

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ: АНАЛИТИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

2020. Том 4. Номер 1

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: phil_relig@iph.ras.ru

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

На обложке: Биттиста Франко. «Поклонение волхвов»

PHILOSOPHY OF RELIGION: ANALYTIC RESEARCHES

2020. Volume 4. Number 1

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: phil_relig@iph.ras.ru

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

СОДЕРЖАНИЕ

ПОНЯТИЯ И КАТЕГОРИИ

<i>В.К. Шохин.</i> Эпистемологический и религиозный фундаментализм в перспективе интеркультурности.....	5
--	---

ИСТОРИЧЕСКИЕ ПАРАДИГМЫ

<i>З.Ю. Метлицкая.</i> Генри Мор как критик «харизматической религиозности».....	27
<i>Л.Э. Крыштон.</i> Кант о моральной религии разума и религиозном плюрализме.....	42
<i>D. Łukasiewicz.</i> Religious pluralism and Kazimierz Twardowski's metaphilosophy.....	64

СОВРЕМЕННЫЕ ДИСКУРСЫ

<i>П.Б. Михайлов.</i> Анри де Любак в богословских дискуссиях о религиозном и религии на Втором Ватиканском Соборе.....	72
<i>А.Ю. Рахманин.</i> Автономия религии и религиозный плюрализм в лингвистической философии и феноменологическом религиоведении.....	90

ТЕКСТЫ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ

<i>И.Р. Насыров.</i> Ибн 'Араби и веротерпимость.....	104
Приложение: <i>Ибн 'Араби.</i> Фрагменты из «Мекканских откровений» (аль-Футухат аль-маккийя)	

РЕЦЕНЗИИ

<i>С.Л. Бурмистров.</i> К вопросу о рецепции буддизма в современной западной культуре.....	128
<i>И.А. Рыжаков.</i> Конрад Ньудорф и плюралистическая гипотеза Джона Хика.....	138

TABLE OF CONTENTS

CONCEPTS AND CATEGORIES

<i>Vladimir K. Shokhin</i> . Epistemological and Religious Fundamentalism in the Perspective of Interculturalism.....	5
--	---

THE HISTORICAL PARADIGMS

<i>Zoya Yu. Metlitskaya</i> . Henry More as a Critic of “Charismatic Religiosity”	27
<i>Ludmila E. Krysh-top</i> . Kant on the Moral Religion of Reason and Religious Pluralism.....	42
<i>Dariusz Łukasiewicz</i> . Religious pluralism and Kazimierz Twardowski’s metaphilosophy.....	64

CONTEMPORARY DISCOURSES

<i>Petr B. Mikhaylov</i> . Henri de Lubac in the Theological Discussions about Religious and Religion at the Second Vatican Council.....	72
<i>Aleksei Yu. Rakhmanin</i> . The Autonomy of Religion and Religious Pluralism in Linguistic Philosophy and Phenomenological Study of Religion.....	90

TEXTS AND INTERPRETATIONS

<i>Ilshat R. Nasyrov</i> . Ibn ‘Arabi and Religious Tolerance.....	104
Appendix: <i>Ibn ‘Arabi</i> . Excerpts from “The Meccan Revelations” (Transl. from Arabic and Comments by <i>Ilshat Nasyrov</i>)	

REVIEWS

<i>Sergey L. Burmistrov</i> . On the Reception of Buddhism in Modern Western Culture.....	128
<i>Ioann A. Ryzhakov</i> . Conrad L. Neudorf and John Hick’s Pluralistic Hypothesis.....	138

ПОНЯТИЯ И КАТЕГОРИИ

В.К. Шохин

Эпистемологический и религиозный фундаментализм в перспективе интеркультурности

Владимир Кириллович Шохин – доктор философских наук, профессор, руководитель сектора философии религии. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная д. 12, стр. 1; e-mail: vladshokhin@yandex.ru

Предпринимается попытка освобождения понятия «фундаментализм» от идеологическо-эмоциональных коннотаций через введение его в рамки академического дискурса. С этой целью осуществляется дифференциация двух «фундаментализмов» – как философской, эпистемологической доктрины и как религиозного сознания – через историю соответствующих понятий, рассмотрение их актуального наполнения, поисков их корреляций и выявление параллелей их содержаний за пределами западной культуры. Сопоставление наследия западного и индийского эпистемологического фундаментализма позволяет обосновать его жизнеспособность и конкурентоспособность в пространстве современных теорий познания, поскольку выявляется его совместимость с принципом верификации. На материале западного религиозного фундаментализма выявляется его редукционистская «нефундаментальность», и ему противопоставляется кумулятивистская версия религиозной фундаментальности, а сопоставление с исламским «текстуализмом», имеющим и очевидные иудейские параллели, позволяет его характеризовать в качестве своеобразного добровольного инфантилизма. Однако и в этом случае отсутствуют основания для наклеивания на это понятие некоторых привычных идеологических ярлыков.

Ключевые слова: идеология, эпистемологический фундаментализм, религиозный фундаментализм, школа здравого смысла, когерентизм, кумулятивизм, миманса, Библия, Веды, Коран

Ссылка для цитирования: *Шохин В.К.* Эпистемологический и религиозный фундаментализм в перспективе интеркультурности // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2020. Т. 4. № 1. С. 5–26.

«Значение как употребление»?

Если следовать витгенштейновскому слогану о том, что значение слова равнозначно его употреблению, чему, как правило (даже ничего не зная толком о Л. Витгенштейне), и следуют, то слово «фундаментализм» будет обозначать лишь «все самое плохое, что только есть на свете как мешающее развитию современного мира и его цивилизации». И в самом деле, в перспективе «европейских ценностей», в качестве фундаментализма обозначается все то, что хоть как-то напоминает национальный политический протекционизм, любой призыв к ограничению миграции с ближневосточного и североафриканского регионов, любой робкий голос, который выражает мысли о том, что права должны как-то коррелировать с обязанностями и общественным благом, что брак может быть только между мужчиной и женщиной или что человек должен жить только с тем гендером, с которым родился, и не должен менять его по своему вкусу и т. д. – иными словами все то, что попадает под рубрики «фашизм», «расизм», «тоталитаризм», «гомофобия» и их синонимы. В обращении же к религиозным реальностям фундаменталистскими считаются любые проявления религиозной ксенофобии, терроризма с религиозной символикой, а теперь уже и изживаемое при давлении упомянутых «ценностей» представление о том, что каждый верующий имеет моральное право считать ту религиозную традицию, в которой он вырос или в которую обратился, более истинной, чем другие. Уже представленная семантическая панорама демонстрирует, насколько обозначенная лингвофилософская доктрина «значение слова есть его употребление» является поверхностной или, говоря академичнее, совершенно экстравертной. Ведь различие между тем, чтобы взрывать чужие культовые здания и считать, что своя религия имеет преимущества перед другими, – никак не меньшее, чем между тем, чтобы считать свою девушку, например, самой красивой¹, и тем, чтобы преследовать с ножом других девушек.

Я думаю, одна из основных ошибок Витгенштейна состояла в том, что он не учел, до какой степени наш естественный язык может быть идеологизированным, т. е. «неестественным». Правда, он не дожил до масштабов его идеологизации, однако внутренний смысл слов, если можно так выразиться, их логос², в большом количестве случаев просматриваемый через их этимологию, никак к употреблению не сводится. Это значит, что помимо узуса у слова есть еще и эйдос. В случае с *фундаментализмом* мы и попытаемся отделить одно от другого, начав с соответствующего философского термина, где эта «эйдетичность» просматривается в химически чистом виде, перейдя затем к ее идентификации в религиозных контекстах, и, наконец, попытаемся выяснить, имеем ли мы дело с ней только в одной культуре или также и в других.

¹ Так Джон Хик, основной теоретик современного религиозного плюрализма, иронически, но в принципе правильно, характеризовал традиционных последователей религий с высоты собственного религиозного сознания, которое на самом деле не религиозное, а, скорее, религиозоведческое (для которого все «девушки» безразличны).

² Спрашиваю у читателя разрешение на таковое словоупотребление потому, что само слово *логос* обозначает в первую очередь «слово».

Пирамидальная структура познания

Философский фундаментализм (который происходит от слова *foundation* – «фундмент», «база», «основание») есть эпистемологическая доктрина аналитической философии, которая иногда называется и фундаменталистская теория эпистемического обоснования (*the foundationalist theory of epistemic justification*) и согласно которой (в самом общем смысле) здание нашего познания вещей должно опираться на конечные, далее эпистемически неразложимые данные, которые уже не требуют дальнейших обоснований. В этом самом общем виде философский фундаментализм есть требование рациональности, называемое препятствие для регресса в бесконечность, одним из форматов которого следует считать закон достаточного основания. Этот закон был сформулирован Лейбницем в значительной мере как переформулировка еще античного по происхождению обоснования существования Первопричины («космологическое доказательство»), исходя из запрета на регресс причин на том основании, что при отсутствии последнего звена в цепочке причин ни одному из последующих за ним неоткуда будет черпать свою «причинностную силу».

Однако «фундаментальная» идея останова регресса содержалась уже у Аристотеля, и не только в «Метафизике» в виде учения о Перводвигателе, но и во «Второй Аналитике» (I.3), и ход мысли был примерно тот же. Отвергая обе крайние точки зрения – о том, что ничего недоказуемо и что все доказуемо, – он сформулировал свою позицию следующим образом: «Мы же утверждаем, что не всякое знание доказывающее, а знание непосредственных [начал] недоказуемо. И очевидно, что это необходимо так, ибо если необходимо знать предшествующие [посылки], т. е. те, из которых исходит доказательство, – останавливаются же когда-нибудь на чем-нибудь непосредственном, – то это непосредственное необходимо недоказуемо» [Аристотель, 1978, с. 262]. При этом Аристотель не только отвергал возможность бесконечного регресса в доказательстве, но и возможность круговых доказательств (типа того, когда *A* доказывается через *B*, а *B* через *A*).

Далее в генеалогии этого фундаментализма обычно переходят к Декарту, но сам Декарт имел предшественником бл. Августина, который в своем произведении «О граде Божьем» в ответ на скептицизм античной школы академиков сформулировал то первоначало, далее которого сомнение идти не может: *Si fallor, sum* («Если я ошибаюсь, то я существую») [XI, 26]. Этот остров абсолютной достоверности в океане сомнений Декарт окончательно укрепил своим принципом *cogito ergo sum*, сделав из этого острова базу для отвоевания у скептицизма «территориальных вод». У Декарта, как известно, этот принцип имел несколько формулировок. В «Рассуждении о методе» (1637) – *je pense, donc je suis* (IV.1), в «Началах философии» (1644) – *ego cogito, ergo sum* (I.7), в «Поиске истины посредством естественного света» (1647, издано посмертно) – *dubito, ergo sum* и, наконец, *cogito, ergo sum*. При очень незначительной вариативности формулировок идея идентична – фундамент безошибочного знания найден. Однако Августин не был единственным единомышленником Декарта. В 1624 г. был опубликован трактат Герберта из Черберри «Об истине в е

отличии от Откровения» – того, кого практически единодушно считают основателем деизма и который выдвинул концепцию некоего «естественного инстинкта», продуцирующего некоторые общие понятия (*notitiae communes*), не столько выводимые из опыта, сколько сам этот опыт организующие (идея, которая впоследствии будет системно развита у Канта)³. Если у Герберта и Картезия этот фундамент знания был сделан из вещества врожденных идей, то у Локка, в «Трактате о человеческом познании» (1690), где концепция врожденных идей подробно опровергается, – из перцептивного знания, из «предельных» простых идей (*simple ideas*), которые являются «материалом всего нашего познания» (II. 2. 1–2).

Августин искал и нашел эпистемическое противодействие античному скептицизму, а глава шотландской школы здравого смысла Томас Рид – юмовскому. В «Опыте об интеллектуальных силах человека» (1785) была разработана целая система позиций, которые могут быть «без транслитерации» вписаны в аргументацию и современного эпистемологического фундаментализма. Речь идет о тех интуитивных суждениях, которые называются у него по-разному: и «первые начала» (*first principles*), и «начала здравого смысла» (*principles of common sense*), и «общие начала» (*common notions*), и «самоочевидные истины» (*self-evident truths*) [Reid, 2002, p. 452]. Отрицание этих начал здравого смысла является не просто неправильным, но абсурдным, поскольку его суждения «необходимы для всех людей для их бытия и сохранения и потому они без условий даны всем людям Автором природы» [Ibid., p. 412]. Интуитивные суждения здравого смысла «не раньше осмысляются, чем принимаются на веру», а суждения о них являются результатом «сотрудничества» работы природы и наших собственных сил. Они называются суждениями «здравого смысла» не в большей степени, чем «общего» (*common*), поскольку разделяются всеми нормальными людьми, при согласии всех времен и народов (подвергнуть сомнению возможность хотя бы частичной рецепции этой идеи у Герберта, конечно, допустимо, но это допущение мне показалось бы маловероятным) образованных и необразованных. А на прижизненное уже возражение, будто он должен принимать на веру суждения масс, которые по большей части ошибочны, Рид отвечал, что речь у него идет не о количествах народу, а о самом механизме формирования убеждений, который и оказывается универсальным [Ibid., p. 464–465]. Наглядным примером того, что понимается под этими суждениями, дает принцип 5: «Те вещи реально существуют, которые мы отчетливо воспринимаем нашими чувствами, и они суть то, какими мы их воспринимаем» [Ibid., p. 476].

Дискуссия вокруг фундаментализма как сложившейся эпистемологической доктрины начинается с эпохи логического позитивизма. В 1932 г. Отто Нейрат выступил с тезисом о том, что среди научных знаний нет «привилегированных», и предложил образ «горизонтальный» – плота, все части которого

³ В более поздней работе «О религии язычников» (1645) пять из этих «общих понятий» (начиная с существования Бога и завершая существованием посмертных воздаяний) будут представлены как предельные основоположения любой религии, к которым только приращиваются дальнейшие вероучения.

в одинаковой мере поддерживают друг друга, тогда как Мориц Шлик предложил «вертикальный» образ пирамиды, у которой должны быть основания непроверяемые – не поддерживаемые другими ее «секциями» [Neurath, 1959; Schlick, 1959]. Именно после эвристичной концепции Шлика и можно говорить о развитии доктрины, пик которой приходится на 1970–80-е гг., и именно начиная с Нейрата – об оппозиции ей, которая в настоящее время представлена разновидностями когерентизма и инфинитизма⁴.

По мнению некоторых историков этого эпистемологического движения, фундаменталисты решают две основные задачи: оправдание невы выводного обоснования знаний и формирование собственной теории логического следования. Для нас интерес имеет только первое, и здесь уже канонизировано деление фундаментализма на сильный, умеренный и слабый.

К сильному фундаментализму принято относить ту поправку, что базовые верования (на которых строятся прочие) должны быть безошибочными (*infallible*), бесспорными (*indubitable*) и непоправляемыми (*incorrigible*). Здесь видят не без основания «картезианскую твердость», а основной акцент ставится на том, что если мы будем обосновывать самоочевидные истины не самоочевидной (требующей дополнительных обоснований) аргументацией, то наши знания окажутся в конечном счете безпорными. Основным «спикером» этой разновидности фундаментализма считается (и является) Ричард Фьюмертон, который строго придерживается аргумента от регресса в бесконечность (см.: [Fumerton, 2006]).

Эти сильные предикаты начиная с безошибочности подвергались с самого начала серьезной критике (прежде всего через указания на произвольность в том, что считают конечными основаниями знания), вследствие или по крайней мере с учетом которой оформляется версия умеренного фундаментализма. Здесь для базовых убеждений (верований) [*basic beliefs*] уже вполне достаточно быть только независимыми от «подтверждающей способности» других убеждений (верований)⁵ и иметь положительный эпистемический статус. Среди достаточно многочисленных эпистемологов этой группы иногда выделяют

⁴ Инфинитистами называют себя сейчас такие эпистемологи, которые смело идут в оппозицию вердикту о недопустимости регресса обоснований в бесконечность. Известные его представители – П. Клейн, С. Эйкин, Д. Аткинсон и Дж. Пейдженбург (J. Reijnenburg). Когерентизм более влиятелен и настаивает на том, что нет оснований (кроме произвольных) делить убеждения на базовые и деривативные, но скорее следует рассматривать всю нашу познавательную структуру в виде ткани, волокна которой поддерживают друг друга. Первыми когерентистами считаются английские идеалисты XIX–XX вв., в середине XX в. здесь выдвинулся Кларенс Льюис, который предложил другую аналогию – с тем, что каждая улика в отдельности не является для суда доказательной, а все в целом они дают общий «кумулятивный эффект» (позиция Нейрата также всеми считается когерентистской). Иногда эту доктрину называют интернализмом – также ввиду того, что обоснование убеждений опирается на «внутреннюю логику» элементов когнитивной структуры, без допущения среди них «привилегированных». Авторитет когерентизма резко повысился после участия в дискуссии такого значительного авторитета в аналитической философии и логике, как Уиллард Куайн, который издал специальную монографию с говорящим названием «Ткань убеждения» (1970).

⁵ Английский термин *belief* допускает оба этих перевода, и только из контекста можно определить, какой из них уместнее (или оба вместе).

двух выдающихся философов-кальвинистов – Уильяма Олстона и Алвина Плантингу. Олстон, в частности, заметил, что оппоненты фундаментализма смешивают состояние «быть обоснованным» с процессом «демонстрировать обоснование». Так, бабушка может быть совершенно оправданной в своем убеждении, что она может работать руками и без того, чтобы от нее потребовалось доказательство того, что она это делает, а какой-нибудь молодой человек – в убежденности в том, что он существовал и более чем пять минут назад, также не обращаясь к доказательству этого, а потому фундаментализм может вполне хорошо чувствовать при допущении очень большой степени достоверности некоторых невыводных знаний, не настаивая на их абсолютности [Alston, 1976]. Плантинга же выступил с утверждением, что сама вера в Бога может быть включена в число базовых верований не с меньшим основанием, чем чувственные восприятия, и что человек с этой верой может чувствовать себя вполне религиозно полноценным, даже если он не умеет формулировать аргументы в пользу существования Бога и отвечать на их критику со стороны атеистов [Plantinga, 1983, p. 16–93]. Эта аргументация развивалась Плантингой неоднократно, в том числе в его opus magnum «Оправданная христианская вера» (2000)⁶.

Наиболее известным представителем слабой фундаменталистской позиции был Лоренс Бонжур. Здесь речь идет уже о минимально приемлемых эпистемических требованиях к базовым убеждениям (верованиям), которые должны соответствовать критериям «связности», т. е. когерентизма, обеспечивающим выведение из них дальнейших верований (см.: [BonJour, 1985]). Вместе с тем тот же философ считает, что данная версия практически не отличается от предыдущей. С ним никак не согласен Джеймс ван Клев, не считающий, что, например, воспоминания о восприятии могут усилить достоверность восприятия как источника базового убеждения (верования) и что, соответственно, мы в этой слабой версии фундаментализма имеем уже фактически отказ от него [van Cleve, 2005].

На деле, однако, «практический объем» понятия «фундаментализм» значительно шире его употребления в специальных эпистемологических дискуссиях. Так, начиная с критики у Джорджа Мура самой возможности определения понятия блага в «Основоположениях этики» (1903) [Moore, 1959, p. 5–10] в метаэтике было положено начало доктрине этического интуиционизма, весьма продуктивного и в настоящее время, в котором именно самодостовверные истины считаются фундаментом этической нормативности, без «исчисления секвенций» того или иного действия (как в консеквенционизме) или талмудического введения его в «когеренцию» максим (как в деонтологизме).

⁶ Верующий христианин, подчеркивает Плантинга, даже без рациональных аргументов может не укрепиться в ней, даже зная классические аргументы в пользу существования Бога, и может не поколебаться в ней, если у него есть «богатая внутренняя жизнь», если до него доходят отсветы от Божественного света и если он в своем сердце ощущает созидательную работу Св. Духа, направляющего это сердце к восприятию того, что Джонатан Эдвардс в свое время называл «великими вещами Евангелия». Длительное и усердное созерцание всего этого должно дать ему более чем достаточный иммунитет против любой «рациональной критики», и, оставаясь в этой позиции, он не нарушит свой когнитивный долг [Plantinga, 2000, p. 220 et al.].

