. Морган описывает управление миром Богом примерно так же как и Чабб, но без упоминания невидимых существ. (Р. 168). Бог является постоянным действующим лицом, посредством которого сохраняются законы природы. Что касается чудес, то для Моргана они сами по себе не могут ничего подтвердить или опровергнуть. Чудо всегда должно иметь благую цель, которую, например, имел Иисус (Р. 169). Однако случай с Иисусом был уникальным, и Т. Морган не считал его показательным примером. Философия этих двух мыслителей показывает, что для деизма важно было утверждение, что Бог не является чем-то оторванным от мира, совершенно с ним не связанным.

Одиннадцатая глава «Атеисты или деисты более милосердны, чем суеверные фанатики: интеллектуальная парабола Альберто Радикати», написанная Томасо Каваллой, посвящена философии этого итальянского философа эпохи просвещения. Одной из главных отличительных черт Радикати (1698–1737) был его сатирический стиль, с помощью которого он подвергал критике и высмеивал нормы веры, такие, например, как суть таинства евхаристии, церковную иерархию и папскую непогрешимость (Р. 181). Другой чертой философии Радикати было его представление о разуме, не имеющем границ познания, что сближало его с деистом Джоном Толандом. Христос, в его представлении, был восстановителем естественной религии, которая понималась как способ жизни согласно принципам эгалитаризма, демократии, владение имуществом как общей собственности и устранение института семьи (Р. 184).

В тринадцатой главе «Выпады Генри Додвелла младшего в сторону христианства», которая написана Диего Люччи, предлагается обзор философии этого малоизвестного английского богослова. Основной темой его философии была природа веры человека и способности человеческого разума. В своей философии Додвелл разделял взгляды Юма о метафизических теориях и опытным познании (Р. 215). Однако, несмотря на это, человеческий разум и способности восприятия внешнего мира ограничены в своих способностях и не могут считаться полностью надежными (Р. 215). В этом плане философию Додвелла можно охарактеризовать как скептическую: человек не может выстроить систему веры с помощью разума, так как она будет подвержена ошибкам. Кроме того, такая вера не может решить главную задачу христианства – достижения единства человечества в Святом Духе, которое можно обрести только в Церкви. (Р. 216). Так как для Г. Додвелла христианство было несовместимо с альтернативной верой, то его целью является поиск единства, но такое единство недостижимо при помощи несовершенного разума. Другой проблемой является Откровение и спасение человека, которое должно быть доступно всем людям, но из-за различий между людьми и способе восприятия ими внешнего

опыта оно становится различным для каждого человека, чего быть не должно (Р. 216). Следовательно, вера должна находиться в области воли человека, что Додвелл аргументирует с помощью ссылок на Писание, в которых он описывает учеников Христа как людей, следующих за ним из-за его святости и непогрешимости, а также согласно его божественному статусу (Р. 219). Однако из этого не следует, что человек должен слепо следовать иррациональной вере. Его долг проверять ее истинность с помощью Писания, которое содержит послание Христа (Р. 220). Писание, несмотря на то, что оно является текстом, написанным человеком и может содержать ошибки из-за этого, может быть проверено сравнением его с традицией Отцов Церкви и различных текстов Церкви, что позволяет сохранить верность первоначальному учению (Р. 221). Важно отметить, что, несмотря на такое сравнение, Писание в любом случае остается несовершенным и человеку, с точки зрения английского теолога, требуется дар Святого Духа для определения истины (Р. 223).

В четырнадцатой главе «Иноеверие Эдварда Гиббона: его личная и публичная деятельность», которую написала Шарлотта Робертс, посвящена анализу религиозных взглядов этого философа. Гиббон (Gibbon) (1737–1794) отрицал возможность чудес и негативно относился к церковной иерархии, однако в отличие от радикальных протестантов он также подвергал сомнению подлинность Писания, что, как может показаться, сближало его с деистами (Р. 231). Тем не менее это предположение не может быть верным, так как он отрицал возможность рациональной и естественной религии. В то же время он не поддерживал антирелигиозные взгляды Вольтера и Гольбаха, считая их основанными на нетерпимости (Р. 231). Основываясь на этих взглядах, часть его критиков делала вывод, что его взгляды не позволяли определить его в ту или иную группу. Эти выводы впоследствии были отвергнуты, так как другая часть его критиков отметила сильную динамику взглядов Гиббона в более религиозную сторону, которые меняли его мировоззрение (Р. 232). С точки зрения автора, основой взглядов Эдварда Гиббона следует считать скептицизм, который тот развивал на всем протяжении своих философских размышлений.