Подводя «промежуточные итоги», можно попробовать обнаружить то общее, что объединяет различные версии эпистемологического фундаментализма, и то, что за этот фундаментализм принимается. Его можно охарактеризовать как широкий континуум эпистемологических доктрин и предпочтений, границами которого, с моей личной точки зрения, могли бы служить три идеи: 1) здание познания оптимально объясняется как некоторая пирамида убеждений (верований), которая должна иметь предельное, базисное основание, по отношению к которому дальнейшие ее «секции» будут надстроечными; 2) материал этого базисного основания может быть самой различной фактуры (от простых перцепций до действия благодати) и 3) сама эта базисность постигается скорее как нечто самодостовверное, чем через логические обоснования. Если пункт (3) через что-то и может быть обоснован, так это через аналогии. Он подтверждается прежде всего практикой, так как обычные люди живут преимущественно, основываясь на непроверяемых ими истинах, представители точных наук разрабатывают свои теории, исходя из определенных аксиоматик (при «смене парадигм» появляются другие «парадигмы», которые также принимаются, а не доказываются), а философы, историки, публицисты, искусствоведы и прочие работают со своими «полями», далеко не всегда добиваясь получения таких дефиниций своих базовых понятий и «верований», которые были бы более конкурентоспособными в сравнении с другими. Более того, мне кажется, что границы определимости самых базовых универсалий культуры (в том числе и самого понятия «культура»), которые оказываются малоопределимыми, представляются не менее существенными аргументами в пользу этой эпистемологической доктрины, чем ограничение на регресс в бесконечность. Все дело только в том, какие убеждения следует считать действительно базовыми и нет ли среди них «более базовых», чем другие.

Вопрос о том, в какой мере эпистемологический фундаментализм совместим с когерентизмом, может, на мой взгляд, решаться двояко. Если под когерентизмом понимать альтернативное видение конституции нашего познавательного процесса, исходя из модели «горизонтальности», то вряд ли. Но если его понимать в этимологическом значении (как то, что образовано от существительного coherence – «связность», «согласованность», «последовательность»), то противоречия не будет. Без фундамента здание стоять не может, но и без дальнейших этажей его нет. Поэтому, например, при всей интуитивной истинности мнения Плантинги о том, что кальвиновская концепция чувства божественности (*divinitatis sensus*) хорошо объясняет, чем в конечном счете фундируется сознание любого верующего, очевидно, что без «рационального сопротивления» аргументам активных атеистов и антитеистов (см. выше) религиозные верования рано или поздно иссякнут, поскольку человек (во всяком случае, мыслящий) не может постоянно раздваиваться между сердцем и умом.

Доктрины «безошибочности»

Историко-культурные соотношения эпистемологического и религиозного фундаментализма не линейны и не однозначны. Современному философскому фундаментализму предшествовал религиозный, которому, в свою очередь –

ранний философский. Есть мнение, что в английский язык сам термин *fundamentalism* (отличный, что очень важно, от *foundationalism*) вошел в начале 1920-х, обозначая «движение в протестантизме начала XX века с ударением на буквалистски интерпретируемой Библии как основоположительной для христианской жизни и учения»⁷. В любом случае посылки для его инаугурации сложились чуть раньше: термин происходит от большой серии богословских выпусков под общим названием *Fundamentals: A Testimony to the Truth*, которые выходили в Чикаго в 1910–1915 гг. (в количестве 11). Лиман Стюарт, «продюсер» и финансист предприятия, приглашал «лучших и самых лояльных учителей Библии в мире», а в качестве ответственного редактора нанял А. Диксона, который в своей проповеди обличил «одного из неблагочестивых профессоров в Чикаго» [Marsden, 2006, p. 118]. Авторитетный историк движения Дж. Марсден трактует фундаментализм как консервативную реакцию в протестантизме на потеснение евангелицизма модернизмом в конце XIX в. Тогда как модернисты, под влиянием библейской критики, подчеркивали человеческий слой в Библии, они настаивали на ее эксклюзивно божественном происхождении и полном соответствии и науке и истории. Влияние фундаменталистов не ограничивалось богословами протестантских деноминаций, но распространялось на широкие круги верующих, готовивших себя в чистоте к близкому Второму Пришествию [Marsden, 1987, p. 5–6].

За библеистическую доктрину отвечала прежде всего Принстонская теологическая семинария. И очень важно для понимания генетики движения, что один из первых принстонских теологов Джон Визерспурн (1723–1794), шотландец по рождению и происхождению (позднее деятель американской войны за независимость), привез в Америку идеи шотландской школы здравого смысла Томаса Рида, т. е. эпистемологического фундаментализма (см. выше). Первый принстонский ординарный профессор Арчибальд Александер (1772–1851) отстаивал шотландский реализм как противодействие юмовскому скептицизму [Battle, 1997, p. 29–30]. Но и подлинный «схоларх» принстонцев Чарльз Ходж (1797–1878) считал всё, о чем сообщает Писание, истинами самодостовверными – не менее, чем те, которые открывает нам природа, имеющая того же Автора. Самодостовверность того, что открывается в Писании, обсуждается в его популярной книжке «Образ жизни» (1841). Здесь он говорит о «внутреннем [само] свидетельстве писаний» (*internal evidence of the Scriptures*), а тезис о том, что «Писания суть Слово Божье», обосновывается четырьмя аргументами: 1) внутреннее свидетельство этого происхождения; 2) это свидетельство есть подлинное основание для веры в писания; 3) внешнее свидетельство об этом происхождении – от Церкви; 4) аргумент от пророчеств [Hodge, 1959, p. 11–40].

Но «внутреннее свидетельство» – чисто фундаменталистское по своему философскому происхождению (см. выше) – еще не «безошибочность». Возможно, что этот предикат Писания появляется не ранее первого тома его «Систематической теологии» (1872) в которой указывается, что «Писания Ветхого

⁷ См., к примеру: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/fundamentalism> (дата обращения: 07.12.2019).

и Нового Завета суть Слово Божье, написанное под вдохновением Святого Духа и потому безошибочные (*infallible*) и имеющие божественный авторитет во всем, что касается веры и практики и, следовательно, свободные от любой ошибки в учении, фактах или заповеди» [Hodge, 1960, p. 152]. Правда, он признавал наличие в тексте Библии и некоторых ошибок, но относил их на счет переписчиков [Ibid., p. 169]. Тех же позиций придерживался сын Ходжа Арчибалд и его преемник на кафедре богословия в Принстоне, очень цитируемый до настоящего времени библеист Бенджамин Уорфилд (1851–1921): автографы библейских текстов были написаны под непосредственным богодухновением и потому не могли иметь ошибок, последние могли быть только у переписчиков и переводчиков [Battle, 1997, p. 39]. Уорфилд дал и такую дефиницию: «Богодухновенность (*Inspiration*) есть такое экстраординарное, сверхъестественное воздействие... осуществленное Св. Духом на авторов наших священных книг, при котором их слова становились также и словами Бога и потому в совершенстве непогрешимыми (*perfectly infallible*)» [Hodges, 1994, p. 111].

И в настоящее время догмат Ходжа – Уорфилда о «безошибочности» (*inerrancy*) Библии остается неизменным в консервативном протестантизме. Он был записан в догматике авторитетнейшей протестантской Фуллеровской семинарии как «Чикагское заявление о непогрешимости Библии» (1978)⁸. При этом если большинство современных theologов данного направления признают «безошибочными» только автографы, то Гарольд Линдсел, автор знаменитой книги «Битва за Библию», распространяет ее и на все этапы трансляции библейских текстов. Малейшие сомнения в них он называет доктриной «ограниченной непогрешимости» (*limited inerrancy*), опасность которой в том, что какие-либо критерии истины, т. е. человеческие, могут расцениваться как арбитры Откровения, определяющие, что в ней истина, и могут быть воздвигнуты, следовательно, над самим Откровением [Lindsell, 1981, p. 202]. А согласно Карлу Генри, которого иногда считают «ведущим евангелическим theologом», Бог открывает Себя «во всем каноне Писания, которое объективно сообщает в пропозиционально-словесной форме содержание и значение всего Божественного Откровения» [Henry, 1976, p. 87]. Казалось бы, здесь выражается нечто «самоочевидное», но это не совсем так: подразумевается, что *только* Писание является богооткровенным авторитетом для учения.

Влияние шотландского философского фундаментализма на религиозный уже было «документировано». Но и обратное влияние представляется очевидным: прежде всего обращает на себя внимание все тот же предикат «безошибочности»

⁸ См. хотя бы два последних артикула «Краткого заявления»: «4. Будучи полностью и вербально дано Богом, Писание не содержит ошибок или погрешностей во всем своем учении: как в том, что оно говорит о спасительной Божьей благодати в жизни человека, так и в том, что оно утверждает о делах Господних в сотворении мира, о событиях мировой истории и о собственном литературном происхождении по воле Бога. 5. Авторитет Писания неизбежно страдает, если эта полная божественная непогрешимость как-либо ограничивается, или не принимается во внимание, или соотносится с понятием об истине, противоположным библейской истине; такие упущения ведут к серьезным потерям как для отдельного человека, так и для Церкви»: <http://www.rusbaptist.stunda.org/chicago.htm>

базовых убеждений в сильной версии фундаменталистской эпистемологии (см. выше). Но более чем правдоподобно предположить и «инспирацию» со стороны принстонской кальвинистской школы на кальвинистскую же в своих истоках «умеренную» теорию Олстона и Плантинги.

Что же касается оценки религиозного фундаментализма, то здесь, как и в случае с философским, остается в силе наше предположение, что все дело в том, насколько адекватно мыслится сам фундамент деривативных верований. В случае с принстонско-фуллеровским догматизмом этот фундамент напоминает нечто вроде «одноугольника», который считают достаточным для удержания очень большого здания христианского вероучения. Фактически речь идет о нормативном фидеизме⁹. Понятие это у всякого, хоть немного знакомого с религиоведением, как говорится, на слуху. Все знают, что оно происходит от лат. *fides*, что значит «вера», и означает то, что носитель соответствующего религиозного сознания считает, что все в религии удостоверяется через одну только веру. Некоторые, может быть, знают и определение этого термина, предложенное тем же Плантингой, согласно которому это есть «эксклюзивный или базовый упор на одну веру, сопровождаемый последовательным пренебрежением разумом» [Plantinga, 1983, p. 87].

Доктрина о буквальной и абсолютной безошибочности текста Писания давно уже разбивается о рифы историко-филологического исследования Библии, и многочисленные несостыковки в ее текстах (которые без сильных доказательств никак нельзя приписать одним только ошибкам переписчиков) свидетельствуют о неустраимости в ней «человеческого фактора», который мешает этой типичной разновидности библиологического монофизитства, уходящей корнями в древнюю «теорию диктовки», тесно связанную, кстати, и с другой ересью – монтанизмом¹⁰. Разумеется, признание данного фактора

⁹ Сам термин *fideisme*, как считают некоторые, был введен лишь в 1879 г. протестантским теологом Эженом Манегозом в книге «Размышления о евангелии спасения» (см.: [Matczak, 2003, p. 711]).

¹⁰ Об этих несстыковках наглядно свидетельствуют очевидные противоречия в Библейском корпусе начиная с противоречия между описаниями последовательности создания животных и человека в первых двух главах Книги Бытия, продолжая статистическими несовпадениями между тем, сколько Давид истребил сирийских колесниц (разница в 10 раз) и какого разряда воинов (в обоих случаях цифры неправдоподобные) во Второй книге Царств и в первой Хроник, и завершая наличием двух, уже теологически взаимоисключающих, версий Давидовой переписи населения – что она была инспирирована то Богом, то дьяволом (в тех же книгах), если ограничиться лишь немногими примерами такого рода, на что обращают внимание далеко не только атеисты, но и протестантские же теологи (см., к примеру: [Achtmeier, 1999, p. 50–54]). Очень «небожественно» выглядят утверждения типа того, что Саула мучил злой дух от Бога (1 Цар 16. 14–15), или приписываемые некоторыми пророками Богу мстительно-страстные и очень «бытовые» интонации в обличении Израиля как неверной жены (ср. один из многих примеров Ам 9. 2–3) и многие другие грубоватые антропоморфизмы. Повеление же Богом евреям *выпрашивать* у соседей-египтян золотых и серебряных вещей перед исходом и убийство Им ни в чем не повинных египетских младенцев *от первенца фараона до первенца рабыни*, чтобы сыны Израиля знали, *какое различие делает Господь между Египтянами и между Израильянами* (Исх 11: 1–7), свидетельствует о вполне первобытном моральном сознании, которое некоторые библейские авторы приписывали по своим понятиям и «своему богу». От этих племенных антропоморфизмов можно

никак не противоречит богодухновенности Писания, поскольку речь идет о богодухновенности человеческих авторов, у которых человеческое не было «замещено» божественным, но именно смешение богодухновенности с «безошибочностью» составляет основную аберрацию в «чикагском исповедании» и в текстах многих очень известных протестантских теологов¹¹.

Внутреннее самосвидетельство Писания (особенно отдельных его секций, прежде всего, позволю себе предположить, текстов Нового Завета) велико настолько, что нельзя не согласиться с тем ученым, который считал, что не столько мы его можем комментировать, сколько оно – нас¹². Однако выстроить систему ортодоксального христианского вероучения на принципе *Sola Scriptura* никак невозможно. Писание и Предание соотносятся друг с другом по-разному, но, в частности, я полагаю, и как вино и сосуд, и если сосуд без вина пуст, то вино без сосуда также исчезает, разливаясь вначале по столу, а потом и по полу. Арий, «ересиарх номер один», выстроил достаточно связную систему богословия, основываясь на одном Писании. Он имел возможность опираться и на *Господь созда Мя начало путей Своих* (Притч 8:22), и на *Отец Мой болий Мене есть* (Ин 14:28), и даже противопоставленное ему *Аз и Отец Мой едина есма* (Ин 10:30), которое вполне можно было интерпретировать как указание на лишь высшую богоугодность Иисуса, а не единосущ-

отличать фольклорные, среди которых выделяется история о физической борьбе патриарха Иакова с Богом, при которой Бог вынужден был использовать «неспортивный прием», *когда увидев, что не одолевает его, коснулся состава бедра его и повредил состав бедра у Иакова, когда боролся с ним* (Быт 32: 25). Такого рода невысокая антропоморфизация представлений о Боге, напоминающая «очень равные» отношения между людьми и богами в греческой мифологии, никак не может свидетельствовать о «божественной диктовке».

¹¹ К ним можно отнести Роберта Пройса, Германа Риддербоса, Чарльза Рири (Charles Ryrie), Кеннета Канцера (Kenneth Kantzer), Алана Макрея (A. MacRae) и других. Согласно Канцеру, «Бог так руководил авторами Писания, чтобы сделать их способными написать в точности те слова, которые сообщают Его истину людям и, делая это, оградили их суждения от ошибок в начальных рукописях» (цит. по: [Hodges, 1994, p. 113]). Правда, здесь есть свои «ступени»: если некоторые, вроде Линдсела, вполне близки к «теории диктовки», то другие полагают, что Бог все-таки оставил авторам Библии их ментально-стилистические особенности, став, однако, редактором и корректором их текстов. Разумеется, понятия «протестантские фундаменталисты» и «протестантские богословы» отнюдь не являются равнообъемными. Это очень широкий спектр позиций, симметричную крайность в котором библиологическому фундаментализму составляет, например, очень известное мнение Керна Трембата (Kern Robert Trembath), автора книги «Евангелические теории богодухновенности» (1987) о том, что сама богодухновенность Писания «локализуется» не в нем, а в тех, кто его слышат и воспринимают.

¹² Этот афоризм мне довелось услышать от очень яркого отечественного индолога В.С. Семенцова (1941–1986). В качестве примеров, только единичных, этого «комментирования» людей Писанием можно указать хотя бы на описание грехопадения первых людей (Быт 3: 1–19), которое в точности моделирует любое падение их потомков, или на притчи Иисуса, такие как о блудном сыне, которая маркирует основной модуль отпадения человека от Бога и его возвращения к Нему, если таковое осуществляется (Лк 15: 11–32). Внутренняя достоверность этого «комментирования» должна быть самоочевидной для реципиента и евангельских нарративов (если он наделен, конечно, помимо внешних чувств и внутренними), в которых духовный смысл неотделим от буквального.

ность, и таким образом вино писаний без сосуда «интерпретирующего обществу» было бы обречено на полное «растечение».

Предание в некоторых своих сегментах имеет, вопреки протестантским фундаменталистам, «внутреннее свидетельство» о своей богооткровенности иногда никак не в меньшей степени, чем Писание¹³. Однако оно содержит всё тот же «человеческий фактор» в еще больше мере, весьма плюрално, и за исключением основ веры, закрепленных на соборах и в отдельных патристических догматических посланиях, представляет собой континуум различных мнений (да и духовных настроений) по многим очень вопросам. При этом в истолкованиях Писания, которое относится едва ли не к самому объемному литературному слою Предания, мы имеем дело не только с плюрализмом, но в некоторых случаях и с фантастическими интерпретациями, которые были связаны со стремлением доказывать его «безошибочность» любой ценой, прежде всего средствами произвольного аллегоризма – вначале апологетического, а потом и вполне самоцельного¹⁴. Поэтому арбитраж в этих интерпретациях индивидуального разума является необходимым и соборным разумом его заменить никак нельзя. То, что предлагает фундаменталист Линдсел, конечно, очень удобно – как отказ от рисков мышления как такового, – но противоречит самому же Писанию, которое установило, что человек создан по образу Божьему (Быт 1: 26), да и Преданию, которое в данном случае было совершенно единодушным в том, что основным «ингредиентом» этого образа является разумность, отличающая человека от других земных творений. Вследствие этого фидеистический настрой по отношению к Преданию, более всего характерный для отечественного православия (будь то по отношению ко всему корпусу текстов патристических авторов или к Уставу, мыслимому как неизменяемый на все времена – от X в. до XXI включительно) имеет ту же природу, что и протестантский по отношению к Писанию – искусственное отключение

¹³ Полагаю, что это относится прежде всего к текстам литургическим (прежде всего самой Литургии) и другим орантологическим (от лат. ora – «молиться»), в которых вербализуется (в меру человеческих возможностей) опыт богообщения самых великих мистиков.

¹⁴ Об этом см., в частности [Шохин, 2018, с. 436–451], где приводятся примеры такой экзегезы у Оригена, свт. Григория Нисского, Мефодия Олимпийского, Иеронима, Кирилла Александрийского, Григория Великого, Феофилакта Болгарского (из неканонизированных авторов цитируется Дидим Слепец) и демонстрируется, в частности, каким образом одному из них «удалось» (де)конструировать даже «Песнь песни» в пособие по аскетике и эклезиологии. На Западе же в целом со времен св. Иоанна Кассиана (+ 435) начинает устанавливаться (не без сопротивления, но твердо) иерархическая схема четырех обязательных смыслов Писания, согласно которой, например, Иерусалим обязан обозначать не только исторический город, но и образ горного мира, образ Церкви, образ душ, достигших бого-созерцания (истории этой схемы посвящена была монументальная монография симпатизировавшего ей очень крупного католического богослова XX в. [Lubac, 1959]). Более подробные примеры смелых аллегорез представлены в монографии [Simonetti, 1994, p. 50, 79, 82–83, 101]. Правда, неограниченные обобщения были бы и здесь, как и везде, некорректны, и к антиохийской, например, школе богословия они неприменимы. Например, такой авторитетнейший толкователь Библии, как свт. Иоанн Златоуст, искал смыслы ее текстов не вне их (вследствие чего они заметно «разжижаются»), а внутри их, не увлекаясь аллегорическими домыслами, но сосредотачиваясь на двуединстве буквального и морально-духовного содержания их пассажей.

разума от той функции, для осуществления которой он и был приспособлен и, с теистической точки зрения, даже и задуман¹⁵.

Однако ни Писание, ни Предание, ни сам разум не могут быть в познании «божественных вещей» внутренне убедительными для того, кто не имеет личного религиозного опыта. Без этого опыта любое извещение об этих «вещах» остается чужим, а потому и лишенным достоверности для познающего субъекта, может быть только информацией *о чем-то* (пусть и из хороших источников), а не знанием *чего-то*. Это подобно тому, как если бы у *A* спросили, знает ли он *B*, о котором ему только рассказывали другие, но он никогда с ним сам не встречался и даже не переписывался по электронной почте, и *A* сказал бы, что знает, то из этого следовало бы, что он либо сознательно говорит неправду или не знает, что в таком случае значит само знание. Поскольку христианство является религией персоналистической в превосходной степени (на это указывает тринитарная интерсубъективность в самом его Божестве), без познания этого типа мы имеем дело просто с другой религиозностью.

Из сказанного следует, что тот фундамент, который, как им кажется, обретают фундаменталисты (на деле редуccionисты), должен иметь конфигурацию не «одноугольника», а скорее уже четырехугольника, в котором длинные (поскольку они универсальные) линии Писания и Предания «стягиваются» короткими – индивидуального разума и индивидуального опыта, и из того, что какие-то стороны «длиннее» других, не следует, что они менее необходимы, поскольку не каждый четырехугольник – квадрат. Но для «конструкции взаимоподдержки», избавляющей религию от редуccionизма и требования «гарантий»¹⁶, если пользоваться и дальше графическими аналогиями, можно было бы предложить и более пластичную «геометрию» вигвама, тонкие стволы которого поддерживают друг друга и могут держаться и держать кого-то только

¹⁵ Об этом свидетельствуют хотя бы многочисленные публикации богословов, религиозных писателей и авторов статей в религиозных журналах и газетах, из которых следует, что любой вопрос любого современного человека может быть исчерпывающе решен ссылками на мнения свтв. Феофана Затворника или Игнатия (Брянчанинова), а также тех древних отцов, на которые они ссылались; упорнейшее стояние за многодневные посты (в значительной мере обесмысливаемые самой своей продолжительностью, исключаяющей саму их «событийность») без различения духовенства и мирян и за юлианский календарь (за который якобы «стоит народ»); категорическое нежелание хоть как-то редактировать очень сложные для современного восприятия богослужебные славянские тексты, включая библейские (русскому языку среди них места нет), слушание которых для большинства людей является делом более ритуальным, чем смыслообразующим, что «компенсируется» широким предложением телесных подвигов (наивысшими из которых – по причине трудоемкости – являются паломнические, многодневные и однодневные).

¹⁶ В разных конфессиях эти «гарантии» разнятся: если для протестантов это «непогрешимость» Библии, то для католиков после I Ватиканского собора – римского первосвященника (при казуистике в определениях того, что удобнее считать и не считать *ex cathedra*), а для русского православия, например, Николая II. Последний «догмат», разумеется, требует мифологизаторского переписывания отечественной истории. Все три «непогрешимости» плохо сочетаются с христоцентризмом, поскольку его фактически замещают, закономерно понижая само христианство.

вместе¹⁷. А это значит, что в данном случае более подходящим была бы модель кумулятивизма. Представляется, что она более функциональна для теологии, чем для эпистемологии. Нетрудно, например, заметить, что если каждого из основных обоснований существования Бога недостаточно для убеждения оппонента по отдельности, то если их представить в виде поддерживающих друг друга «тонких стволов», они значительно лучше справляются со своим назначением, поскольку каждое из них раскрывает один из аспектов (хотя и не все) предпочтительности признания Автора макро- и микрокосма в сравнении с отрицанием его¹⁸.

Восточные соответствия

Интеркультурные параллели не заставляют себя долго ждать. Они касаются обеих разновидностей фундаментализма.

Средневековый индийский философский клуб, несущий в себе субстанциальные сходства с аналитической философией, которая, в свою очередь, может без значительных оговорок рассматриваться как современное развитие схоластики, работал в режиме перманентной «конкуренции пропозиций», обосновывавшихся посредством филигранной аргументации¹⁹. Среди полемических топосов схоластики индийской можно различать те, в обсуждении которых участвовали отдельные школы, подшколы в рамках школ, а также большинство школ и практически все основные. Среди последних – если обратиться к метафизической проблематике – можно выделить трактовку причинности, онтологический статус универсалий, вопрос о количестве и качестве духовного начала (Атман), о существовании божества Ишвары, а если к эпистемологической, то это проблема, какой набор достоверных источников знания необходим и достаточен для обеспечения познавательного процесса, какие когнитивные механизмы обуславливают ошибочные восприятия и иллюзии, но также и вопрос, в какой мере познание является самоочевидным и в какой выводным. Здесь и выделяется несколько основных позиций, которые индийские

¹⁷ «Геометрически похожее» относительно недавно предложил интересный американский философ теолог Томас Моррис, который различает теологии библейскую, от творения, от идеи Всесовершенного Существа, упоминая о том, что они напоминают ему треугольник, стороны которого поддерживают друг друга (см.: [Morris, 1991, p. 30–43]). Очевидно, что здесь идея та же, хотя содержательно стороны наших с ним «геометрических фигур» совершенно разные.

¹⁸ Это, конечно, предполагает, что сами эти обоснования никак нельзя продолжать трактовать как доказательства в буквальном смысле слова, т. е. такие заключения, которые с необходимостью должны быть приняты каждым разумным существом, если им принимаются соответствующие посылки (подобно тому, как из того, что если злаки – растения, цветущие колосками, а рожь делает именно это, то она с необходимостью должна считаться злаком). Я предпочитаю называть эти обоснования абдуктивными умозаключениями, которые суть то же, что и аргументы от лучшего объяснения [Шохин, 2018, с. 383–385].

¹⁹ Об интеркультурном формате аналитического способа философствования мне приходилось писать не однажды; см. хотя бы первую специальную публикацию [Шохин, 2013].

схематизаторы распределили по очень популярной у них конфигурации тетра-леммы. Она выглядела следующим образом:

- 1) и истина и заблуждение являются самодостовверными;
- 2) истина является самодостовверной, а заблуждение выводным;
- 3) заблуждение является самодостовверным, а истина выводной;
- 4) и истина и заблуждение являются выводными²⁰.

Традиционно позиция (1) приписывалась школе санкхья, позиция (2) – веданте и мимансе, (3) – буддистам, (4) – школе ньяя. Первая позиция, скорее всего, была сконструирована ради поддержки тетралеммы, поскольку нам, например, не известны такие более-менее заметные тексты санкхьи, в которых она была бы артикулирована²¹. Третьей позиции реально были близки буддисты, которые исходили из фоновой иллюзорности нашего познания, которое только в отдельных случаях может быть истинным. А вот позиция вторая последовательно разрабатывалась школой миманса, тогда как четвертую подробнейшим образом в полемике с ней обосновывала школа ньяя. И это вполне понятно вследствие того, что именно эти две школы наиболее обстоятельно развивали – в полемике друг с другом – всю эпистемологию периода индийской «высокой схоластики».

Эпистемологическому фундаментализму практически в точности соответствует позиция мимансы, которую разработали выдающийся философ Кумарила Бхатта (VII в.) и его последователи-комментаторы. Кумарила известен прежде всего как автор обширного комментария к комментарию Шабарасвамина «Миманса-бхашья» (ок. V в.) к «Миманса-сутрам» (первые века Новой эры). Субкомментарий Кумарилы к сутрам мимансы состоял из трех частей, и из них самая важная с философской точки зрения называлась «Шлока-вартика» («Стихотворный комментарий»), где истолковывались толкования Шабарасвамина к первой части первого раздела сутр, в которой и сосредотачивались те топосы, из которых Шабарасвамин мог сконструировать какую-то эпистемологию. Кумарила же смог эту «какую-то эпистемологию» претворить в целую эпистемологическую систему (в индийской культуре теоретические комментарии всегда содержали в себе много больше, чем то, что они комментировали).

Кумарила обосновывает доктрину самодостовренности знания (svataḥprāmāṇya). Согласно одному из стихов второго раздела, посвященного истолкованию второй сутры мимансы (II.47), «следует считать, что авторитетность каждого из источников знания происходит от себя (svataḥ): если их потенциал (śakti) в них не содержится, ничто не сможет его вызвать». При этом он почти сразу обращается к основному фундаменталистскому аргументу –

²⁰ Эта схема была популярна (как и школьная и игровая) прежде всего у составителей компендиумов – изложений основоположений основных философских систем-даршан.

²¹ Единственный знакомый мне источник, в котором позиция санкхьи излагается в таком «архифундаменталистском ключе» – это глава «Система мимансы» компендиума (см. прим. 11) «Сарвадаршанасанграха» адвайта-ведантиста Мадхавы (XIV в.). См.: [Шохин, 1983, с. 236]. Во времена Мадхавы санкхья вообще мало участвовала в общеиндийских дискуссиях, особенно в эпистемологических. Скорее всего Мадхава опирался на более раннее (но не более реалистическое) представление об этой ее доктрине.

от регресса в бесконечность: если идея должна «тестироваться» на «чистоту» обоснованием (на чем настаивают наяики), то это обоснование – другим обоснованием и т. д., и познавательный процесс никогда обоснован не будет (ст. 49–51) [Kumārila, 1898, p. 59–60]. Правда, ложное знание может быть удостоверено через последующее познание, но в этом случае регресса в бесконечность не будет, поскольку для его «тестирования» вполне достаточно трех-четырех познавательных опытов (ст. 61).

Позиция мимансы весьма корректно обобщается у ее едва ли не самого обстоятельного оппонента (перед тем, как он приводит свои контрдоводы). Джаянта Бхатта в своем знаменитом трактате «Ньяяманджари» (IX в.) суммирует ее эпистемологическую позицию таким образом, что истина обладает способностью к своему самораскрытию, и человек ее познает, если его когнитивные способности работают в нормальном режиме (что однозначно напоминает позицию Алвина Плантинга). Если же они начинают это делать в режиме девиантном (когда, например, человек принимает простую ракушку за серебро), последующий когнитивный опыт фальсифицирует ошибочный. Мимансаки опираются и на практику: мы предпринимаем какие-то действия по отношению к какому-то объекту, если мы уверены в его существовании без дальнейших обоснований. Ответ Джаянты состоял в том, что мы не нуждаемся в бессомненной уверенности в существовании данного объекта, и вполне достаточно для того, чтобы как-то действовать по отношению к нему, считать, что его существование более вероятно, чем несуществование, но та же практика (уже как интроспекция) показывает нам и другое – что в познавательном процессе мы всегда начинаем с сомнения и лишь впоследствии (а не вначале) приобретаем уверенность²².

Как и в случае с западным религиозным фундаментализмом, религиозный фундаментализм мимансаков находился в тесных связях с эпистемологическим, но только связи эти были еще теснее. Параллели тем разительнее, что мировоззрение мимансы было не просто не теистическим, но антитеистическим (хотя никоим образом и не атеистическим).

Кумарила рассуждает следующим образом. «Безупречность» (aravādanir-mukṭi) Вед обуславливается тем, что у них нет автора, который мог бы совершить какую-либо ошибку, и именно этим обуславливается их высшая авторитетность (pramāṇatva). Если настаивать на том, – как то делают наяики, – что их авторитетность основывается на наличии у них Автора (букв. «локутора» – vaktā), то она исчезает, а если она признается, то почитание этого Автора избыточно (II.68–70). Только человеческая речь нуждается для того, чтобы признать ее авторитетность, в каком-то другом источнике знания, но Веды – слово не-человеческое. Сама же их несоизмеримость с другими, «человеческими» источниками знания (такими, как восприятие, умозаключение, сравнение двух объектов и т. д.) свидетельствует об их высшей авторитетности (ст. 71–72) [Kumārila, 1908, p. 66–68]. Сомнения в авторитетности Вед – а именно об этом идет речь, когда их пытаются обосновывать через другие источники знания,

²² С обзором позиции Джаянты по всем четырем членам «эпистемологической тетралеммы», выписанной выше, можно ознакомиться по [Potter, 1995, p. 365–367].

прежде всего через умозаключение – могут происходить только от недобросовестности, а то и от прямой вражды (*dveṣa*) к истине (ст. 92–93). Веды подобны свету, который самодостоверен для всех зрячих, и их авторитетность происходит – вновь укрепляет свой тезис Кумарила – от отсутствия у них автора (который не оставляет сомнений о своем наличии в других текстах, например, в буддийских). Авторитетность их равнозначна как раз их «нечеловечности» (*apauruṣeyatva*), а те, кто считают, что у них автор есть, должны указать признаки его наличия, однако на деле их указать невозможно (ст. 97–99) [Kumārila, 1908, p. 73–75].

Как можно было заметить, религиозный фундаментализм мимансаков находит твердые параллели в протестантском, который также исходит из доктрины о буквальной «безошибочности» Библии на основании фактического исключения из него «человеческого фактора» (мимансаки исключали его безоговорочно), а любые сомнения в этой «безошибочности» приписывает отсутствию благочестия. Еще большие параллели наблюдаются в мусульманской мысли. Если все ортодоксальные мусульмане считают Коран божественным словом, которое было передано Мухаммеду от Бога через архангела Гавриила, то теологи-ашариты различали Коран на арабском языке, транслированный для человеческого усвоения в определенный исторический момент, и Коран предвечный, содержащийся в божественном уме. Разумеется, таким образом укрепляется его авторитетность – как текста, не содержащего в себе ничего человеческого. А православному «фундаментализму от Предания»²³ ближе позиция тех безоговорочных исламских традиционалистов, которые считают средневековые правовые нормы настолько же неизменными для любого времени, как сам Коран, отрицая какую-либо историчность в развитии мусульманской общины (см. прим. 15), тогда как более критически мыслящие люди эту историчность признают и не считают, что все безоговорочно принимавшееся

²³ Очень нередко тот же фундаментализм приписывается и католицизму, но здесь, несмотря на очевидное соответствие фидеизму, который составляет внутренний формат фундаментализма (см. выше), в догмате о папской непогрешимости (при значительной подвижности границ того, что считать *ex cathedra*), однако начиная со II Ватиканского собора обозначается как раз прямо противоположная тенденция в направлении обновленчества (ср. сам официальный термин *aggiornamento*). Данная тенденция заявила о себе непосредственно в соборных документах, которые касались далеко не только реформирования церковного устава (что было достаточно естественным), но и в фактическом пересмотре того алетологического (от греческого обозначения «истины») соотношения своей религии с другими (что для любой другой религии, заинтересованной в самосохранении, было бы противоестественно), которое считалось для христианства нормой на протяжении почти двух тысячелетий – в направлении не инклюдизма (как это принято считать), а релятивизма (или плюрализма, как это предпочитают называть после «коперниканской революции» Джона Хика). Пока что «временная кульминация» религии политкорректности может быть отмечена при нынешнем понтификате Франциска I, когда ради служения «европейским ценностям» церковь отказывается от своего исконного и многовекового отношения не только к нетрадиционной гендерной ориентации, но и к идолослужению (ср. осенний 2109 года Амазонский синод в Ватикане, когда в почитании индейской богини Пачамамы принимали участие не только «амазонцы», но, при высочайшем одобрении, и местные францисканцы).

в VII в. должно быть таковым (без адаптации) и для XXI²⁴. Схожий расклад наблюдается и в иудаизме, где галахическому фундаментализму – аналогу ша-риатского в исламе – противостоят более мягкие формы традиционализма, который не считает, например, что все без исключения запреты на труд в субботу должны соблюдаться в настоящее время, вплоть и до такого, как зажигание света и нажатие на кнопку лифта.

Некоторые итоги и оценки

Подходя же к общим суждениям, можно предположить, что сопоставление западной эпистемологии с индийской (которая обеспечивает параллели не только на выходе, но и в самой аргументации, прежде всего от регресса в бесконечность) дают хороший дополнительный аргумент тем, кто считает фундаментализм жизнеспособной доктриной, по крайней мере в его срединной версии, которая не настаивает на «безошибочности» базовых убеждений (верований) и для которой возражения оппонентов не очень опасны (автор этой статьи к ним принадлежит). Эта срединная версия эпистемологического фундаментализма хорошо подкрепляется «светом с Востока», рассуждениями мимансаков, которые очень убедительно совместили исходную самодоверенность верований с возможностями последующей (но не исходной) их верификации, основное место в которой занимает практика.

Что касается фундаментализма религиозного, то здесь мимансаки менее убедительны, чем наиаки: аргументы первых (немного напоминающие хорошо известное «Нет человека – нет проблемы») против человеческого авторства Вед никак не нейтрализуют доктрину их оппонентов о «нечеловеческом» авторстве. Позиция же исламских безоговорочных фидеистов, как и христианских (и любых других), есть позиция инфантилизма: боязнь всякого рассуждения в религии ради комфорта либо принимать все, либо ничего. А потому любой фидеизм есть фундаментализм с неустойчивым фундаментом, поскольку

²⁴ Очень конструктивная раскладка позиций в современном исламе по отношению к традиционализму представлена в книге одного из ведущих современных исламоведов Абдуллы Саеда, профессора Университета Мельбурна (Австралия) «Интерпретируя Коран», которая посвящена анализу традиций мусульманской экзегезы (tafsir). Саед различает три современных направления: 1) «текстуалисты», настаивающие на том, что все разрешения и запреты в Коране во всей полноте применимы и к сегодняшнему дню; 2) «полу-текстуалисты», очень близкие к первым, но пытающиеся выражать эти предписания современным языком; 3) «контекстуалисты» (последователи Фазлура Рахмана, к которым автор книги относит и себя), отстаивающие возможность различать, что в коранических предписаниях имеет непреходящий характер, а что в них было обусловлено социокультурными особенностями их времени (например, разрешение мужчине иметь четырех жен и женское неравенство). В некоторых моментах «контекстуалисты» близки западному экземплиризму, развиваемому в этике добродетели, когда они, например, ставят критерием истины, как Мухаммад мог бы поступить сегодня в тех или иных обстоятельствах. В целом же полемика «контекстуалистов» с «текстуалистами» весьма напоминает дискуссию протестантов, признающих права библейской критики (таких, как Пол Ахтемейер), с теми, кто считают ее лишь нечестивым недоразумением (такие, как Гарольд Линдсел). О методологической программе «контекстуализма» (термин, введенный самим Саидом) см.: [Saeed, 2005, p. 3–7].

для «четырёхугольника» (см. выше) не хватает учета индивидуального разума и индивидуального религиозного опыта.

Однако и религиозный фундаментализм при всей своей дефицитности, как религиозный редукционизм и охранительская установка, соответствующая тому, что Кант в свое время назвал «несовершеннолетием по собственной вине» [АА, Bd. 8, S. 35], не соответствует тем ярлыкам, которые на него надевают, начиная с экстремистской ксенофобии, по идеологическим мотивациям²⁵. Поэтому и здесь та задача философа, которую Конфуций обозначил как «исправление имен», сохраняет свою актуальность.

Список литературы

Аристотель, 1978 – *Аристотель*. Сочинения в четырех томах. Т. 2. М.: Мысль, 1978. 687 с.

Библейские комментарии, 2007 – Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет 16. Евангелие от Матфея 14–28. Тверь: Герменевтика, 2007. 416 с.

Шохин, 1983 – *Шохин В.К.* «Классическая» санхья по трактату Мадхавы «Сарвадаршанасанграха» // История и культура Центральной Азии. М.: Восточная литература, 1983. С. 221–243.

Шохин, 2013 *Шохин В.К.* Так что же все-таки такое аналитическая философия? В защиту и укрепление «ревизионизма» // Вопросы философии. № 11. 2013. С. 137–148.

Шохин, 2018 – *Шохин В.К.* Философская теология: канон и вариативность. СПб.: Нестор-История, 2018. 496 с.

АА – Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken. Bd. I–XXIII. Berlin, 1910–1955.

Achtemeier, 1999 – *Achtemeier P.* Inspiration and Authority: Nature and Function of Christian Scripture. Peabody (MA): Hendrickson Publishers, 1999. 166 p.

Alston, 1976 – *Alston W.* Has foundationalism been refuted? // *Philosophical Studies*. Vol. 29. 1976. P. 287–305.

Battle, 1997 – *Battle J.* Charles Hodge, Inspiration, Textual Criticism, and the Princeton Doctrine of Scripture // *WRS Journal*. Vol. 4/2. 1997. P. 28–41.

BonJour, 1985 – *BonJour L.* The Structure of Empirical Knowledge. Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1985. 258 p.

Fumerton, 2006 – *Fumerton R.* Epistemic Internalism, Philosophical Assurance and the Skeptical Predicament // *Knowledge and Reality. Essays in Honor of Alvin Plantinga* / Ed. by T. Crisp, M. Davidson, D. Vander Laan. Dordrecht: Kluwer, 2006, P. 179–191.

Henry, 1976 – *Henry C.F.H.* God, Revelation and Authority. Waco (Texas): Word, 1976.

Hodge, 1860 – *Hodge C.* Systematic Theology. London: James Clarke & Co., 1960. 2260 p.

Hodge, 1959 – *Hodge C.* The Way of Life. London: The Banner of Truth Trust, 1959.

Hodges, 1994 – *Hodges L.I.* Evangelical Definitions of Inspiration: Critiques and a Suggested Definition // *Journal of the Evangelical Theological Society*. Vol. 37/1. 1994. P. 99–114.

²⁵ Об этом правильно пишет специально занимающийся фундаментализмом канадский религиозный историк и публицист А. Уотермен, считающий, что у фундаментализма есть достаточно действительных негативных сторон, чтобы ему приписывать и то, за что он не несет никакой ответственности – использование религии в «силовых целях» [Waterman, 2009].