В данной монографии представлен современный подход к изучению атеизма и деизма, который ставит новые проблемы и задачи как перед авторами, так и перед читателем. Ее авторы стоят на позиции, согласно которой история атеистической и деистической мысли не может быть сведена к поиску некоего «среднего арифметического числа», которое могло бы стать определяющим для оценки этих двух движений. При анализе содержания глав работы можно заметить скрытый подтекст, смысл которого состоит в утверждении большой разницы между философией представителей одной и той же научной мысли. Авторы монографии, хотя и не дают окончательных определений терминам *атеизм* и *деизм*, объединяют идеи упомянутых ими мыслителей на основании их взглядов на религию и понимание человеческого разума. Иными словами, вместо поиска априорного определения этих терминов они предлагают искать точки соприкосновения в учениях конкретных мыслителей. С подобной интерпретацией можно согласиться не полностью. При использовании данного

метода исследования все еще не удалось дать конкретного определения упомянутым терминам, что было отмечено ранее. Это означает, что исследователь, пытаясь найти новых представителей того или иного направления, должен действовать интуитивно. Кроме того, исследователю будет крайне сложно составить историю этих движений. Например, Уэйн Гудзон в своей работе «Английские деисты: исследования раннего просвещения» выделяет ключевые моменты в истории деизма, но при этом делает различные оговорки или только предполагает существование различных связей [Hudson, 2009]. Совершенно иной подход предлагает другой современный исследователь, А. Гестрих, который выделяет общие признаки деистической мысли, среди которых, например, отвержение претензий на абсолютность любой религии, конфессии или религиозной деноминации, допущение существования всеобщей прарелигии человечества и, соответственно, «праоткровения» за границами институциональных религий, разработка экзегезы, посредством которой смыслы библейских текстов «очищаются» при помощи исторической, естественно-научной или моралистической критики, отрицание догматов о Троице и Боговоплощении, особое, наконец, внимание к проблеме межрелигиозных отношений и религиозной толерантности и другие [Gestrich, 1981, S. 392]. Разумеется, философия не всех деистов отвечает всем признакам Гестриха, однако в отличие от авторов монографии он предлагает нечто совершенно конкретное, что может помочь исследователю определить деиста среди философов. С моей точки зрения, оба подхода имеют как сильные, так и слабые стороны. Однако первый подход, при котором отвергаются априорные и апостериорные определения, является новым и еще не до конца выработанным. Составители исследования также отмечают эту проблему. Поэтому его нельзя считать лишь собранием альтернативных взглядов и теорий. Она, скорее, является одним из оснований для пересмотра уже существующей критической литературы и новой интерпретацией философии избранных мыслителей. Тем не менее отсутствие ясного видения движения деизма, как, например, у А. Гестриха, является немалой проблемой в работах авторов монографии. Следовательно, как мне кажется, на данном этапе будет более разумным использовать неидеальное и даже спорное определение деизма, которое, в свою очередь, можно критически анализировать, пользуясь данным исследованием, и подвергать доработке.

Несомненной положительной стороной данной работы является освещение работ малоизвестных в отечественной науке мыслителей, таких как Томас Вулстон, Петер Аннет, Джейкоб Айлив, Генри Додвелл и Эдвард Гиббон. Пока что наши исследования данного направления очень далеко отстают от исследований зарубежных, и поэтому мы должны наверстывать это отставание, изучая самую современную иностранную научную литературу по этой теме.