- Kumārila, 1898 – The *Mīmāṃsā – Śloka-Vārtika* of Kumārila Bhatta with the commentary called *Nyāyaratnākara* by Pārtha Sārathi Miçra ed. by R.Ś. Tailanga. Benares: Chowkhambā Sanskrit Book-Depot, 1898.
- Lindsell, 1981 – *Lindsell H.* The Battle for the Bible. Grand Rapids (MI): Zondervan, 1981. 218 p.
- Lubac, 1959 – *Lubac H. de.* Exegese medievale. Les quatre senses de l'Écriture. T. 1. Paris: Aubier, 1959. 712 p.
- Marsden, 1987 – *Marsden G.M.* Reforming Fundamentalism: Fuller Seminary and the New Evangelicalism. Grand Rapids (MI): W.B. Eerdmans, 1987. 319 p.
- Marsden, 2006 – *Marsden G.M.* Fundamentalism and American Culture. Oxford: Oxford University Press, 2006. 372 p.
- Matczak, 2003 – *Matczak S.A.* Fideism // *New Catholic Encyclopedia*. Vol. 5 / Ed. by J. Borelli et al. Detroit etc.: Thomson-Gale, 2003. P. 711–713.
- Morris, 1991 – *Morris T.* Our Idea of God: An Introduction into Philosophical Theology. Downers Grove (Ill): InterVarsity Press, 1991. 216 p.
- Moore, 1959 – *Moore G.E.* Principia Ethica. Cambridge: Cambridge University Press, 1959. 232 p.
- Neurath, 1959 – *Neurath O.* Protocol Sentences // *Logical Positivism* / Ed. by A.J. Ayer. NY.: Free Press, 1959. P. 199–208.
- Potter, 1995 – *Encyclopedia of Indian Philosophies*. Vol. II. The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa / Ed. by K.H. Potter. Delhi: Motilal Babarsidass, 1995. 766 p.
- Reid, 2002 – *Reid T.* Essays on the Intellectual Powers of Man / Ed. by D. Brooks and K. Haakonssen. Edinburgh: Edinburgh University Press and Pennsylvania State University Press, 2002. 651 p.
- Saeed, 2005 – *Saeed A.* Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach. Abingdon etc.: Routledge, 2005. 208 p.
- Schlick, 1959 – *Schlick M.* The Foundation of Knowledge // *Logical Positivism* / Ed. by A.J. Ayer. NY: Free Press, 2013. P. 209–227.
- Simonetti, 1994 – *Simonetti M.* Biblical Interpretation in the Early Church. An Historical Introduction to Patristic Exegesis. Edinburgh: T & T. Clarke, 1994. 168 p.
- Van Cleve, 2005 – *Van Cleve J.* Why Coherence is Not Enough: A Defense of Moderate Foundationalism // *Contemporary Debates in Epistemology* / Ed. by M. Steup and E. Sosa. Oxford: Blackwell, 2005. P. 168–180.
- Waterman, 2009 – *Waterman A.M.C.* Fundamentalism in Religion, Politics and Science. <https://c2journal.ca/2009/06/fundamentalism-in-religion-politics-and-science/> (дата обращения: 30.12.2019).

Epistemological and Religious Fundamentalism in the Perspective of Interculturalism

Vladimir K. Shokhin

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Goncharnaya Str. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation; e-mail: vladshokhin@yandex.ru

An attempt is undertaken to deliver the notion of fundamentalism from ideological and emotional increments in order to fit it unto the framework of academic discussion. To begin with, two “fundamentalisms” were differed, as a philosophical, i.e. epistemological doctrine and a religious attitude of mind wherein the histories of the related terms, their actual contents, their mutual correlations as well as counterparts of their contents outside the Western

culture are scrutinized. An experience in juxtaposition of the Western epistemological heritage with that of the Mīmāṃsā school of Indian philosophy helped justify viability of epistemological foundationalism as well as its advantages inasmuch as its intuitionism proves compatible with the principle of verification. While pondering on Western religious fundamentalism, its “non-fundamentality” has been detected along with advantages of what the author of the paper calls cumulative model of “fundamentality”. Its affinity to Islamic “textualism”, which has undoubtful affinities with Jewish strict orthodoxy, justifies one to call both versions as sui generis willed infantilism. Nevertheless, even in the latter case there is no warrant to label the term under discussion with stereotyped ideological clichés.

Keywords: ideology, epistemological foundationalism, religious fundamentalism, the Scottish common sense realism, coherentism, cumulativity, the Mīmāṃsā school, the Bible, the Vedas, the Qur’an

Citation: Shokhin V.K. “Epistemological and Religious Fundamentalism in the Perspective of Interculturalism”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2020, Vol. 4, No. 1, pp. 5–26.

References

- Davis, S. *Christian Philosophical Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2006. 322 p.
- Devis, S. Otkrovenie i bogodukhnovenost’ [Revelation and Inspiration]. In: *Oksfordskoe rukovodstvo po filosofskoi teologii*. [The Oxford Handbook of Philosophical Theology]. Eds. T.P. Flint, M.K. Rei. Transl. by V.V. Vasil’ev. Moscow: Yazyki slavyanskoi kul’tury. 2013, pp. 66–98. (In Russian)
- Dulless, A. *Revelation Theology: a History*. NY: Herder and Herder, 1969. 192 p.
- Dulless, A. *Models of Revelation*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1992. 344 p.
- Evans, S. Faith and Revelation. In *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*. Ed. by W.J. Wainwright. NY: Oxford University Press, 2005, pp. 223–243.
- Evans, Ch.S., Menis R.Z. *Filosofiya religii: razmyshlenie o vere* [Philosophy of Religion: Thinking about Faith]. Transl. by D.Yu. Kralechkina. Moscow: PSTGU, 2011. 232 p. (In Russian)
- Feiereis, K. *Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts*. Leipzig: St. Benno Verlag, 1965, 253 S.
- Foma Akvinskii *Summa protiv yazychnikov* [Summa contra gentiles]. Book I. Transl. by T.Yu. Borodai. Moscow: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy, 2004. 439 p. (In Russian)
- Helm, P. *Infallibility A Reader in Contemporary Philosophical Theology*. Ed. by O. Crisp. London; NY: T&T Clark, 2009, pp. 49–62.
- Hodge, C. *Systematic Theology*. Vol. I. NY: Charles Scribner, 1872. 509 p.
- Losskii, V.N. *Bogoslovie i bogovidenie*. [Theology and the Vision of God] Moscow: Svyato-Vladimirskoe bratstvo, 2000. 632 p. (In Russian)
- Losskii, V.N. *Ocherk misticheskogo bogosloviya Vostochnoi Tserkvi. Dogmaticheskoe bogoslovie*. [The Mystical Theology of the Eastern Church. Dogmatics] Transl. by V.A. Reshchikova. Moscow: STSL, 2012. 585 p. (In Russian)
- Panneberg, V. *Dogmaticheskie tezisy k ucheniyu ob Otkrovenii* [Dogmatic theses to the doctrine of Revelation]. *Sravnitel’noe bogoslovie: nemetskii protestantizm XX veka. Teksty s kommentariyami*. [Comparative theology: German Protestantism of the twentieth century. Texts with comments]. Ed. K. Gestrikh; trans. by K.I. Ukolov. Moscow: PSTGU, pp. 461–490. (In Russian)
- Russo, Zh. Zh. *Emil’, ili O Vospitanii* [Emile, or On Education]. Transl. from M.A. French. Engel’gart. SPb.: Shkola i zhizn’, 1913. 489 p. (In Russian)

Scholz, G. Offenbarung. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Ed. by J. Ritter, K. Gründer. Basel: Schwabe, 1984. S. 1114–1130.

Seybold, M., Cren P., Horst U., Sand A., Stockmeier P. *Offenbarung von der Schrift bis zum Ausgang der Scholastik*. Freiburg etc.: Herder, 1971. 152 SS.

Shokhin, V. *Filosofiya religii i ee istoricheskie formy (antichnost' – konets XVIII v.)* [Philosophy of religion and its historical forms(from Antiquity to the end of the Eighteenth Century)]. Moscow: Al'fa-M, 2010. 782 p. (In Russian)

Verlinskii, A.L. Dvoyakie rechi. [Twofold Statements] In: *Antichnaya filosofiya. Entsiklopedicheskii slovar'*. Ed. by M.A. Solopova. Moscow: Progress-Traditsiya, 2008, pp. 298–300. (In Russian)

Wainwright, W.J. *Reason, Revelation, and Devotion. Inference and Argument in Religion*. NY: Cambridge University Press, 2016. 203 p.

Wolterstorff, N. True Words. In *A Reader in Contemporary Philosophical Theology*. Ed. by O. Crisp. London; NY: T&T Clark, 2009, pp. 41–49.

ИСТОРИЧЕСКИЕ ПАРАДИГМЫ

З.Ю. Метлицкая

Генри Мор как критик «харизматической религиозности»

Метлицкая Зоя Юрьевна – кандидат исторических наук, доцент. МГУ им. М.В. Ломоносова, исторический факультет, кафедра истории Церкви. Российская Федерация, 119192, г. Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4; e-mail: betwuxalegdn@gmail.com

В статье рассматривается характерный практически для всех «религий откровения» на определенном этапе их существования конфликт между двумя типами религиозности: «регулярным», в котором акцент переносится на священные тексты и определенные канонические их толкования, и «харизматическим», предполагающим ориентацию на собственные переживания, а также на некоего живого лидера, который занимает место признанного создателя религии. Материалом для исследования стало противоборство недавно возникшего (но уже вполне «регуляризовавшегося») протестантизма и возникших на его волне радикальных групп, представлявших «харизматический» тип религиозности. Прослеживается, каким образом в XVI–XVII вв. в процессе религиозной полемики вырабатывается сравнительная типология религиозных учений того времени, создается терминология для описания различных религиозных групп и выявляются их характерные признаки. В центре внимания находится вклад, который внес в построение типологии кембриджский философ и религиозный мыслитель Генри Мор (1614–1678).

Ключевые слова: типология религиозности, харизматический тип религиозности, регулярный тип религиозности, радикальные протестантские группы, религиозная полемика, кембриджский платонизм, Генри Мор

Ссылка для цитирования: Метлицкая З.Ю. Генри Мор как критик «харизматической религиозности» // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2020. Т. 4. № 1. С. 27–41.

В истории практически любой «религии откровения» на определенном этапе можно проследить конфликт двух тенденций, или двух типов религиозности. В ответ на «теоретизацию» и «регуляризацию» (если можно так выразиться) религии, в процессе которых акцент переносился на священные тексты и определенные канонические их толкования, а собственный духовный опыт человека

отодвигался на второй план, возникает альтернативный тип религиозности, предполагающий ориентацию на собственные переживания, а также на некоего живого лидера, который занимает место или, по крайней мере, оттесняет признанного создателя религии (Христа, Моисея и т. п.). Такой тип религиозности можно назвать «харизматическим». Если говорить о не-христианских религиях, то религиозность такого рода характерна, например, для раннего хасидизма. В классической работе монсеньора Рональда Нокса¹, изданной в 1950 г. («Энтузиазм: глава из истории религии» [Кнох, 1950]) и посвященной истории «харизматической религиозности», описываются самые разные религиозные движения, от монтанистов III в. до янсенистов и квиетистов² XVII в., и от последователей Джона Уэсли³ до пятидесятников.

В данной статье я буду рассматривать частный случай конфликта «регулярной» и «харизматической» религиозности, а именно противоборство недавно появившегося (но уже вполне «регуляризовавшегося») протестантизма и возникших под его влиянием радикальных групп. Еще более сужая тему, отмечу, что речь пойдет об Англии. Как известно, в XVII в. Англия стала ареной серьезных социально-политических и религиозных конфликтов, приведших в итоге к Гражданским войнам (1642–1660) и, впоследствии, к «Славной революции» (1688). В этих конфликтах споры по политическим и религиозным вопросам были неразрывно связаны: для борьбы с политическими оппонентами использовались религиозные «ярлыки», а религиозных радикалов представляли как врагов не только официальной церкви, но и существующей политической системы. Механизмы и принципы такого рода «полемики» детально описаны в научной литературе, и это порой создает впечатление, что чисто богословского дискурса в этот период не существовало. Однако это не так.

Меня будет интересовать, каким образом «харизматическая религиозность» осмыслялась и описывалась ее оппонентами из числа сторонников официальной церкви Англии; как в процессе этого осмысления разрабатывалась сравнительная типология религиозных учений того времени, создавалась терминология для описания различных религиозных групп и выявлялись их характерные признаки. В первую очередь, я намерена обсудить вклад, который внес в осмысление «харизматической религиозности» кембриджский философ и религиозный мыслитель Генри Мор (1614–1678).

В раннее Новое время проявления «харизматической религиозности» обозначались как «религиозный энтузиазм», и, поскольку далее речь пойдет об этом периоде, я буду использовать именно его. Под «энтузиазмом» в более широком смысле подразумевались «воображаемое откровение, ложная вера

¹ Рональд Нокс (1888–1957) – католический священник, автор многочисленных богословских и пасторских работ, долгое время вел еженедельные христианские передачи на BBC. Отец Нокса был англиканским священником, впоследствии епископом Манчестера, сам Нокс перешел в католицизм, уже будучи англиканским священником, в 1917 г. Поддерживал дружеские связи со своими современниками К.С. Льюисом, Г. Честертоном и Ивлином Во, написавшим после смерти Нокса его литературную биографию.

² Янсенизм и квиетизм – движения мистической направленности внутри католической церкви.

³ Джон Уэсли (1703–1791) – англиканский священнослужитель и богослов, идеи и деятельность которого положили начало методистской церкви.

в особое благорасположение Бога и непосредственное общение с ним» [The new shorter Oxford English dictionary... 1993, p. 829].

«Энтузиазм» приписывали пророку Мухаммеду и римским папам⁴. Наиболее популярными «мишенями» для обвинений в религиозном энтузиазме были разного рода радикальные реформационные группы и движения – анабаптисты, баптисты, «семья любви»⁵, квакеры, «люди пятого царства»⁶ и прочие. Критики, как правило, связывали «энтузиазм» с определенными нравственными изъянами в характере человека. Так, Джордж Хикс пишет о «яде энтузиазма, который есть духовное пьянство или лунатизм» [Hickes, 1680, p. 2].

⁴ Поводом для обвинений «римских епископов» в религиозном энтузиазме служило их притязание на право решающего суждения в богословских дискуссиях. Айзек Барроу, например, писал в 1683 г.: «Часто бывает, что папа, не будучи сведущ в теологии... может выносить суждения по этим вопросам не обычным способом, но только чудесным образом подобно Валаамовой ослице... Что это как ни чистой воды квакеризм, энтузиазм и притворство?» [Barrow, 1683, p. 267]. Подобное сравнение не было изобретением Барроу, в 1670–80-х гг. оно являлось своего рода «общим местом». Оно, надо сказать, вызвало возмущение у квакеров, Джордж Кейт в 1675 г. написал целый трактат на эту тему. Можно предположить, конечно, что за подобными сравнениями стояли не только богословские и философские концепции, но и понятное желание объединить всех противников в единый «образ врага».

⁵ «Семья любви» (Family of Love, Familia Caritatis) – радикальная группа миллениаристской направленности. Ее основателем был Хендрик Никлас (Hendrik Niclaes) (1501–1580), торговец из Нидерландов. Никлас заявлял, что мир стоит на пороге новой эпохи, эпохи Святого Духа, поэтому оба прежних «завета» утратили свой смысл как орудия спасения, и он, Никлас, является пророком, возвещающим новое откровение, откровение Духа. В наступающую эпоху будут жить лишь те, кто сумеет обожиться (godded themself, как сказано в английском переводе трудов Никласа). Он призывал всех, желающих спасения, в том числе мусульман и иудеев, присоединиться к его «семье любви». Первые выступления «фамилистов» навлекли на них преследования, после чего они взяли на вооружение тактику «тайного существования»: внешне они подчинялись государственным и религиозным установлениям, посещали официальную церковь, но приватно продолжали придерживаться своих воззрений и практик. В Англии «фамилисты» появились в конце 1570-х гг. Елизавета I в 1580 г. выпустила указ, предписывавший уничтожать сочинения Никласа, а его сторонников приводить к покаянию. Яков I называл их (вместе с анабаптистами и пуританами) страшной угрозой для королевства. «Фамилисты» действовали весьма активно в период Республики и Протектората, но после Реставрации исчезли со сцены. Считается, что многие из них влились в общины квакеров.

⁶ «Люди пятого царства» (Fifth Monarchy Men) – миллениаристское движение, возникшее в Англии в конце 1640-х гг. Самоназвание группы восходит к весьма популярному в ту эпоху толкованию Книги Пророка Даниила, согласно которому четвертое великое царство (четвертый зверь) – это Римская империя и ее преемник – папство. За четвертым царством последует пятое – царство Христа и праведников. Для группы был характерен политический радикализм: после казни Карла I они хотели немедленно учредить в Англии «правление святых». «Люди пятого царства» составляли большинство в т. н. «парламенте святых», созданном в июле 1653 г. и распущенном Оливером Кромвелем в декабре того же года при учреждении Протектората. В годы Протектората и сразу после Реставрации «люди пятого царства» неоднократно организовывали вооруженные выступления и поднимали бунты. Одним из самых известных было выступление в Лондоне, случившееся по инициативе некоего Томаса Уэнера, изготовителя винных бочек, объявившего себя монархом пятого царства (т. е. воплощением Христа).

Позднее Гораций Уолпол⁷ написал в одном из писем, рассказывая о своей встрече с Джоном Уэсли, основателем методистской церкви, что тот в конце беседы «проявил энтузиазм самого постыдного свойства»⁸.

Генри Мор принадлежал к ученому кругу, связанному с кембриджским университетом, получившему впоследствии название «кембриджские платоники». Пользуясь (с определенной долей анахронизма) современным понятийным аппаратом, их можно назвать «научной школой». В своих трудах они исходили из одних и тех же принципов, пользовались более или менее одинаковой методологией и были связаны дружескими связями. В этот круг входили: Бенджамин Уичкот (1609–1683), Генри Мор (1614–1687), Ральф Кадворт (1617–1688), Натаниэль Калвервел (1619–1651), Джон Смит (1618–1652), Джон Уортингтон (1618–1671), Питер Стерри (1613–1672), Джордж Раст (ум. 1670), Джозеф Гланвиль (1636–1680), Джон Норрис (1657–1711). Центральным понятием в философских и богословских рассуждениях кембриджских платоников является «разум» («reason»). Следует, однако, иметь в виду, что английские авторы XVII в. использовали этот термин как английский эквивалент латинского «ratio» и древнегреческого «νοῦς», в том смысле в каком его употреблял Платон и древние христианские авторы. Таким образом, в их представлениях разум, ratio, обеспечивает связь души с Богом, а не является инструментом для отрицания Его существования, как у некоторых мыслителей XIX в.

Научная литература, посвященная кембриджским платоникам, не слишком обширна. Согласно традиции, восходящей к XIX в. и представленной наиболее полно в классической монографии Джона Таллоча⁹, этих мыслителей рассматривали как родоначальников «рациональной философии» и «рациональной теологии», картезианцев, применявших декартовский метод в философии и богословии, а также «провозвестников современной идеи религиозной свободы» [Tulloch, 1874, p. 3]. В контексте истории Церкви Англии кембриджских платоников изучали в связи с историей латитудинаризма, в качестве основоположников этого течения¹⁰. Более современная историография отходит от подобных

⁷ Гораций Уолпол (1717–1797), 4-й граф Отфорт – английский литератор, любитель древностей, историк искусства, политик вигского толка. Считается родоначальником жанра готического романа.

⁸ Письмо от 10 октября 1766 г. См.: [Walpole, 1840, p. 31].

⁹ Джон Таллох (1823–1886) – шотландский богослов, профессор систематической теологии в университете Сент-Эндрюс.

¹⁰ Термин «латитудинарии» (от latitude – широта) использовался в XVIII–XIX вв. как собирательное название представителей т. н. широкой церкви, ратовавших за смягчение и прекращение богословских и дисциплинарных раздоров между представителями Высокой церкви (стремившимися сохранить в английской церкви богословие и литургию в максимально традиционных формах) и Низкой церкви (делавших акцент на социальной деятельности и проповеди при максимальном упрощении обрядов и церковного убранства). В XIX в. в устах трактарианцев это название приобрело негативный оттенок, стало ассоциироваться с безразличием, «теплохладностью» и стремлением к церковной карьере ради личной выгоды. Впервые же он входит в обиход после Реставрации и изначально использовался вернувшимися из изгнания профессорами университета в отношении «всеядных джентльменов», поступивших своими богословскими воззрениями и политическими принципами ради сохранения постов в университете (к числу этих «джентльменов» принадлежали практически

представлений [см., напр.: Hutton, 2016; Headly, 2019]; высказывались даже сомнения в справедливости объединения кембриджских ученых в одну группу, а также в обоснованности трактовки их воззрений как платонизма или неоплатонизма [Levitin, 2015]¹¹. Кембриджских платоников представляют последователями Декарта (и они сами на него ссылаются), в основе их философии лежали не логические, а риторические принципы, их цель состояла не в том, чтобы обосновать или опровергнуть определенные идеи или представления, а в том, чтобы убедить или переубедить своих возможных последователей¹².

В трудах кембриджских платоников нет абстрактного философствования, их сочинения принадлежат к пространству полемического дискурса, и любые рассуждения, даже те, которые внешне не выглядят как полемика, на деле подразумевают конкретный комплекс идей, который авторы стремятся оспорить. Этот полемический дискурс не всегда легко прочитывается, аргументация может быть очень тонкой, но она всегда присутствует.

Генри Мор родился в Линкольншире в семье состоятельного джентльмена, после окончания Итона поступил в Корпус-Кристи Колледж в Кембридже, членом которого и стал после получения магистерской степени в 1639 г. Родители Мора, как и его дядя, ставший в отрочестве наставником Генри и его брата, были убежденными кальвинистами (хотя не принадлежали к пуританским общинам), но сам Мор в университете сделал выбор в пользу более широких воззрений [Crocer, 2003, p. 1–8]. Будучи далек, по крайней мере внешне, от политических баталий 1640-х гг., Мор подписал в конце 1650 г. клятву о том, что он одобряет казнь короля и роспуск Палаты лордов и обязуется хранить верность Республике (очевидным мотивом для этого шага было желание остаться в университете). После Реставрации профессора, отказавшиеся приносить клятву, вернулись из изгнания и заняли свои прежние посты, заменив тех, кто получил эти места при Протекторате Кромвеля. Ученые друзья Мора пережили в этот период нелегкие времена; Уичкот и Уортингдон в итоге вынуждены были покинуть университет. Сам Мор и его коллега Ральф Кадворт подвергались нападкам, но сохранили свои позиции в университете. Возможно, стремление Мора изложить систематически собственные воззрения, весьма далекие от кальвинистского «Вестминстерского символа веры» и политического радикализма времен Республики и Протектората, послужило одним из мотивов для

все будущие кембриджские платоники). Однако в написанных в 1660-х гг. «апологиях» тот же термин трактуется уже не в негативном моральном, а в позитивном богословском и философском смысле, как обозначение позиции, выходящей за узкие рамки кальвинистской нетерпимости и подразумевающей возможность более широких воззрений. Так, в изданном в 1662 г. трактате «A brief account of the new sect of latitude-men» говорится, в частности, что они «уводят души людей прочь от традиционных канонов и догм в сферу истины, где главенствуют разум и совесть» (См. также: [Crocer, 2003, p. 79–89]).

¹¹ Критику подобных взглядов см. в: *Leech D. Defining 'Cambridge Platonism*. <http://www.cambridge-platonism.divinity.cam.ac.uk/view/texts/normalised/about-the-cambridge-platonists/defining-cambridge-platonism>, accessed 2020-02-13.

¹² Например, Генри Мор неоднократно подчеркивает в своих сочинениях, что он обращается не к твердым адептам тех или иных ложных (как он считает) воззрений, а к тем, кто по ошибке увлекся ложными идеями [см., напр., More, 1656, p. 51].

написания труда «Объяснение великой тайны Божественности» (1660) [More, 1660], о котором пойдет речь далее. В последующие годы, хотя его известность как выдающегося ученого распространилась далеко за пределы университета, он упорно отказывался от всех должностей и почетных знаков отличия, которые ему предлагались, и до самой своей смерти оставался просто преподавателем колледжа.

Возвращаясь к проблеме «энтузиазма», следует отметить, что в плане анализа и критики этого явления Мор не был первопроходцем.

Как характеристика определенного типа религиозности термин «энтузиаст» впервые был использован в 1560 г. в латинском переводе полемического сочинения Генриха Булингера¹³, направленного против анабаптистов [Bullinger, 1560]; вторая глава этого сочинения, в котором разбираются разные группы анабаптистов, озаглавлена на латыни *Enthusiastae, & confutatio false ipsorum doctrinae*. Первое точное определение «энтузиастов» было дано Фридрихом Спангеймом¹⁴ в 1646 г.: «под энтузиастами мы имеем в виду фанатичных людей, которые притворяются или искренне полагают, что им даны божественный дух и откровение» [Spangheim, 1652, p. 282].

Английский врач Роберт Бёртон (1577–1640) озаглавил четвертую главу своей книги «Анатомия меланхолии» – «Религиозный энтузиазм»¹⁵. А английский ученый французского происхождения Мерик Козобон (1599–1671) на год раньше, чем Мор, опубликовал свой «Трактат об энтузиазме» [Casaboun, 1655]. И Бёртон, и Казобон рассматривали проявления «энтузиазма» на материале из античных авторов (Казобон ссылается также на истории нескольких католических мистиков).

Генри Мор впервые обратился к теме «энтузиазма» в 1656 г. Трактат, озаглавленный «Энтузиазм торжествующий» [More, 1656], предварял в качестве «предисловия», написанного Филофилом Парессиастом, переиздание двух полемических работ его «друга» Алазономастикса Филалета, в которых содержался критический разбор сочинений его «брата» Евгения Филалета *Anima magica abscondita* и *Anthroposophia theomagica*. Полемика Генри Мора и философа, мистика и алхимика Томаса Воэна, скрывавшегося под псевдонимом Евгений Филалет, развернулась в 1650–1651 гг. и, начавшись с дружественной критики, завершилась в тоне, выходящем за рамки приличий. Первоначально поводом для нападков со стороны Мора послужила вольная интерпретация Воэном учения Платона в духе идей Парацельса. На эти замечания Воэн ответил неожиданно резко, указывая, в частности, на то, что его идеи были получены мистическим путем благодаря озарению свыше, а его брат Алазономастикс

¹³ Генрих Буллинггер (1504–1575) – религиозный мыслитель и деятель, по своим воззрениям был близок Цвингли, стал его преемником в качестве главы реформационного движения в Цюрихе. Составитель «Второго гельветического исповедания веры».

¹⁴ Фридрих Спангейм-старший (1600–1649) – теолог, последователь кальвинизма. Был профессором философии, а впоследствии – теологии в университете Женевы, последние 7 лет своей жизни занимал кафедру теологии в Лейденском университете.

¹⁵ Книга Бёртона была впервые издана в 1621 г. и пользовалась большой популярностью. До 1651 г. она была переиздана пять раз, с существенными добавлениями и изменениями [см., напр.: The anatomy..., 1638].

(т. е. Мор), будучи неспособным на такие прозрения, не может оценить их глубину.

По всей видимости, именно эти высказывания заставили Мора обратиться к теме «энтузиазма», полемика с которым стала одной из основных тем его трудов на протяжении всей жизни. Следующим после «Энтузиазма торжествующего» произведением, в котором Мор обращался к данной теме, стал трактат «Объяснение великой тайны Божественного» (1660); эта тема также присутствует в третьем и, особенно, в пятом из «Диалогов о Божественном» (1668).

В 1650–60-х гг. религиозные течения (как правило, группировавшиеся вокруг какого-либо харизматического лидера), ратовавшие за полный отказ от церковной традиции и одновременно провозглашавшие радикальные социальные и политические идеи, занимали заметное место в общественной жизни Англии. Все они делали акцент на личном духовном опыте (в противовес «традиционному» протестантизму, ставившему во главу угла Священное Писание, Слово Божие) и разделяли милленаристские ожидания. В официальном политическом и церковном дискурсе того времени (особенно после Реставрации) их изображали как угрозу общественному спокойствию и порядку, как врагов церкви и морали. Примерно в том же ключе воспринимались и философские «диссентеры» – деисты и гипотетические атеисты.

Основной задачей Мора при написании «Энтузиазма торжествующего» было показать, что явления и состояния, которые «энтузиасты» (в частности, Томас Возн) принимают за озарения свыше, порождены естественными природными причинами и могут быть объяснены как таковые. Вслед за Бёртоном и Казобоном Мор считает «энтузиазм» результатом действия «меланхолии», «черной желчи»; ее испарения, подобно вину или укусу тарантула, порождают яркие фантазии, которые меланхолик может принять за послания свыше. Он пишет: «Быть вдохновленным свыше – это значит быть движимым экстраординарным образом Силой или Духом Божиим, который дает человеку возможность совершать, говорить и думать вещи святые, справедливые и правильные. Энтузиазм – это полная, но ложная уверенность человека в том, что он вдохновлен свыше» [More, 1656, p. 2].

Еще до того, как был опубликован «Энтузиазм торжествующий», Мор сформулировал свою концепцию атеизма, заявив, что религиозный энтузиазм и атеизм – две стороны одного и того же явления. В трактате «Противоядие против атеизма» (1653) он писал: «Атеизм и энтузиазм, хотя они и кажутся прямыми противоположностями друг другу, во многом весьма схожи. Не говоря уже об их совместных попытках разрушить истинное знание Бога и религию, они обычно питаемы, хотя и поочередно, одними и теми же свойствами природы» [More, 1653, Preface (page unnumbered)]. В переиздание «Энтузиазма торжествующего» (1662) было включено разъяснение, что меланхолия, которая на взлете порождает ощущение присутствия Бога, на спаде может порождать столь же глубокое ощущение его отсутствия, и, соответственно, энтузиазм и атеизм происходят из одного источника – неумения использовать естественные способности разума.

В своих рассуждениях о меланхолии и ее влиянии на фантазию Мор ссылается в качестве авторитетов и источников примеров на Аристотеля, итальянского

врача Джамбаттисту дела Порты (1535–1615), а также Бёртона (которого он именуется, в соответствии с его псевдонимом, Демокрит-младший) и других. Описывая различные случаи меланхолического «безумия», Мор подчеркивает, что, имея ложные суждения по одному конкретному поводу, меланхолик может быть здравомыслящим человеком во всем остальном. Соответственно, среди религиозных энтузиастов могут быть люди, чьи суждения относительно религиозных практик несут здоровое зерно, но их представления о себе как о последнем пророке или воплощении Святого Духа не перестают от этого быть фантазиями [More, 1656, p. 13]. Обсуждая видения меланхоликов, Мор указывает, что предчувствия и предсказания, основанные на подобных видениях, могут иногда сбываться либо потому, что человек делает их на основании своих разумных суждений, а меланхолия только добавляет ему смелости и уверенности в своей правоте и заставляет его принимать собственное мнение за Божий глас; либо это является случайным совпадением, запомнившимся именно потому, что предсказание сбылось. Он, однако, замечает¹⁶, что в случаях, крайне важных для общественного блага, энтузиасты могут действительно получать особую помощь и вдохновение от Провидения.

Главным критерием, позволяющим отличить действие меланхолии в человеке от реального действия Божиего Духа, Мор считает язык («сладкий и тающий, как кусок сахара во рту» [Ibid., p. 20]) и образ жизни (в частности, характерное для многих «энтузиастов» стремление к свободному удовлетворению плотских влечений).

Мор (в отличие от Буллингера и многих других авторов) не обвиняет «энтузиастов» в злонамеренности¹⁷; по его мнению, речь идет о людях, прискорбно заблуждающихся и увлекающих своими заблуждениями других. Он не одобряет преследований энтузиастов и насильственных расправ с ними. «Христос, – пишет он, – дал своей Церкви Дух разумения, так что доказательствами и доводами разума, а не силой или внешней властью лжепророки и мессии, подобные перечисленным выше, вызовут неприятие и будут освистаны и изгнаны со сцены; ни один человек, признающий себя христианином, не примет их» [Ibid., p. 23]. Он даже готов признать, что среди энтузиастов встречаются те, кто является собой пример истинного благочестия.

«Объяснение великой тайны Божественного» Мор представляет во вступлении как продолжение «Энтузиазма торжествующего», но в этом трактате он пишет об энтузиастах существенно жестче и с других позиций. Он заявляет, что, «если христианство будет уничтожено, то это произойдет из-за энтузиазма» [More, 1660, p. VI]. По его замыслу, два трактата («Энтузиазм торжествующий» и «Объяснение...») должны встать как две крепости на пути яростного натиска духа фанатизма.

¹⁶ В издании 1662 г. Мор добавляет к этому пассажи оговорку, что, как он надеется, он может это сделать, не вызвав подозрений в малейшем налете фанатизма.

¹⁷ Мор указывает, «притворный энтузиазм», хотя и бывает, но не заслуживает рассмотрения в рамках данного трактата. Впрочем, некоторые люди могут имитировать состояние «транса», и это, по мнению Мора, худшая разновидность энтузиастов [More, 1656, p. 28].

В «Объяснении...» (как и в «Диалогах о Божественном» и в других сочинениях Мора) критика «энтузиастов» вкраплена в изложение его собственных богословских и философских идей. Основное содержание этого очень объемного труда составляет истолкование «буквального и исторического смысла» Евангелия (точнее, хотя Мор об этом нигде не пишет, основных артикулов Апостольского символа веры). Историкование прерывается развернутыми экскурсами в самые разные области и темы – от доказательства бытия Бога до опровержения астрологии. Описания разного рода «энтузиастов» (часто преувеличенно негативные) призваны опровергнуть их притязания на роль носителей нового, «постевангельского» откровения. Мор настаивает на том, что истинное откровение должно соответствовать буквальному, историческому прочтению Евангелия, поскольку именно в Евангелии заключено окончательное и последнее откровение, данное человечеству. Так, критикуя Хендрика Никласа и его последователей из «семьи любви» за то, что они отрицают буквальное прочтение Писания, Мор пишет: «Нет никакого мистического смысла, который, будучи истинным, не был бы впрямую выражен в тексте» [More, 1660, p. 249]. Он даже сравнивает отрицание буквального смысла Евангелия с «распятием Христа по плоти» [Ibid., p. 530].

Он неоднократно характеризует энтузиастов как «обманщиков и притворщиков, которые, претендуя на некие иррациональные откровения, обеспечивают себе возможность делать всё, что заблагорассудится» [Ibid., p. 409]. Обращаясь к квакерам, Мор пишет: «Если ваша религия обязана своим происхождением и развитием не трюкам фокусников и акробатов и не искусственно вызываемой эпилепсии, то я готов признать происходящее чудом – если только это не происки Сатаны» [Ibid., p. 529]. Еще жестче он высказывается о «людях пятого царства»: «У тех, кто под видом установления Пятого Царства (как они это называют) стремятся разрушить все устройство церкви и государства, нет ничего, кроме фанатичной или сатанинской ярости; как будто бы гнев человека может воплотить праведность Бога. В самом устройстве нет ничего нечистого, и люди, занимающие должности, не менее и не более святы, чем те, кто хочет их низвергнуть» [Ibid., p. 209].

Вопрос о том, в какой мере Мор был верен себе, когда бичевал таким образом энтузиастов, объявляя их чуть ли не одержимыми дьяволом, заслуживающими гибели во всепоглощающем огне, который уничтожит смертный мир, остается открытым. Не исключено, что в тот сложный для него момент он хотел отмежеваться от любого радикализма и показать всем, что он является верным подданным английского короля и верным сыном Церкви Англии елизаветинского образца. По крайней мере, в переиздание «Энтузиазма торжествующего» в 1662 г. был включен дополнительный заключительный параграф, в котором Мор отвечает на возможные претензии по поводу того, что он, говоря об энтузиазме, нигде не упоминал ни о происках дьявола, ни о злой воле самого человека. Он пишет, что не касался этого аспекта, поскольку естественные причины, о которых он писал, не воздействуют на человека безусловно, а только в том случае, если он поддастся им в силу собственной ошибки и небрежения. Что же касается действия дьявола, то, как указывает Мор, причинно-следственная связь здесь более сложная и менее непосредственная и не может быть раскрыта в нескольких словах.

В «Энтузиазме торжествующем» первым «энтузиастом» назван Симон Волхв¹⁸. Далее следуют имена Менандра, Монтана, Мани, Мухаммеда (правда, с оговоркой, что тот был, скорее, хитрым и умным политиком, чем чистым энтузиастом), Дэвида Йориса¹⁹. Мор выделяет две разновидности энтузиазма – «политический» и «философский». «Тех, кого темперамент влечет к политическим делам, кто любит правление и почет и имеет четкое понимание гражданских прав, меланхолия подогревает, заставляя их представлять себя, подобно тем лжемессиям, которые обманывали иудеев, великими властителями (по крайней мере, властителями по предначертанию Бога), освободителями народа, посланными свыше» [More, 1660, p. 30]. В качестве энтузиастов этого сорта Мор называет разного рода лжепророков и лжемессий, упомянутых у иудейских и раннехристианских авторов, – Тоду (Иуду), поднявшего восстание против римлян в Иудее в 44 г. н.э., Бар-Кохбу, Досифея. Из современных «энтузиастов» он упоминает Хендрика Никласа, Томаса Уэнера, Дэвида Йориса. При этом, подчеркивает он, «тот яд, о котором мы говорим, так тонко пропитывает их сочинения и так незаметно поглощается при их чтении, что добрый человек и истинный христианин может отнестись к ним с одобрением, даже не будучи сам заражен этими ложными идеями и не отступив ни в чем от основных принципов христианства» [Ibid., p. 37]. К представителям «философского энтузиазма» Мор относит алхимиков и теософов, посвящая немало страниц разбору идей Парацельса, горячим последователем которого был главный адресат его трактата и оппонент Томас Воэн.

В «Объяснении великой тайны Божественности» в центре внимания Мора оказываются все те же трое «политических энтузиастов»: Дэвид Йорис, Хендрик Никлас (которого Мор именует «человек из Амстердама») и Мухаммед. О Йорисе и Никласе он заявляет, что они, скорее, атеисты, притворяющиеся энтузиастами, поскольку они отрицают чудеса Христовы, а значит, и чудеса в принципе [Ibid., p. 154]. Мухаммед, в сравнении с ними, как пишет Мор в данном трактате, был более ортодоксален в своих религиозных воззрениях. Поразительные успехи Мухаммеда Мор объясняет тем, что в нем энтузиазм (который он мог до определенной степени контролировать) сочетался с талантом политика. «Энтузиастическое безумие, даже в тех случаях, когда оно выглядит смиренным, всегда соединено с величайшей гордыней и часто способно

¹⁸ Симон Волхв – упомянутый в Деяниях Апостолов персонаж, которому легендарная традиция приписывает основание существовавшей до III в. гностической секты симониан, или еленгиан (по имени его спутницы Елены). Ранние христианские апологеты – Иустин, Ириней Лионский, Ипполит, Тертуллиан – считали Симона родоначальником гностицизма и всех ересей в церкви.

¹⁹ Дэвид Йорис (1501–1556) одно время принадлежал к движению анабаптистов, но в итоге разошелся с ними, создав собственную группу (правда, существенно меньшую, чем «семья любви»). Называл себя Третьим Давидом и новым мессией, который завершит дело спасения. Скрываясь от преследований, он уехал в Базель, где поселился под чужим именем. Там он внешне вел жизнь добропорядочного горожанина и честного члена реформатской церкви; но при этом продолжал вести активную переписку со своими последователями и учениками, поддерживая их на пути духовного роста. Оставил много записей своих мистических откровений, полученных в эти годы.

на уловки и хитроумный обман, которые не придут в голову обычному здравому человеку. Потому энтузиаст, оказавшийся среди невежественного народа, если только он не полностью безумен и наделен деятельной натурой, может, при благоприятных обстоятельствах, совершить изумительные деяния, на которые здравый человек никогда не решился бы» [More, 1660, p. 157].

В пятом «Диалоге о божественном» обширный фрагмент посвящен критике воззрений Якоба Бёме, предполагаемые озарения которого, вызванные действием меланхолии, содержат «ошибки в философии, подорвавшие его авторитет у знающих и думающих людей» [More, 1668, p. 337].

Отдельную тему в критике Мором энтузиастов составляет его полемика с квакерами. Если о представителях «семьи любви» или последователях Йориса Мор судил, в основном, по их писаниям и косвенным свидетельствам, то с квакерами он имел возможность общаться непосредственно. С историей этой религиозной группы связана личная драма Мора. Его бывшая ученица и постоянная корреспондентка Энн Конвей (урожденная Финч), к которой он питал нежную привязанность, в 1650-е гг. сблизилась с квакерами и в 1677 г., к большому неудовольствию Мора, стала членом их группы. В письмах Мора есть упоминания о его встречах и беседах с Джорджем Кейтом²⁰. Позднее он переписывался с Уильямом Пенном по поводу крещения и трапезы господней и пытался вести полемику с Джорджем Фоксом.

В философском и богословском плане идеи квакеров (особенно на раннем этапе существования этого движения) находили отклик у Мора. Любопытное свидетельство отношения Мора к идеям квакеров содержится в его письме к Эдмунду Элису²¹ 1674 г. Элис прислал Мору свою вышедшую в 1670 г. книгу «*Tentamen theologicum de fidei christinae certitudine*». Книга лежала у Мора на столе, и некто, которого он в письме не называет, увидел ее, взял и читал несколько часов, после чего сказал, что автор пишет как квакер. На что Мор, как он пишет в письме, ответил: «Если бы все люди в Церкви Англии были такими квакерами, а все квакеры – такими членами Церкви Англии, мы исправили бы мир» [More, 1694].

Основные расхождения были связаны с тем, какой смысл вкладывать в слова «внутренний свет»²². «Я считаю, – пишет Мор в «Объяснении великой тайны Божественного», – что если бы они [квакеры. – З.М.] оставили свои фарисейские речи и сказали ясно, что слушаются повелений своего разума и совести и воздерживаются от всего того, что – как им известно или кажется – является злом... то этот путь со временем привел бы их к спасительной истине... Но если они хотят называть внутренним светом разгоряченное необузданное

²⁰ Джордж Кейт (1638–1716) – шотландский квакер, активно участвовал в организации жизни квакерских общин в американских колониях. В 1699 г. покинул «Общество друзей» и вернулся в Церковь Англии.

²¹ Эдмунд Элис (1633–1708) – священнослужитель, поэт и писатель, воззрения которого многие современники считали эксцентричными. Поддерживал связи с квакерами, хотя не принадлежал к этому движению. После «Славной революции» стал «неприсягнувшим» и в результате потерял свою церковную должность и доход.

²² Кстати, для Джорджа Кейта именно рассуждения на эту тему стали началом отступничества от квакеризма.