Следует отметить также, что и некоторые, казалось бы, давно решенные вопросы освещаются авторами книги в нетрадиционном ключе. Христианское Откровение, которое хотя и может нести нечто положительное для тех, кто его получил, что отмечает Джеффри Уигелсворт при анализе философии М. Тиндла, конечно, не было, как хорошо известно, несущей конструкцией

для религиозной системы деизма. Однако не означает, что оно для деистов неправильно или не нужно вовсе, как давно принято считать. Это очень важный момент, поскольку принято считать, что для деизма как последовательного религиозного рационализма Откровение вообще не существует или вполне «факультативно» (как в свое время считалось, что деизм – это такая картина мира, в которой признается только творение Богом мира, а Провидение исключается). Авторы много раз отмечают, что, с точки зрения деистов, Откровение, которое дает Церковь человеку, не должно оставаться чем-то недоступным для критики и переосмысления, что ярко показывает Джеффри Уигелсворт в десятой главе и Луиза Симонутти в четвертой главе. Тем не менее христианское Откровение может как сосуществовать с религиозной системой деистов, пускай и в измененном виде, так и быть в него включено, однако оно при этом лишается своего сверхрационального статуса. Иными словами, авторы книги продемонстрировали, что взгляды деистов на Откровение не были однородны. Откровение, с одной стороны, может быть чем-то вроде обычного памятника человеческой религиозной мысли, которое полностью доступно человеку, как и вообще любое проявление Божества в мире, на чем настаивал Толанд. С другой стороны, оно может быть понято в традиционном для христианства смысле, как у Додвелла, который в отличие от большинства деистов признавал ограниченность человеческого разума в возможности полного самостоятельного понимания текста Писания. Также возможен вариант, в котором философ деистической мысли самостоятельно переосмысливает суть Писания и делает собственные выводы, как, например, Чабб. Эта демонстрация неоднородности теологии деизма в важнейшем религиозном вопросе является несомненным достижением авторов монографии.

Одним из недостатков работы является странное решение авторов не уделять большого внимания такому философу, как Герберт из Чербери, которого называют «отцом английского деизма». Этот факт вызывает вопросы, особенно учитывая, что «отцу атеизма» Томасу Гоббсу посвящена отдельная глава. Несмотря на краткое объяснение такого решения, суть которого заключается в относительно малой важности философии Эдуарда Чербери для деизма, остается неясным, почему эта позиция не была выражена более полно в отдельной главе. Вопрос о причинах такого решения остается открытым и приходится только предполагать, почему авторы решили не заострять внимание на этом. Вероятно, они посчитали, что эту тему в достаточной степени изучил другой исследователь Дэвид Пэйлин, считающий, что Герберт из Чербери был либеральным мыслителем, взгляды которого не были распространены среди деистов после него и что они лишь отчасти относятся к философии деизма [Pailin, 2000, p. 149]. Однако эта современная интерпретация философии Герберта Чербери кардинально отличается от всех остальных попыток осмыслить роль этого философа в истории деизма, и, следовательно, кажется еще более странным отсутствие данной темы в тексте. Другой недостаток заключается в отсутствии четкого понимания термина «деизм» и его сущности, о чем было сказано ранее. Несмотря на то что авторы объясняют причину этой проблемы, кажется странным отсутствие попытки дать хотя бы самые общие характеристики. В одной из своих работ Уэйн Гудзон касается

данной проблемы и отмечает недостатки существующих определений. Однако, несмотря на это, в его работе присутствует попытка определить философию деизма и проследить ее историю [Hudson, 2009, p. 30]. Остается неясным, почему Гудзон или другие авторы монографии не уделили этой проблеме отдельную главу.