воображение или то, что насильственно навязано извне... они подвергают свое человеческое "я" всем искушениям, в которые вовлекает его дьявол, или их собственные желания, или убогая меланхолия» [More, 1694, p. 527].

В «Энтузиазме торжествующем» Мор посвящает квакерам три раздела (по объему это уступает только его критике Парацельса). Мор именует квакеров «самой меланхолической сектой, которая когда-либо существовала на свете» [More, 1656, p. 26]. Его рассуждения о «трех иллюзиях», а именно мистических интерпретациях Священного Писания, трепетании и видениях, непосредственно соотносятся с воззрениями этой религиозной группы. Все эти явления, как указывает Мор, могут быть легко объяснены действием меланхолии. «Меланхолия, как и вино, делает человека красноречивым и поэтичным...» [Ibid., p. 24], и «к чему же с большим успехом энтузиаст может применить эти способности, как ни к раскрытию морального смысла в священной истории» [Ibid.]. Что касается трепетания, то величайшее почтение к собственным ощущениям страха, радости или любви, которые меланхолик принимает за посещения Божества или явления Святого Духа, легко могут вызвать дрожь.

В «Объяснении великой тайны Божественности» квакерам также уделено больше внимания, чем всем прочим «энтузиастам», и именно к ним (точнее, к лучшим их представителям) Мор обращается непосредственно. Судя по этому обращению, основное неприятие у Мора вызывало социально агрессивное поведение квакеров, в частности, их попытки устраивать скандалы на богослужениях, нежелание снимать шляпу в качестве жеста вежливости или нарочитое использование обращения *thou* вместо принятого уже тогда *you*. Мор видит в подобных действиях фарисейство. «Немалая утеха для гордыни, – пишет он, – иметь что-то отдельное и особенное, свое, чтобы казаться святее и мудрее остальных людей» [More, 1660, p. 530].

Другим поводом для критики было стремление квакеров руководствоваться только собственными мистическими озарениями, выражавшееся в полном отказе от авторитета Священного Писания. Мор характеризует квакеров как «спиритуалистов, говорящих так много о внутреннем свете и внутренней силе, и хвастающихся, что никакой внешней помощи и наставления им не требуется» [Ibid., p. 408].

Он сам настаивает на том, что открытие и понимание богословских истин возможно только с опорой на знание и разум. «Свет Божий, горящий внутри нас, подпитывается внешними объектами» [Ibid., p. 530], – пишет он. «Как можно понять историю прошлых эпох, состояние мира сейчас, постичь искусства и языки без помощи книг и наставников? Никакой внутренний свет без внешней поддержки, без знания истории, языков и наук и без старательного упражнения разума, этого прекрасного дара Бога человечеству, не сделает [никого] знающим судьей в вопросах религии» [Ibid.].

Одной из важных характеристик полемической стратегии Мора является то, что он стремится не столько переубедить убежденных оппонентов, сколько предостеречь и заставить задуматься тех людей, которые еще не стали окончательно адептами разрушительных, по его мнению, воззрений. Неслучайно два его трактата названы «Противоядие против атеизма» и «Противоядие против

идолопоклонства». В издании 1662 г. трактат «Энтузиазм торжествующий» был помещен непосредственно после «Противоядия против атеизма» и в этом контексте однозначно прочитывался как «Противоядие против энтузиазма».

И, действительно, в заключительной части этого трактата Мор дает рекомендации, позволяющие человеку, склонному к меланхолии, уберечься от «энтузиазма» и даже исцелиться от этой «болезни», если она зашла не слишком далеко. В качестве трех главных компонентов «целительной микстуры» Мор называет «умеренность» (в частности, жесткие самоограничения в горячей пище и плотских удовольствиях), «скромность» (полное подчинение воле Бога во всех вещах, отказ от всех амбиций и стремления к превосходству над другими) и «разум» (т. е. критическую оценку всего того, что преподносит человеку воображение). Мор считает важнейшим критерием, позволяющим отличить истинное откровение от плодов фантазии, соответствие Священному Писанию, и главное – учению Христа. По его словам, «Святой Дух никогда, ни одному человеку не предлагал ничего, что не было бы согласно с доводами разума» [More, 1660, p. 55].

В пятом «Диалоге о Божественном» Мор, отвечая на вопрос, что должно делать человеку, чтобы не попасть в ловушки энтузиастических писаний и не увлечься фантазиями их создателей, предлагает следующее: «...соблюдать моральные требования и нормы благочестия, которые они столь ревностно пропагандируют, и стараться быть такими хорошими, какими они пытаются представить себя... сделать это главной своей целью, не пытаясь постичь великие тайны» [More, 1668, p. 353].

Итак, как мы видим, полемические стратегии Мора в отношении энтузиазма менялись со временем и от трактата к трактату в широких пределах – от полного его отрицания как притворства и одержимости злыми духами, до признания его естественным явлением, связанным с особенностями человеческой природы, которое можно в большей или меньшей степени контролировать и даже использовать с определенной пользой. Мор ясно понимал, что знакомые ему радикальные протестантские группы типологически представляют особый вид религиозности, существующий в разных культурах и разных религиях. Рассматривая религиозный энтузиазм в мультиконфессиональном и мультикультурном пространстве, он выявил (хотя не всегда четко сформулированные) его характерные признаки, хотя не пришел к окончательным выводам по поводу природы этого явления. Несомненно, однако, он во всех случаях оценивал этот тип религиозности как искажение истинной религии.

Henry More as a Critic of “Charismatic Religiosity”

Zoya Yu. Metlitskaya

Lomonosov Moscow State University, Department of Church History, Lomonosovsky Prospekt, 27, 4, Moscow, 119991, Russian Federation; e-mail: betwuxalegednes@gmail.com

The paper addresses the conflict between two types of religiosity, which is typical for all “religions of Revelation”; that is the conflict between “regular religiosity” which bases on some sacred texts and their interpretation by established authorities and “charismatic religiosity”

the cornerstone of which is personal spiritual experience and the revelations of leader, who takes the place of the “founder” traditionally honored in the frame of regular religion. The research focuses on the clash between Protestantism (young but already undergone “regularization”) and radical groups, born in its wake and represented charismatic type of religiosity. The contribution of Cambridge Platonist Henry More (1614–1687) to the development of comparative typology of contemporary religious groups and the creating of terminology for describing their peculiar features is discussed.

Keywords: typology of religiosity, charismatic religiosity, regular religiosity, radical protestant groups, religious polemic, Cambridge Platonists, Henry More

Citation: Metlitskaya Z.Yu. Henry More as a Critic of “Charismatic Religiosity”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2020, Vol. 4, No. 1, pp. 27–41.

Список литературы / References

Barrow, I. *A treatise of the Pope's supremacy to which is added a discourse concerning the unity of the church*. London, 1683. 428 p.

Bullinger, H. *Adversus Anabaptistas libri IV*. Zurich: Froshoverus, 1560. 522 S.

Burton, R. *The anatomy of melancholy... by Democritus Junior*. Oxford, 1638. 858 p.

Casaboun, M. *A treatise concerning Enthusiasm as it is an effect of Nature but is mistaken by many for either Divine Inspiration of Diabolic Possession*. London, 1655. 228 p.

Crocer, R. *Henry More (1614–1687): a biography of Cambridge Platonist*. University of Australia, 2003. 277 p.

Hatton, S. *A radical review of the Cambridge Platonists, Varieties of seventeenth and early eighteenth-century English radicalism in context*, ed. by A. Hessayon, D. Finnegan. London: Routledge, 2016, pp. 161–183.

Hickes, G. *The spirit of enthusiasm exorcised in a sermon preached before the university of Oxford on Act-Sunday*. London, 1680/1681. 46 p.

Knox, R.A. *Enthusiasm: a chapter in the history of religion, with special reference to the XVII and XVIII centuries*. Oxford: Oxford university press. 1950. 622 p.

Levitin, D. *Ancient wisdom in the age of new science: histories of philosophy in England, 1640–1700*. Cambridge: Cambridge university press, 2015. 696 p.

More, H. *An antidote against atheism, or an appeal to the natural faculties of the mind of man, whether be not a God*. London, 1653. 164 p.

More, H. *An Explanation of the Grand Mystery of Godliness: or a True and Faithful Representation of the Everlasting Gospel of our Lord and Saviour Jesus Christ*. 1660.

More, H. *Divine dialogues containing sundry disquisitions and instructions concerning the attributes and Providence of God in the World. The last two dialogues, treating of the kingdom of God within us and of his special providence through Christ over His church from the beginning to the end of things*. London, 1668. 560 p.

More, H. *Enthusiasmus Triumphatus, or, a discourse of the nature, causes, kinds, and cure, of enthusiasme; written by Philophilus Parresiastes, and prefixed to Alazonomastix his observations and reply: whereunto is added a letter of his to a private friend, wherein certain passages in his reply are vindicated, and several matters relating to enthusiasme more fully cleared*. London, Cambridge, 1656. 319 p.

More, H. *Letters on several subjects by the late pious Dr. Henry More*. London, 1694.

Headly, D., Leech, D. (ed.) *Revisioning Cambridge Platonism: Sources and Legacy*. Springer International Publishing, 2019. 268 p.

Spangheim, F. *Disputationem theologicarum pars secunda qua celebres aliquot Anti-Anabaptistical controversias complectitur auctore Friderico Spanheimio*. Geneva, 1652.

The new shorter Oxford English dictionary on historical principles. Oxford: Clarendon press, vol. 1. 1993.

Tulloch, J. *Rational theology and Christian philosophy in England in the seventeenth century*, vol. 2. Edinburgh, London, 1874. 500 p.

Walpole, H. *Letters of Horace Walpole selected and edited by Charles Duke Yonge*, vol. 2. London, 1840.

Л.Э. Крыштон

Кант о моральной религии разума и религиозном плюрализме*

Людмила Эдуардовна Крыштон – кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии Российского университета дружбы народов. Российская Федерация, 117198, г. Москва, ул. Миклухо-Маклая, 6; e-mail: krysh-top-le@rudn.ru

В статье рассматривается философская позиция Канта в отношении религиозного плюрализма и религиозной толерантности. Проводится сравнительный анализ отношения Канта к разным религиям и конфессиям христианства, предпринимается попытка ответить на вопрос о правомерности характеристики Канта как «философа протестантизма». Выявляются предпосылки формирования кантовской позиции, показывается, что ряд положений, характерных для кантовской философии, не следует относить к собственно новаторству Канта, так как они встречаются и у других мыслителей эпохи зрелого немецкого Просвещения, прежде всего в среде либеральной теологии неологов (И. Шпальдинг и другие), и речь идет не только о параллелях, но и о рецепциях. В статье автор подвергает рассмотрению набирающие в последнее время популярность попытки актуализации кантовских взглядов на взаимоотношение различных религий в условиях современных демократических обществ. Автор приходит к выводу о нерелевантности использования кантовской концепции взаимоотношения религий в ее целостности современным условиям религиозного плюрализма.

Ключевые слова: Кант, веротерпимость, толерантность, плюрализм, вера, религия, церковь, Бог, мораль, общность, откровение

Ссылка для цитирования: *Крыштон Л.Э.* Кант о моральной религии разума и религиозном плюрализме // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2020. Т. 4. № 1. С. 42–63.

Сегодня проблема религиозного плюрализма и веротерпимости является одной из наиболее обсуждаемых, причем не только в кругах философских и теологических, но также социальных и политических. Каждая отрасль знания при этом представляет свой взгляд на вещи. Значимость рассмотрения этого вопроса повышается за счет того, что толерантность, во всех ее проявлениях

* Исследование подготовлено при поддержке гранта РФФИ. Тема: «И. Кант и философия религии в Германии» (№ 18–011–00080).

(в том числе и в виде религиозной толерантности или веротерпимости¹) сегодня провозглашается в качестве одной из краеугольных ценностей современных демократических обществ. Но откуда берется эта ценность и когда она приобретает господство?

Для ответа на эти вопросы конечно прежде всего нужно смотреть не на факт закрепления ее в законодательствах, а на закрепление ее в умах. Особую роль в этом процессе сыграли немецкие просветители. Именно Германия на рубеже XVII–XVIII вв. стала центром распространения попыток не только философского осмысления принципов религиозной толерантности, но и естественно-правового их оформления. Это уже отчетливо прослеживалось в творчестве ранних немецких просветителей, и прежде всего у Хр. Томазия – активного борца против светской власти клира, во многом благодаря усилиям которого в Германии были прекращены суды над инакомыслящими, устраиваемые протестантской инквизицией [см.: Luig, 1995, S. 251; Schröder, 1999, S. 135–152]. Естественно-правовое обоснование веротерпимости находим мы затем и у другого видного мыслителя эпохи раннего немецкого Просвещения – Хр. Вольфа. Однако в целом можно отметить, что для всех ранних просветителей в большей или меньшей степени была характерна яркая религиозная окрашенность их концепций. Несмотря на то что они ратовали за уважительное отношение к представителям других вероисповеданий и отмену государственных штрафных санкций по отношению к ним, сами они были убеждены в истинности только одной религии – христианства, причем именно в его лютеранской версии. Именно некое подлинное лютеранство они старались возродить, противопоставляя его католической схоластической софистике и нередко даже лютеранской ортодоксии, в которой немецкие просветители усматривали отход от исконного учения Лютера и его искажение. Собственно и в развитии принципов веротерпимости ранние просветители усматривали реализацию основной христианской заповеди – заповеди любви (даже к врагам) и именно в проявляемой веротерпимости видели коренное отличие подлинных христиан (лютеран) от «папистов», практикующих насильственное обращение в свою веру и применяющих жесткий административный ресурс за любое, даже малейшее, доктринальное отклонение.

Такая религиозная ангажированность ранних немецких просветителей при отстаивании принципов веротерпимости и права каждого на самостоятельное решение, какую веру исповедовать, приводит к тому, что сегодня, хотя содержательно их концепции веротерпимости были весьма близки нашему современному положению дел в демократических обществах, мы все же не можем считать их родственными демократическому принципу религиозной толерантности. И происходит это из-за расхождения, причем принципиального, в мировоззренческом базисе, положенном в основу ценности веротерпимости. Для ранних просветителей веротерпимость была одной из внешних форм реализации исконного основополагающего христианского принципа и именно благодаря этому и была ценна. Сегодня же в таком способе пропаганды принципа веротерпимости нередко склонны усматривать скрытый религиозный

¹ Понятия веротерпимости и религиозной толерантности в данной работе будут употребляться синонимически.

экслюзивизм христианства и считать его одной из форм дискриминации остальных вероисповеданий.

В этой связи большего внимания заслуживают взгляды поздних просветителей, венцом которых стала философия И. Канта. Его взгляды на многообразие религий и принципы их взаимодействия между собой, как кажется, могут сослужить неплохую службу и сегодня. П. Гайер даже называет кантовскую концепцию веротерпимости «архимедовой точкой, которая должна быть привнесена в дискуссии о религиозной свободе сегодня, как никогда прежде» [Guyer, 2018, p. 328]. Сравнивая позицию Канта со взглядами Мендельсона и Локка, этот исследователь приходит к выводу, что если последних отличало наличие религиозного обоснования при отстаивании принципа веротерпимости, то для Канта это не было характерно, так как Кант в отличие от них обосновывал запрет на ограничение свободы в исповедании веры и исполнении религиозных практик на всеобщем принципе права, в соответствии с которым «прав любой поступок, который или согласно максиме которого свобода произволения каждого совместима со свободой каждого в соответствии со всеобщим законом» [Kant, 1998b, A 33 / B 33; Кант, 1994б, с. 254]². Но насколько оправданы столь хвалебные отзывы о кантовской позиции в данной связи? И так ли действительно близки его взгляды принципам, на которых выстраивается дискурс о веротерпимости и религиозном плюрализме в современном секулярном обществе?

Религия разума И. Канта

Религия становится основным предметом рассмотрения в поздней работе Канта «Религия в пределах разума». Однако и в более ранних работах Кант затрагивает эту тему³. При этом религия у Канта всегда оказывается теснейшим образом связанной с моралью. Так, уже в «Критике чистого разума» Кант утверждает: «Следовательно, без какого-нибудь Бога и невидимого нам теперь мира, на который мы возлагаем надежды, прекрасные идеи нравственности вызывают, правда, одобрение и удивление, но не служат мотивом намерений и их осуществления» [Kant, 1998с, В 841/ А 813; Кант, 1994а, с. 476]. Впоследствии, уже в «Критике практического разума», эти соображения примут более систематический характер и оформятся в так называемое учение о постулатах, включающее в себя три постулата чистого практического разума – постулат свободы,

² В этой формулировке Гайер усматривает также принципиальное отличие обоснования Канта от обоснования Дж.С. Милля в его «О свободе» (1863), который в качестве единственного ограничения выдвигает нанесение вреда. По мысли Гайера, однако, понятие вреда у Милля оказывается недетализированным и по этой причине может интерпретироваться по-разному, в том числе и наоборот, в пользу религиозной нетерпимости, так как исповедание и открытая практика различных религиозных верований может в определенном смысле расцениваться как вред для приверженцев других религиозных взглядов (в особенности, адептов монотеистических религий) [см.: Guyer, 2018, p. 328].

³ Неплохой краткий обзор развития кантовских взглядов относительно предметов религии от докритических работ к «Религии в пределах только разума» можно найти во введении к одному из современных критических изданий данной работы: [Stangneth, 1955/1956, S. 31–61]. В этой связи заслуживают внимания также и монографии Р. Тайса [Theis, 1994] и Дж. Сала [Sala, 1990].

бессмертия души и бытия Бога. Это учение останется с Кантом вплоть до его поздних работ, посвященных практической философии. Его модификации мы находим не только в «Критике способности суждения» (1790), но также и в «Религии в пределах только разума» (1793) и в «Метафизике нравов» (1797).

В то же время во всех этих работах мы видим несколько разные варианты обоснования необходимости этих трех постулатов. Наименее проблематичным из них оказывался постулат свободы. Его необходимость непосредственным образом связана с самим моральным законом. Этот же постулат в последующем реже всего подвергался критике со стороны исследователей кантовской философии, так как представлялся наиболее логичным. Ведь без свободы воли не была бы возможна мораль как таковая. Введение Кантом двух других – постулата бессмертия души и бытия Бога – часто в последующем подвергалось критике. Нередко в них усматривали непоследовательность и отход Канта от провозглашаемой им автономии в определении воли к моральному поступку. Тем не менее, несмотря на всю видимую противоречивость этих положений, приходится констатировать, что они появляются во всех кантовских основных печатных работах. И именно эти положения рассматриваются Кантом как основополагающие истины религии, и их аргументированное введение в практическую философию дает возможность говорить о кантовской философии религии как о ее неотъемлемой части⁴.

В контексте нашего рассмотрения наиболее интересна работа «Религия в пределах только разума», так как в ней Кант не только подробно поясняет, что такое истинная религия, но и касается вопроса взаимоотношения этой истинной религии с различными историческими вероисповеданиями. Истинной религией, по Канту, является только религия разума. Только она может быть всеобщей, неизменной, свободной и чистой [Kant, 1998b, В 143–144 / А 135–136; Кант, 1994в, с. 107], ср.: [Kant, 1998а, А 70]. Всеобщей и неизменной она является, поскольку содержит в себе лишь положения, априорно выводимые самим разумом. А подлинно свободной и чистой ввиду того, что в ней содержатся положения, непосредственно связанные с моральностью субъекта, воля которого должна в акте определения к моральному поступку характеризоваться автономией и чистотой мотивов [см.: Kant, 1998b, В 143–144 / А 135–136; Кант, 1994в, с. 107], ср.: [Kant, 1998а, А 70]. При этом религия разума включает в себя лишь постулаты чистого практического разума и непосредственно вытекающие из них положения, в частности моральные свойства Бога, такие как святость, благость и справедливость. Эта истинная религия требует от человека лишь соблюдения морального закона, воспринимаемого как заповеданный Богом, в силу чего именуется Кантом также моральной религией.

⁴ М. Деплан не только говорит о философии религии как о значимой части философской системы Канта, но и утверждает, что она в отличие от многих его взглядов по-прежнему остается актуальной [см.: Despland, 2006, р. XI]. Релевантность кантовской философии религии сегодня подтверждают и другие исследователи, см.: [Murtmann-Kahl, 2005, S. 271–273]; [Striet, 2005, S. 167–169, 178–182].

Однако ввиду слабости и испорченности человеческой природы одной этой чистой истинной религии человеку оказывается недостаточно. Кант констатирует, что «можно лишь упрекнуть слабость, свойственную человеческой природе, в том, что на эту чистую веру никогда нельзя рассчитывать настолько, насколько она того заслуживает, а именно настолько, чтобы лишь на ней и основывать церковь» [см.: Kant, 1998b, В 145 / А 137; Кант, 1994б, с. 108]. По причине неспособности человека к познанию сверхчувственных вещей, таких как Бог, душа, благодать и т. д., его оказывается сложно убедить в том, что единственное предъявляемое требование Бога по отношению к человеку – это требование добродетельного поведения. По аналогии с политическими устройствами люди склонны полагать, что Бог как верховный правитель желает еще и определенного почитания со стороны людей. Поэтому они полагают недостаточным просто совершать морально добрые поступки, но склонны считать необходимым совершение определенных (пусть и морально индифферентных) поступков специально для Бога, в знак Его почитания.