В итоге можно констатировать, что они добились поставленной цели, написав труд, в котором происходит переосмысление деистического направления религиозно-философской мысли и первая попытка изменить ход современных исследований данных тем. Также авторы не обходят тему Откровения, которое анализируется ими в современном исследовательском ключе. Опираясь на выводы авторов, можно предположить, что среди деистических позиций возобладала та, согласно которой Откровение принимается, но только в меру его соответствия критериям рассудочности, которые являются прибором для измерения его истинности. Эту позицию наиболее четко выразил М. Тиндл: «Для меня достаточно того, что существует естественная религия и что мы имеем дар разума, который хранится в нашем сердце с момента творения, с помощью которого человечество судит об Истине во всех религиях. Если их Истина отличается от Истины естественной религии и несовместима с разумом в чем-либо или даже в мельчайших деталях, все аргументы в защиту этой религии теряют свой смысл» [Tindal, 1730, p. 60]. В данной монографии авторы не обходят стороной философию М. Тиндла, что немаловажно для современных исследований деизма, так как его философия во многом является основополагающей для данной религиозно-философской системы в целом. Что же касается проблемы религиозной толерантности, то она книга еще раз подтверждает, что она имела в определенном смысле системообразующее значение для деизма.

Список литературы

- Gestrich, 1981 – *Gestrich Chr.* Deismus // *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 8. Berlin; NY: De Gruyter, 1981. S. 392–406.
- Herbert, 1996 – *Herbert E.* Pagan Religion: A Translation Of *De Religione Gentilium*. Ottawa: Dovehouse Editions. 1996. 379 p.
- Hudson, 2009 – *Hudson W.* The English Deists: Studies in Early Enlightenment. London: Pickering & Chatto. 2009. 204 p.
- Hudson, Lucci, Wigelsworth, 2014 – *Hudson W, Lucci D. and Wigelsworth J.R.* Atheism and Deism Revalued: Heterodox Religious Identities in Britain, 1650–1800. Farnham: Ashgate, 2014. 265 p.
- Pailin, 2000 – *Pailin D.* Should Herbert of Cherbury be regarded as a ‘deist’? // *The Journal of Theological Studies*. Vol. 51. Iss. 1. Oxford: Oxford Press, 2000. P. 113–149.
- Tindal, 1730 – *Tindal M.* Christianity as Old as the Creation; or, the Gospel a Republication of the Religion of Nature. London, 1730. 391 p.
- Абрамов, 1979 – *Абрамов М.А.* Век здравомыслия. Англия в XVIII веке. М.: ИНИОН АН СССР, 1979. 30 с.
- Матешук, 1988 – *Матешук А.В.* Английский деизм (середина XVII – середина XVIII вв). М., 1988. 190 с.
- Мееровский, 1979 – *Мееровский Б.В.* Джон Толанд. М.: Мысль, 1979. 190 с.

Переславцев, 2015 – *Переславцев М.И.* Место и роль деизма в процессе европейской секуляризации в интерпретации Чарльза Тейлора // Вестник РГГУ Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2017. 3 (9). С. 9–15.

Шохин, 2010 – *Шохин В.К.* Философия религии и ее исторические формы (Античность – конец XVIII в). М.: Альфа-М, 2010. 784 с.

Шохин, 2012 – *Шохин В.К.* Деизм // Православная энциклопедия. Т. 14. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2012. С. 311–315.

Deism studies in modern literature

(Hudson W., Lucci D. and Wigelsworth J.R. *Atheism and Deism Revalued: Heterodox Religious Identities in Britain, 1650–1800.* Farnham: Ashgate, 2014)

Andrew A. Polyakov

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Goncharnaya str. 12/1, Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: Beatit10@yandex.ru

In this review I analyze the book “Atheism and Deism Revalued: Heterodox Religious Identities in Britain, 1650–1800” that was written by a large group of authors. The book is dedicated to a crucial moment of religious philosophy in Europe. One of the authors rightly notes that this topic is usually assigned to history of philosophy and that is not correct because it must be a part of intellectual history with its own specificity instead. Through these authors efforts it is possible to solve many issues of deism and atheism studies that occurred over time. Authors are focused on religious philosophy of thinkers that did not want to be associated with popular trends of philosophy or institutions of their time. Religion and Revelation played a significant role religious philosophy of these authors.

Keywords: atheism, deism, religion, religious philosophy, Revelation

Citation: Polyakov A.A. “Deism studies in modern literature”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2019, Vol. 3, No. 2, pp. 146–159.