Таким образом, формируется представление о специфических обязанностях по отношению к Богу, а вместе с этим и о богослужебной религии (основывающейся на этих обязанностях) [см.: Kant, 1998b, В 145–147 / А 137–139; Кант, 1994б, с. 108–109]. Все эти обязанности, на самом деле, не являются необходимыми и не могут быть выведены априорно. Но для того чтобы обладать определенным авторитетом, достаточным для признания всеми членами общности их как необходимых и для объединения на их основании людей в единое целое, они должны восприниматься как установления божественные (в противном случае их сама по себе случайная форма не может быть признана необходимой к соблюдению). Веру, которая покоится на таких статутарных установлениях, Кант называет церковной [см.: Kant, 1998b, В 149 / А 141; Кант, 1994б, с. 110–111]. И если религия может быть только одна (религия чистого разума), то церковных вер может быть великое множество [см.: Kant, 1998b, В 154 / А 146; Кант, 1994б, с. 114], ср.: [Kant, 1998a, А 82], и все они с необходимостью основываются на преданиях или писаниях (содержащих обоснование божественности определенных статутарных установлений) и являются историческими [см.: Kant, 1998b, В 145–154 / А 137–146; Кант, 1994б, с. 108–114].

Отношение Канта к церковным верам неоднозначно. С одной стороны, можно сказать, что Кант относится к ним негативно, так как ни одна из них не является истинной моральной верой. Кроме того, они могут отводить людей от истинной религии, так как каждая из них полагает ценным исполнение внешних культовых действий, на самом деле не имеющих никакой подлинной ценности. Все эти религии представляют собой результат несовершенства человеческой природы и недостаток просвещения человеческого рода и со временем должны отмереть. Однако, с другой стороны, Кант также подчеркивает, что статутарные религии (церковные веры) могут способствовать возвращению задатков чистой моральной веры, и по этой причине они могут быть полезны. Если чистая моральная религия разума является идеалом, к которому необходимо стремиться, то церковные веры могут рассматриваться как человеческие попытки реализовать божественное дело на земле и как таковые могут

быть удачными в большей или меньшей степени. По этой причине мы и наблюдаем множество разнообразных вероисповеданий, которые в большей или меньшей степени воплощают в себе идеал чистой религиозной веры⁵.

В конечном счете если церковная вера, насколько мы можем это постичь, соответствует моральной религии или содержит в себе принцип неустанного к ней приближения, то она также может считаться божественным установлением. Но происходит это не за счет имеющегося в ней статутарного компонента, а только за счет своего соответствия принципам чистого разума, которому не мешают существующие в этой церковной вере статутарные предписания [см.: Kant, 1998b, В 150 / А 142; Кант, 1994б, с. 111] и которые в строгом смысле слова избыточны. При этом достижение человечеством такого состояния, когда ему будет достаточно для построения видимой церкви одной лишь чистой моральной веры, Кант считает скорее идеей, возможность полного воплощения которой на практике подвергается им сомнению. Однако Кант считает вполне возможной такую церковную веру, которая хотя и включала бы в себя определенный исторический (статутарный) компонент, но, несмотря на него, находилась бы в соответствии с чистой религией разума или заключала в себе принцип постоянного приближения к ней. И видимую церковь, основанную на такой церковной вере, Кант также считает допустимым называть истинной [см.: Kant, 1998b, В 167 / А 157–158; Кант, 1994б, с. 122–123], ср.: [Kant, 1998a, А 72–73].

Таким образом, Кант критикует статутарные религии, однако лишь в той мере, в которой в них исполнение случайных богослужебных практик считается приоритетным, самоценным, достаточным для того, чтобы стать угодным Богу. Если же статутарные религии используются лишь как средство для поощрения и распространения чистой религии разума, то они не только допустимы, но даже могут рассматриваться как полезные и богоугодные [см.: Kant, 1998b, В 148, 153–154, 168, 173, 204–205, 228–229 / А 148, 145–146, 157–158, 164, 194–195, 214–215; Кант, 1994б, с. 110, 113, 122, 126, 147, 163], ср.: [Kant, 1998a, А 46–47, 58, 64, 70; Кант, 1994в, с. 81–82, 87, 91, 94].

Кант о различных религиях

Кант использует введенное им различие между истинным служением (которым является одно лишь добродетельное поведение) и лжеслужением Богу (закключающимся в пустом соблюдении внешних предписаний ради них самих) для оценки различных исторических религий. По его мнению, все они оказываются в большей или меньшей степени статутарными. По этой причине в строгом смысле они все должны расцениваться не иначе как лишь средства к некоей конечной цели (в них самих не содержащейся), а именно к цели распространения всеобщей моральной религии (религии разума). Если они воспринимаются

⁵ В данном случае улавливается сходство со взглядами Канта в концепции Дж. Хика, который открыто позиционировал свою теологию плюрализма как новый (после Канта и в соответствии с его эпистемологией) «коперниканский переворот». Подробнее о концепции Дж. Хика см.: [Шохин, 2010 с. 77–80].

таким образом, то тогда они могут быть полезны. И в этой приносимой ими пользе они не равноценны, так как для цели распространения религии разные существующие исторические религии пригодны в разной степени [см.: Kant, 1998a, A 78–79]. Больше всего внимания Кант уделяет рассмотрению сущности иудаизма и христианства, хотя и об остальных религиях мы можем найти некоторые замечания, хотя и лишь фрагментарные.

К иудаизму Кант относился крайне критично. Он не просто отказывает этой религии в статусе истинной религии, но и вообще считает, что иудаизм не может называться религией в строгом смысле слова. В основе объединения иудеев лежат правила внешнего законодательства, т. е. их законы являются только лишь статутарными и регламентируют лишь внешние поступки людей, предписывая что они должны совершать, а от чего должны воздерживаться. Эти законы воспринимаются как заповеди Божии, однако остаются лишь внешним законодательством, так как не имеют отношения к морально-практическому законодательству, которое одно и может быть внутренним законодательством (т. е. законодательством самого практического разума). Это приводит Канта к выводу о том, что эти «заповеди» в иудаизме носят характер политических законов, а Бог в общности иудеев исполняет роль верховного светского (хотя и чувственно не воспринимаемого) правителя. Таким образом, иудаизм расценивается Кантом как своеобразная форма государственного правления, а не как этическая общность, и исключается из истории всеобщей видимой церкви. Кант также считает неверным воспринимать иудаизм как некую колыбель христианства, так как усматривает в этих двух религиях принципиальное различие: в основе иудаизма лежит политический принцип, тогда как в основе христианства – этический. В подтверждение этому приводится ряд черт, свойственных иудаизму, таких как отсутствие веры в загробную жизнь⁶, вера в земное наказание или награду за совершенные поступки, распространяющиеся на потомков совершившего их человека (нередко не несущих никакой ответственности за их совершение), заложенная в самом иудаизме невозможность построения всеобщей церкви ввиду веры в избранность лишь одного народа и исключение тем самым всех остальных народов из истории спасения [см.: Kant, 1998b, B 186–189 / A 176–180; Kant, 1994b, с. 135–137].

Таким образом, Кант приходит к выводу, что между христианством и иудаизмом нет никакого внутреннего родства. Заимствование же христианством определенных ритуальных форм и священных текстов (Ветхий Завет) носило лишь внешний характер. Это должно было служить цели распространения нового учения (по сути своей морального) и было вызвано необходимостью привить новое учение людям, слишком привыкшим к учению старому, принципи-

⁶ Кант был убежден, что «без веры в будущую жизнь немислима никакая религия» [Kant, 1998b, B 187 / A 178; Kant, 1994b, с. 136]. На основе этого иудаизму выносится неутешительный приговор: «иудейство как таковое, взятое в чистом виде, отнюдь не заключало в себе никакой религиозной веры» [Kant, 1998b, B 187 / A 178; Kant, 1994b, с. 136]. В данном случае Кант близок Реймарусу, так же полагававшему, что иудеям не была известна вера в загробную жизнь души, и отказывавшего на этом основании иудаизму в праве считаться религией [см.: Lessing, 1835, S. 314–315, 332, 359].

ально иному – статутарному, а не моральному. Использование привычных форм не было самоцелью и было лишь средством для распространения новых истин и постепенного изменению умонастроения людей. Таким образом, в старую форму (заимствованную во многом из иудаизма) было вложено принципиально иное, новое и чуждое самому иудаизму содержание: «Те усилия, которые проповедники первого [христианства] прилагали или поначалу могли приложить, дабы из обоих вывести единую связующую путеводную нить, желая при этом считать новую веру только продолжением старой, которая будто бы все грядущие события заключала уже в своих прообразах, – показывали слишком ясно, что им следовало или важно было лишь найти самые подходящие средства для того, чтобы *ввести* чистую моральную религию вместо старого культа, к которому народ весьма сильно привык, и вместе с тем не выступить слишком резко против предрассудков последнего» [Kant, 1998b, В 190 / А 180–181; Кант, 1994б, с. 137], ср.: [Kant, 1998а, А 47–48, 62–63; Кант, 1994в, с. 82, 90]⁷.

В то же время исключение иудаизма из истории развития всеобщей видимой церкви вовсе не означает, что Кант отказывает иудеям в возможности прийти к истинной религии разума. Такую надежду Кант им оставлял. Причем в этом он проявлял гораздо большую широту взглядов и либерализм, нежели многие его современники. Кант вовсе не призывал к всеобщему обращению иудеев в христианство (как более прогрессивную религию, более приближенную к идеалу чистой религии разума). Напротив, Кант верил в возможность некоего реформирования иудаизма, его очищения от статутарных заблуждений и освобождения от привычки во внешних предписаниях усматривать самоцель, полагая, что это может произойти в том случае, если «среди иудеев, как сейчас происходит, пробудятся очищенные религиозные понятия и скинут платье старого культа, в настоящее время ни на что не годного и скорее вытесняющего всякое подлинное религиозное умонастроение» [Kant, 1998а, А 79–80].

Христианство, по мысли Канта, тоже является статутарной религией. Однако оно оказывается наиболее приближенно к чистой моральной религии, и поэтому христианская церковь может претендовать на статус истинной видимой церкви с большим правом, чем какая-либо иная существующая религия.

Христианство, по мысли Канта, является единственной религией, которая может рассматриваться и как естественная, и как ученая (поскольку содержит

⁷ Чуждость христианства иудаизму подчеркивал впоследствии и Шопенгауэр. Как и Кант, он указывал на чисто внешний, случайный характер заимствований, обусловленный конкретными историческими и культурными особенностями эпохи зарождения и становления христианского вероучения. Однако в отличие от Канта хорошее в христианстве Шопенгауэр относил к индийским корням учения Христа, который во время своих странствований в Египте имел якобы возможность обучаться у египетских и персидских жрецов, находившихся в свою очередь под заметным влиянием индуизма. Таким образом, Иисус вобрал в себя индийскую мудрость, но, возвратившись к своему народу, был вынужден адаптировать многие истины к иудейской культуре, дабы, облакая их в более привычные слова и образы и снабжая их ссылками на ветхозаветных пророков, сделать их более понятными и лучше восприимчивыми [см.: Шопенгауэр, 2001б, с. 472; Шопенгауэр, 2001а, с. 295].

в себе исторический компонент, выводимый только из Священного Писания⁸). За счет последнего христианство и оказывается одной из форм статутарных вер [см.: Kant, 1998a, A 71], так как включает в себя определенные церковные заповеди, ритуалы и обряды, соблюдение которых считается предписанным Богом и необходимым для спасения, но которые на самом деле являются морально индифферентными и не могут относиться к моральному богослужению, которое одно и составляет истинную религию. Но в христианстве мы видим также и явные зачатки подлинной моральной религии, так как заповедь любви Христа и его Нагорная проповедь содержат в себя не что иное, как подлинное моральное учение чистого разума. Они показывают святость как подлинную цель человеческого существования и призывают человека к радикальному изменению умонастроения и искоренению естественной склонности ко злу [см.: Kant, 1998b, B 239–243/ A 225–229; Кант, 1994б, с. 170–172]. Именно за счет этих компонентов христианство и может рассматриваться также и как естественная религия, поскольку все эти подлинно моральные компоненты доступны разуму человека и без обращения к Писанию. Возращивание этих заложенных самим Христом и содержащихся в христианском вероучении зерен истинной религии и является подлинной задачей христиан, их призванием. И именно на этом пути и скрывается возможность трансформации христианского статутарного вероучения в чистую религию разума. Это последнее и означает собой просвещение человеческого рода в делах религии, которое должно быть постепенным и ненасильственным: «...историческая вера, которая как церковная нуждается в священной книге для руководства людей, но именно следствие этого препятствует единству и всеобщности церкви, сама собой прекратит свое существование и перейдет в чистую, одинаково ясную для всего мира религиозную веру; этому мы должны теперь усердно содействовать, постепенно освобождая чистую религию разума из ее в настоящее время все еще не лишней оболочки» [Kant, 1998b, B 204 / A 194–195; Кант, 1994б, с. 147], ср.: [Kant, 1998a, A 48, 58, 81; Кант, 1994в, с. 82, 87]⁹.

⁸ Т. Ханке отмечает, что в «Религии в пределах только разума» Кант наделяет понятие Откровения двумя разными смыслами. Одно – традиционное для того времени понимание Откровения, как своего рода инструкций, правил поведения, того, что Кант называет статутами. Именно это понимание Откровения легло в основу кантовского определения исторических религий как статутарных. Другое – новое, кантовское понимание Откровения. В этом значении Откровением оказывается сам Иисус Христос. Ханке отмечает, что мы можем считать Христа Откровением Божиим в кантовской работе «Религия в пределах только разума» по двум причинам: он выполняет функцию Откровения (мотивирует людей к переходу к этическому общежитию и показывает способ, как этого достичь) и может рассматриваться как отображение вечной интеллигибельной истины в конкретном образе в чувственно воспринимаемом мире. На основании этого заключения Ханке фактически утверждает, что именно с этой работы Канта у нас начинается постепенный отход от представления об Откровении как о наборе инструкций к представлению об Откровении как о сообщении Богом самого себя, своей личности [см.: Hanke, 2013, S. 21–28]. А это в конечном счете и обусловило свершившийся в середине XX в. в католической теологии переход от эксклюзивизма к инклюзивизму [см.: Döring, 1985, S. 20–35].

⁹ В данном случае идея Канта напоминает взгляды Лессинга о постепенном воспитании человеческого рода, которое должно закончиться эрой Святого Духа, сменяющей эру Бога Сына,

О других религиях Кант говорит немного. Они явно интересуют его в гораздо меньшей степени, чем иудаизм и христианство. Все другие религии, по мнению Канта, направлены прежде всего на регламентацию внешних действий. Это справедливо в том числе и для монотеистической религии ислама, в которой Кант видит не так много общего с христианством, если рассматривать сущность этой религии, а не внешние черты сходства. Преимущественная статутарность мусульманства проявляется в том, что, предписывая омовение, молитву, пост, милостыню и паломничество в Мекку, эта религия делает акцент именно на внешнем формальном исполнении этих действий, якобы заповеданных Аллахом [см.: Kant, 1998b, В 301 / А 283; Кант, 1994б, с. 212], в них самих видя цель, а не средство, и не интересуется моральной составляющей этих действий.

Анализируя отношение Канта к исламу, иудаизму и христианству, в равной степени являющимся монотеистическими религиями, мы можем сделать вывод о том, что он не рассматривает веру в единого Бога в качестве единственного или решающего критерия оценки религии как прогрессивной. Склонность подменять совершением каких-то внешних ритуальных действий подлинное моральное служение Богу свойственна природе человека как таковой и может быть отмечена во всех религиях, как в монотеистических, так и в политеистических [Kant, 1998b, В 264–265, 270–271 / А 248–250, 254–255; Кант, 1994б, с. 186–187, 190–191]. Однако все-таки стоит отметить, что политеистические религии сами по себе рассматриваются Кантом как менее развитые и именно ввиду того, что в них не содержится представления о едином Боге, наделенном всей полнотой моральных предикатов, а моральные предикаты оказываются разделенными между разными божествами [см.: Kant, 1998b, В 189, 221–222 / А 179–180, 208; Кант, 1994б, с.137, 159–160]. Вследствие этого можно утверждать, что политеистические религии как таковые дальше отстоят от всеобщности, определяемой как необходимое сущностное свойство истинной религии. Но и в этом случае Кант подчеркивает, что политеистические религии все-таки могут иногда быть предпочтительнее монотеистических, а именно в тех случаях, когда мы достоверно знаем, что их приверженцы представляли своих божеств таким образом, что они (т. е. божества) «удостаивали своего благоволения лишь того, кто всем сердцем прилежит к добродетели» [Kant, 1998b, В 189 / А 180; Кант, 1994б, с. 137].

Однако в целом Кант склонен считать скорее исключением такое положение дел, когда в политеистическом веровании внимание уделяется моральной составляющей, а не только механическому исполнению внешнего культа, поэтому в некоторых случаях можно проследить отождествление язычества и статутарности, понимаемой как склонность человека считать значимым внешнее, а не внутреннее. В силу этого он делает вывод о том, что «любая церковная вера, в той мере, в какой она выдает за сущностные религиозные

т. е. христианства [см.: Лессинг, 2006, с. 295–296, 306–307, 311, 313–314]. Принципиальное различие этих мыслителей заключается, пожалуй, лишь в их отношении к иудаизму. Лессинг считает иудаизм первой стадией постепенного процесса просвещения человеческого рода и считает это вероисповедание, таким образом, богодухновенной религией, хотя и наименее развитой. Кант же и вовсе отказывает иудаизму в этом, не включая его в историю всеобщей церкви.

учения лишь статутарные вероучения, содержит в себе определенную примесь *язычества*, так как последнее состоит в том, чтобы выдавать внешнее (внесущностное) религии за сущностное» [Kant, 1998a, A 74–75]¹⁰. Соответственно и переход от политеистических верований к монотеистическим Кант считает признаком прогресса и постепенного просвещения человеческого рода.

Кант о христианских конфессиях

Кант в большей степени заинтересован в том, чтобы дать характеристику христианству как таковому, поэтому достаточно просто выделить основные черты его отношения к этой религии в целом. О различиях в конфессиях же он говорит не так много. Однако некоторые замечания на сей счет мы можем найти. На основе этих редких замечаний можно сделать следующие выводы.

К католицизму Кант относился гораздо более критично, чем к протестантизму. По мнению Канта, католицизм содержит в себе наибольшую примесь статутарности и менее приближено к идеалу чистой моральной религии. Эта христианская конфессия похожа на иудаизм, так как по сути представляет собой нечто близкое скорее политическому, нежели этическому, объединению. Католическая церковь, по мысли Канта, является не чем иным, как теократической формой правления и ее, как и иудаизм, характеризует компонент наличия светских властных полномочий. О православии Кант практически ничего не говорит. Но по всей видимости, он склонен не проводить принципиальных отличий между католицизмом и православием, выделяя две формы монархического теократического правления – под властью папы или патриарха. Критикуется католицизм также за «унизительное различие между мирянами и клириками» [Kant, 1998b, B 179 / A 170; Кант, 1994б, с. 131], которое в протестантизме заменяется идеей всеобщего священства, а также за утверждение вселенскости характера вероучения Римско-католической церкви, что само по себе абсурдно, так как никакая историческая вера в принципе не может быть всеобщей¹¹. В конечном итоге отличительной чертой католицизма Кант называет «поповство», т. е. такое институциональное устройство церкви, в котором «господствует *служение фетишу*, всегда встречающееся там, где основу и существо служения Богу образуют не принципы нравственности, а статутарные заповеди, правила веры и обряды» [Кант, 1994б, с. 195].

¹⁰ Интересно отметить, что примерно такое же понимание язычества мы находим впоследствии у Э. Фромма, который, приписывая христианской Европе на протяжении большего времени ее существования погоню за внешним (модус обладания), расходящуюся с основными истинами подлинного христианского учения (модус бытия), утверждает, что Европа так никогда и не была христианизирована, оставаясь и по сей день по сути своей языческой [см.: Фромм, 2014, с. 213–220].

¹¹ Эту убежденность во всеобщем характере своей исторической (и как таковой случайной) веры Кант называет иерархическим католицизмом (*catholicismus hierarchicus*), который подвергается у него резкой критике. Этому иерархическому католицизму Кант противопоставляет рациональный католицизм (*catholicismus rationalis*), который присущ чистой религиозной вере [см.: Kant, 1998a, A 73–74].