References

Abramov, M.A. *Vek zdravomiliia. Anglia v XVIII veke* [The age of reason. England in XVIII century. Moscow: INION RAN USSR Academy of Sciences, 1979]. 30 p. (in Russian)

Gestrich, Chr. Deismus, in: *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 8. Berlin, NY: De Gruyter, 1981. SS. 392–406.

Herbert, E. *Pagan Religion: A Translation Of De Religione Gentilium*. Ottawa: Dovehouse Editions. 1996. 379 p.

Hudson, W., Lucci, D. and Wigelsworth, J.R. *Atheism and Deism Revalued: Heterodox Religious Identities in Britain, 1650–1800*. Farnham: Ashgate, 2014. 265 p.

Hudson, W. *The English Deists: Studies in Early Enlightenment*. London: Pickering & Chatto. 2009. 204 p.

Mateshuk, A.V. *Angliiski deizm (seredina XVII – sredina XVIII vv.)* [English deism (mid XVII century – mid XVIII century)]. Moscow: manuscript. 190 p. (in Russian)

Meerovsky, B.V. *Jon Toland* [John Toland]. Moscow: Misl. 1979. 190 p. (in Russian)

Pailin, D. Should Herbert of Cherbury be regarded as a 'deist'? *The Journal of Theological Studies*, 2000, vol. 51, issue 1, Oxford: Oxford Press, pp. 113–149.

Pereslavcev, M.I. Mesto I rol' deisma v processe evropeoski sekularizacii v interpretacii Charlza Teilora [Charles Taylor interpretation of the role and position of deism in the process of european secularization], *RSUH journal «Philosophy. Sociology. Art History»*. 2017, vol. 3, 15 p. (in Russian)

Shokhin, V.K. Deism, in: *Pravoslavnaia entsiklopediia*. 2012, vol. XIV, pp. 311–315. (in Russian)

Shokhin, V.K. *Philosophia religii I iye istoricheskiye formi (antichnost – konec XVIII v.)* [Philosophy of religion and its historical forms (classical antiquity – end of XVIII century)]. Moscow: Alpha-M, 2010. 784 p. (in Russian)

Tindal, M. *Christianity as Old as the Creation; or, the Gospel a Republication of the Religion of Nature*. London. 1730. 391 p.

Научно-теоретический журнал

Философия религии: аналитические исследования /
Philosophy of Religion: Analytic Researches
2019. Том 3. Номер 2

Учредитель и издатель: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт философии Российской академии наук

Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-70692 от 15.08.2017 г.

Главный редактор: *В.К. Шохин*
Научный редактор: *К.В. Карпов*
Ответственный секретарь: *Т.С. Самарина*
Заведующий редакцией: *В.В. Слепцова*
Редакторы: *Т.Н. Высоцкая, А.А. Поляков, М.В. Шпаковский*

Художники: *Т.С. Самарина, Ю.А. Аношина, С.Ю. Растегина*
Технический редактор: *Е.А. Морозова*

Подписано в печать с оригинал-макета 24.10.2019.
Формат 70х100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура IPH Astra Serif
Усл. печ. л. 13,22. Уч.-изд. л. 12,09. Тираж 1000 экз. Заказ № 20

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН
Компьютерная верстка: *Е.А. Морозова*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН
109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Информацию о журнале «Философия религии: аналитические исследования» см. на сайте:
<https://j.iph.ras.ru/index.php/frai>

Информация для авторов

Журнал принимает к рассмотрению статьи отечественных и зарубежных философов, религиоведов, теологов, комментированные переводы философско-религиозной классики, рецензии на современные исследования.

Выпуски журнала строятся как тематические. Статьи, не соответствующие тематическому регламенту, а посвященные просто религии, философии религии, теологии и т. д. как таковым, рассматриваться не будут. Исследование должно быть самостоятельным, новым и значимым для тематики номера журнала.

Редакция рассматривает только оригинальные рукописи, не опубликованные ранее ни в печатном, ни в электронном виде. Передавая в редакцию рукопись своей работы, автор принимает на себя обязательство не публиковать ее ни полностью, ни частично в каком бы то ни было ином издании без согласования с редакцией журнала. Ссылка на журнал «Философия религии: аналитические исследования / Philosophy of Religion: Analytic Researches» при использовании материалов статьи в последующих публикациях обязательна. Автор берет на себя ответственность за точность цитирования, правильность библиографических описаний, транскрибирование имен и названий.

Все рукописи проходят рецензирование и редактуру. Редакция не сообщает авторам сведений о рецензентах. В случае отклонения рукописи редакция посылает автору письменную рецензию с обоснованием этого решения. Редакция может давать автору рекомендации по содержанию рукописи и ее доработке.

Плата за публикацию рукописей не взимается. Гонорары авторам не выплачиваются.

К рукописям прилагаются номер телефона и почтовый адрес для связи с автором. Текст подается в электронном виде в форматах, доступных для редактирования (файлы .doc, .docx или .rtf) по электронной почте: phrelig@gmail.com

Оптимальный объем статьи – 1,0 а. л., включая ссылки, примечания, список литературы, аннотацию. Рецензия – 0,5 а. л.

Шрифт: «Times New Roman»; размер шрифта: название статьи, Ф.И.О. автора – 14 кеглем; подзаголовки, текст – 12; сноски – 10; междустрочный интервал – 1,5; абзацный отступ – 0,9; выравнивание – по левому краю, поля: 2,5 см со всех сторон.

Примечания и библиографические сведения оформляются как постраничные сноски со сквозной нумерацией. На все источники из цитируемой литературы должны быть ссылки в тексте статьи.

Помимо основного текста, рукопись должна включать в себя следующие обязательные элементы на **русском и английском языках**:

- 1) сведения об авторе(ах): фамилия, имя и отчество автора; ученая степень, ученое звание; место работы/учебы; полный адрес места работы/учебы (включая индекс, страну, город); адрес электронной почты автора;
- 2) название статьи;
- 3) аннотация (от 100 до 200 слов);
- 4) ключевые слова (до 10 слов и словосочетаний; за исключением имен собственных, ключевые слова приводятся с маленькой буквы, разделяются запятыми, в конце списка точка не ставится);
- 5) список литературы.

Рукописи на русском языке должны содержать **два варианта представления списка литературы**:

- 1) список, озаглавленный «Список литературы» и выполненный в соответствии с требованиями ГОСТа. В начале списка в алфавитном порядке указываются источники на русском языке, затем – источники на иностранных языках;
- 2) список, озаглавленный «References» и выполненный в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных (Scopus и др.). Все

библиографические ссылки на русскоязычные источники приводятся в латинском алфавите по следующей схеме:

- автор (транслитерация);
- заглавие (транслитерация);
- [перевод заглавия на английский язык в квадратных скобках];
- название русскоязычного источника (транслитерация);
- [перевод названия источника на английский язык в квадратных скобках];
- выходные данные на английском языке.

Для транслитерации русскоязычных источников следует использовать сайт: <http://trans.li>, в графе «варианты перевода» выбрать “BSI”.

После блока русскоязычных источников указываются источники на иностранных языках, оформленные в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных.

Если список литературы состоит исключительно из источников на иностранных языках, «Список литературы» и “References” объединяются: «Список литературы / References». Список оформляется в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных и помещается в конце рукописи.

Порядок расположения обязательных элементов: в начале рукописи располагается русскоязычный блок (инициалы и фамилия автора, название статьи, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, текст статьи, «Список литературы»); в конце рукописи располагается англоязычный блок (название статьи, инициалы и фамилия автора, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, “References”).

Рисунки и формулы должны быть продублированы в графическом режиме и записаны отдельным файлом. Тексты, содержащие специфические символы и неевропейские шрифты, должны быть продублированы в формате pdf.

Подробные рекомендации и примеры оформления текста, аннотаций, списка литературы и проч. см. здесь: https://iphras.ru/pr_info.htm

Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 410. +7 (495) 697–62–90; e-mail: phrelig@gmail.com; сайт: <https://j.iph.ras.ru/index.php/frai/about>