Протестантизм Кант считает наиболее прогрессивной конфессией христианства. Для него характерна большая внутренняя свобода и большее внимание к внутреннему, чем к внешнему. Он опирается на само Евангелие, а не на Церковное Предание и Церковное Учение, полагаемые наравне со Священным Писанием столпами христианской веры в католичестве. Стирается в протестантизме и жесткое принципиальное разделение на мирян и клир (ввиду отрицания таинства священства). В силу этого подчеркивается всеобщий характер обязанности служения Богу, которое не отдается на откуп специально поставленным для этого «избранным». В силу всего этого протестантизм в меньшей степени содержит статутарный компонент, а следовательно, в меньшей степени характеризуется «поповством», институциональной властью клира. В целом мы можем сказать, что католичество ассоциируется у Канта с рабским состоянием духа, тогда как протестантизм – со свободой. По этой причине протестанты определяются Кантом как «люди, едва-едва освоившие самые начатки свободы мысли, так как прежде они были под рабским игем веры» [Kant, 1998b, В 291–292 / А 274–275; Кант, 1994б, с. 205].

Однако свободой нужно уметь правильно распоряжаться, что, по мысли Канта, далеко не всегда происходит с протестантами, в силу чего и с протестантскими верованиями Кант согласен далеко не во всем. Первым существенным расхождением с протестантизмом можно считать кантовскую критику положения о спасении по вере, а не по делам. Упование на сверхъестественную благодать, которая должна возместить недостаток добрых дел, по мысли Канта, является поистине вредоносным и существенно отдаляет протестантскую веру от идеала моральной религии разума. Истинная религия представляет собой не что иное, как моральное служение, служение Богу своими добродетельными поступками. На основе этого достигнутого уровня добродетели (а достигается он только в непримиримой борьбе со своими злыми наклонностями) человек может надеяться на то, что он сделал себя достойным гражданином этической общности (называемой Кантом в «Религии в пределах только разума» Царством Божиим).

При этом неверно было бы понимать Канта таким образом, что он полностью исключает возможность сверхъестественного божественного вспоможения. Напротив, Кант допускает возможность такового, что вовсе не удивительно, так как позитивным следствием кантовского трансцендентального идеализма для сферы религии и теологии является заключение о том, что если мы не можем с достоверностью подтвердить действительную реальность сверхъестественных предметов (к которым бесспорно относится также и благодать), то в равной степени не можем мы ее и отрицать [Sala, 2000, S. 16; Theis, 1997, S. 19–51; Despland, 2006, p. XII; Düsing E., Düsing K., 2002, S. 85–118]. И в то же время практические соображения склоняют нас к тому, чтобы скорее признать ее существующей, ведь если человек и может сделать себя достойным счастья, то, тем не менее, не в его силах сделать себя действительно счастливым. Но Кант меняет причинно-следственную связь между добродетелью и сверхъестественным вспоможением. Именно добродетельный образ жизни оказывается для Канта условием этого божественного вспоможения, а не наоборот. Только тогда, когда человек сделал все от него зависящее, чтобы сделать

себя достойным счастья, он может уповать на то, что Бог по своей благодати восполнит его несовершенство [см.: Kant, 1998b, В 243, 271–272 / А 229, 255–256; Кант, 1994б, с. 172–173, 191–194], ср.: [Kant, 1998а, А 30–34; Кант, 1994в, с. 73–75]. Такой акцент на собственном добродетельном поведении человека идет вразрез с ортодоксальным лютеранством и с его основополагающим принципом *sola fide* и роднит Канта с представителями теологии Просвещения (*Aufklärungstheologie*), и прежде всего с неологами¹².

В отношении к Священному Писанию Кант также отмечает некоторую непоследовательность протестантов. Однако этот недостаток не будет уже относиться к самому изначальному лютеранскому принципу опоры на само Писание, а лишь к недостаточно последовательному претворению этого в целом правильного принципа в жизнь. Кант полагает, что протестанты сами нарушают свой собственный принцип *sola scriptura*, утверждая, что каждый свободен сам толковать Священное Писание, и усматривая в этом одно из принципиальных отличий себя от католиков, однако тем не менее предписывая верующим, что именно при этом свободном толковании в тексте должно быть найдено [см.: Kant, 1998а, А 98–99].

Еще одним значимым пунктом критики для Канта стало «ханженство», которое он определял как привычку «вместо совершения богоугодных поступков (в исполнении всех человеческих обязанностей) добиваться непосредственного общения с Богом, выказывая благоговение через проявление набожности» [Kant, 1998b, В 286 / А 269; Кант, 1994б, с. 201]. Эту черту Кант приписывал такому течению протестантизма, как пиетизм. С одной стороны, пиетисты переносили внимание с исполнения внешних ритуальных практик на сферу внутренних мотивов и моральных умонастроений, в котором должна с необходимостью находить свое выражение подлинная христианская вера. Но, с другой стороны, по мнению Канта, эта изначальная направленность учения Ф.Я. Шпенера, основателя пиетизма, достаточно быстро подверглась выхолащиванию, что в конце концов привело к тому, что сторонники этого движения начали считать себя более облагороженными по сравнению с другими верующими [см.: Kant, 1998b, В 286 / А 269; Кант, 1994б, с. 201], ср.: [Kant, 1998а, А 91]. По факту же сфера их внутренних настроений, т. е. набожность как некое состояние, явилась одной из форм рабского состояния духа и представляла собой не что иное, как рабское служение, с тем лишь отличием, что к простому суевию, характерному для всех статутарных вероисповеданий, здесь присоединялось еще и «мечтательное заблуждение касательно мнимочувственного (неземного) настроения души» [см.: Kant, 1998b, В 286 / А 269; Кант, 1994б, с. 201], ср.: [Kant, 1998а, А 37; Кант, 1994в, с. 76]. В то же время

¹² На родство некоторых аспектов критики Кантом ортодоксального лютеранства с позицией представителей теологии Просвещения указывает и М. Мурман-Каль [см.: Murrmann-Kahl, 2005, S. 262–26]. В то же время А. Винтер аргументированно показывает, что критические замечания Канта по отношению к этому лютеранскому принципу, равно как и к принципам *sola gratia* и *sola scriptura*, сближают его позицию с католической, хотя говорить о полной их идентичности не представляется возможным [см.: Winter, 2000, S. 46–53]. В этом Винтер усматривает причину того одобрения, с которым кантовская философия была первоначально принята в католических университетах [см.: Ibid., S. 53].

столь нелестные отзывы Канта о пиетизме ни в коей мере не относились к учению самого Шпенера, которого он открыто называл «славным» [Kant, 1998a, A 83]¹³. Кант критиковал лишь те формы этого религиозного течения, современником которых он был. Эти формы пиетизма развивались в сторону субъективизации понятия веры и сопутствующему повышению значимости сферы религиозных переживаний, в том числе и воспринимаемых как сверхъестественные (мистические), что шло вразрез не только с кантовской позицией, в соответствии с которой сущностным в религии является лишь моральное служение, но и с исходным учением самого Шпенера, активно выступавшего против мистицизма. И в этом отношении мы снова можем усмотреть значительную близость Канта к неологам¹⁴, критиковавшим мечтательность (мистику)¹⁵ и полагавшим, что подлинное благочестие не может заключаться в сверхчувственном общении с Богом и подменять собой добродетельность, но должно рассматриваться «как ее завершение, увенчанное надеждой на окончательное достижение всех наших благих целей» [Kant, 1998b, B 287 / A 269–270; Kant, 1994b, с. 202].

Тем не менее, несмотря на эту критику некоторых аспектов ряда течений протестантизма, Кант неустанно подчеркивает, что в самой сущности протестантизма заложена бóльшая прогрессивность по сравнению с католическим вероисповеданием. Но, несмотря на это, и протестантизм также нельзя считать чистой религией разума. Он может рассматриваться лишь как наиболее прогрессивная из имеющихся во время Канта ступеней на пути к реализации этого идеала, но не как сам этот реализованный идеал. В конечном итоге, Кант подчеркивает, что, хотя мы и можем характеризовать различные вероисповедания в целом, смотря на их сущностные принципы и на то, способствуют ли

¹³ У Шпенера Кант особо выделял совершенно правильное, по его мнению, учение о новом рождении, интерпретируемое как призыв сделать из нас не только лучших (что подразумевало бы лишь изменение степени того, что и так у нас уже имеется), но совершенно иных людей [см.: Kant, 1998a, A 83]. Такая позиция была полностью созвучна представлениям Канта о революции умонастроения, без которой человек не может стать на путь постепенного, но неизменного морального самосовершенствования.

¹⁴ Неология – философско-теологическое направление, зародившееся в середине XVIII в. и достигшее своего наибольшего расцвета в последней трети того же столетия. Наиболее известными его представителями являлись И.И. Шпальдинг, А.Ф.В. Зак, И.Ф.В. Иерузалем, Ф.Г. Людке, И.С. Землер, Г.С. Реймарус и др. Направление это крайне неоднородно и включает в себя как более умеренных мыслителей (как, например, Шпальдинг), так и более радикальных (Реймарус). Однако для всех представителей неологии в равной степени было характерно выделение моральной составляющей религии в качестве первоочередной и сущностной и отнесение большей части догматических положений к положениям, не имеющим значения для спасения души и не являющимся по этой причине необходимыми. Однако если умеренные неологи при этом сохраняли веру в истинность большей их части, то более радикально настроенные мыслители подвергали их резкой критике или и вовсе считали ложными. Подробнее о неологах см.: [Шохин, 2010, с. 192, 414–415, 484–489], также [Крыштон, 2019, с. 44–46].

¹⁵ Дж. Сала усматривает в этой кантовской критике мистического общения с Богом критику того, что сегодня принято называть религиозным опытом, и на этом основании отказывает кантовской работе «Религия в пределах только разума» в праве считаться работой по философии религии [см.: Sala, 2000, S. 8–9].

они распространению моральной религии или, скорее, утверждают статутарность, тем не менее многое зависит от подхода самих верующих. Именно сами адепты той или иной религии в конечном счете своим отношением могут либо взращивать зерна моральной религии, обильно содержащиеся в христианском вероучении, и тем самым стремиться очищать христианство от статутарности и приближать его к идеалу истинной церкви, либо, напротив, концентрироваться на исторических и обрядовых его элементах, тем самым принимая внешнюю, случайную, временную оболочку за само неизменное содержание и воспринимая средство в качестве самоцели. Таким образом, Кант приходит к выводу, что «поповство», хотя и является сущностной характеристикой католичества, может быть характерно не в меньшей степени и для протестантизма, а именно тогда, когда протестанты ошибочно полагают, что сущность их вероучения заключается в вере в догматические положения и в соблюдении внешних культовых практик, о которых разум ничего не сообщает и которые даже самый недобродетельный человек способен соблюдать так же хорошо, как и добродетельный [см.: Kant, 1998a, A 76]. В этом случае протестанты не будут превосходить католиков¹⁶, а христиане (любой конфессии) не будут отличаться от представителей других вероисповеданий, в том числе и языческих.

Кант – «философ протестантизма»?

Можно подвести итог рассмотрения отношения Канта к различным историческим религиям и конфессиям христианского вероисповедания. Как представляется, единственным критерием оценки того или иного верования для Канта является его близость идеалу моральной религии, которая одна и является подлинной религией и отождествляется с религией разума. Эта религия имеет в своей основе морально-практическое законодательство разума (с неизбежностью внутреннее, а не внешнее, в силу чего оно и не нарушает автономии воли). Ее основоположения, которые даются самим человеческим разумом, полностью выводимы априори без опоры на какое-либо внешнее откровение. Только такая религия и может быть всеобщей. И только она и может служить прочным фундаментом для построения истинной церкви. Однако ввиду слабости и испорченности человеческой природы и отсутствия подлинного просвещения одной ее недостаточно для построения этической общности (Царства Божия на земле), в силу чего человечество и нуждается в опоре на что-то более осязаемое, нежели одна лишь истинная религия разума. Таким образом человечество и приходит к возникновению различных исторических

¹⁶ В конечном итоге Кант приходит к выводу, что мы можем говорить о протестантствующих католиках и об архикатолических протестантах. При этом первые вызывают всяческую похвалу, тогда как последние являются порождением крайней ограниченности и заслуживают еще большего порицания, нежели католики [см.: Kant, 1998b, B 156–157 / A 148–149; Кант, 1994б, с. 115]. А. Винтер отмечает, что ряд критических замечаний Канта в адрес протестантов сближают его с католиками, что дает этому исследователю возможность характеризовать собственную позицию Канта как позицию «между протестантизмом и католицизмом» [Winter, 2000, S. 35].

религий, основывающихся на разных видах внешнего откровения, принимаемого в качестве непосредственного волеизъявления Бога (или богов).

Откровение всегда фиксируется в каком-то священном тексте (в случае христианства – в Библии) и содержит определенные предписания относительно соблюдения различных внешних культовых практик, морально индифферентных и необходимых лишь для поддержания единства религиозной идентичности. Сами эти исторические религии не оцениваются Кантом негативно. Напротив, Кант считает их существование не только неизбежным, но даже полезным и необходимым на определенном этапе существования человеческого рода. Однако важно, чтобы их предписания не вступали в противоречие с моральной религией и чтобы приоритет всегда отдавался моральному, а не статутарному служению. Только в таком случае историческая религия получает право на существование, хотя и только лишь как промежуточная стадия развития человечества, конечной точкой которого оказывается полное отмирание во всех исторических религиях их статутарного компонента, т. е. их полная трансформация в единую религию разума. При этом Кант, как кажется, не проводит никаких принципиальных различий между разными наблюдаемыми им историческими религиями (и даже конфессиями христианства). Все они являются статутарными и как таковые должны отмереть в ходе дальнейшего человеческого развития. Их отличие заключается лишь в том, что какие-то из них в большей степени способствуют распространению моральной религии, какие-то в меньшей. Однако в конечном счете все зависит от самих адептов этих религий, которые своим отношением могут из самой по существу своему развитой веры (протестантизма) сделать статутарную религию, трансформировав ее по сути в язычество (в кантовском понимании этого слова).

Такой взгляд имеет явную претензию на надконфессиональность. На первый взгляд может показаться, что Кант уравнивает все исторические религии, полагая все их принципиально отличными от чистой религии разума. Логичным выводом было бы утверждение, что все они должны кануть в небытие, уступив место единой и всеобщей чистой моральной религии. Однако по факту дело обстоит несколько сложнее, так как, несмотря на свою критику всех форм статутарности, Кант, тем не менее, ставит христианство в принципиально более выгодное положение (ввиду его приближенности к идеалу чистой религии разума). Из всех же христианских конфессий особым образом выделяется протестантизм ввиду присущей ему большей свободы духа и изначально меньшего привнесения статутарного компонента.

Но на чем основываются эти выводы? В христианстве веруют в единого Бога, творца мира, наделенного всей полнотой моральных совершенств. Этим христианская вера выгодно отличается от политеистических верований. Бог христианства требует не столько выполнения внешних ритуальных практик, с точки зрения разума необоснованных и морально индифферентных, сколько добродетельного поведения. При этом акцент делается именно на чистоте сердца, т. е. на сфере умонастроений, которые должны быть подлинно моральными, а не просто соответствовать требованиям морального закона. В этом Кант видит принципиальное отличие христианства от других монотеистических религий – иудаизма и ислама, заботящихся, по его мнению, лишь о внешнем

безукоризненном соблюдении культа. Кроме того, от иудаизма христианство отличается еще и верой в загробную жизнь, которая приводит к тому, что человек совершает моральные поступки не из надежды получить вознаграждение в этой жизни, а переносит возможность такового в мир загробный, что должно служить целям повышения чистоты моральной мотивации.

На основе этих соображений Кант и утверждает, что христианство более других религий приближено к идеалу чистой моральной религии. Однако, по сути, этот вывод о большей прогрессивности христианской веры по сравнению с другими вероисповеданиями делается на основе положений самого же христианства. В качестве критериев сравнения принимаются истины самой христианской веры. Неудивительно, что Кант приходит к выводу, что именно христианство наиболее прогрессивно, так как именно в нем эти истины представлены и раскрыты наиболее полно. В итоге Кант находит то, что сам изначально заложил в качестве предпосылок в основу своего рассуждения.

Так же обстоит дело и с предпочтением протестантизма другим христианским конфессиям. Кант особым образом выделяет протестантизм, полагая, что именно эта христианская конфессия наиболее приближена к идеалу религии разума и, соответственно, наиболее прогрессивна. В качестве критерия здесь принимается бóльшая свобода протестантизма и приближенность к первоисточникам христианского вероучения, что выражается в принципе самостоятельного толкования Священного Писания, а также в отсутствии принципиального различия между клиром и мирянами, производного от отрицания сакраментального характера священства. Однако такая оценка продиктована предпосылками лютеранского вероучения и не выдерживает критики с позиции как католической, так и православной теологии. Именно с позиции лютеранской теологии наличие таинства рукоположения и утверждение церкви как единственного авторитета, имеющего право выносить суждение об аутентичности толкования Священного Писания, может расцениваться как порабощение духа верующих и теократическое институциональное устройство, не имеющее непосредственной связи с самим учением Христа. Если же посмотреть на это с позиции католической (равно как и православной) эkkлезиологии, то называемое Кантом «поповство», институциональная власть клира, не рассматривается как отход от исконного христианского вероучения. Напротив, оно рассматривается как элемент, гарантирующий сохранность вероучительных истин благодаря особой благодати Святого Духа, передача которой как раз и происходит благодаря сохранению апостольской преемственности в таинстве рукоположения. Аналогичным образом обстоит дело и с толкованием Священного Писания. Аутентично оно или нет, имеют право решать только церковные власти благодаря все той же апостольской преемственности, которая воспринимается как восходящая к самому Христу и сохраняющаяся таинственным образом по его воле благодаря благодати Святого Духа, ниспосланного им своим апостолам.

Рассмотренная сторона взглядов Канта еще раз подтверждает, что его мысль, несмотря на все претензии самого Канта на надконфессиональность, содержит в себе ряд протестантских предпосылок. Это и дало возможность

Ю. Кафтану в начале XX в. характеризовать Канта как «философа протестантизма» [см.: Kaftan, 1904]. В то же время эту позицию нельзя считать обоснованной¹⁷, так как наряду с рядом протестантских по своему духу положений у Канта можно найти и некоторые принципиальные несогласия с основополагающими для протестантизма принципами, что будет, напротив, роднить его с католицизмом [см.: Bund, 1913]. Кроме того, ряд принципиально значимых для Канта положений не сводимы ни к ортодоксальному лютеранству, ни к католицизму, и могут быть поняты только в контексте теологии Просвещения, основными проводниками которой являлись так называемые неологи. Однако и к позиции неологов взгляды Канта тоже сведены быть не могут. В итоге приходится констатировать, что, несмотря на ряд «протестантских» по своему духу предпосылок, лежащих в основе размышлений Канта и в значительной степени обуславливающих их, следует признать, что основные положения христианского догматического учения были подвергнуты им существенному переосмыслению, что делает невозможным говорить о его философии как о христианской [см.: Despland, 2006, p. XI], [см.: Murmann-Kahl, 2005, S. 254, 261–266], а тем более приписывать ей определенную конфессиональную направленность.

Итоги

Рассмотрев отношение Канта к сущности религии и к различным историческим вероисповеданиям, можно еще раз отметить, что его концепция плюрализма и веротерпимости также не является идентичной тому, что мы видим в современном нам демократическом обществе. Тем более рискованным было бы пытаться сегодня претворять ее в жизнь в ее полном и неизменном варианте. Прежде всего неверно мнение о том, что кантовская концепция в отличие от концепций других мыслителей Нового времени и эпохи Просвещения не содержит религиозного обоснования. Оно в философии Канта также присутствует, хотя и в несколько завуалированном виде. Бесспорно, что свобода индивида на выбор вероисповедания реализует более общий принцип свободы. Однако этот принцип не является у Канта сугубо правовым. Напротив, право предстает в философии Канта как производное от высшего принципа морали, т. е. от морального закона. По сути, право представляет лишь сферу, пользующуюся другими методами для претворения в жизнь того же самого принципа свободы, что и мораль. И необходимо оно становится в силу отсутствия уверенности в моральности каждого члена общества. Но на том же самом моральном фундаменте постулатов чистого разума (первым из которых является постулат свободы) основывается, по Канту, и религия разума. Кроме того (и это еще более значимо), конечной точкой развития человечества у Канта должно стать вовсе не общество веротерпимости, а всеобщее распространение единой религии разума и постепенное отмирание всех позитивных религий. Состояние же религиозного плюрализма рассматривается лишь как промежуточная стадия, как своего рода «неизбежное зло», к устранению которого

¹⁷ Необоснованность такой позиции аргументированно показал Шульц [см.: Schultz, 1960].

человечество должно всеми силами стремиться, что вряд ли делает возможным применение взглядов Канта в их целостности к современным позициям в отношении религиозной веротерпимости в демократических государствах. Однако бессмысленно было бы отрицать значение Канта и предлагаемого им решения для последующего рассмотрения проблемы религиозного плюрализма и религиозной толерантности.

Список литературы

- Кант, 1994а – *Кант И.* Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. 591 с.
- Кант, 1994б – *Кант И.* Религия в пределах только разума // *Кант И.* Соч.: в 8 т. / Под ред. А.В. Гулыги. Т. 6. М.: Чоро, 1994. С. 5–222.
- Кант, 1994в – *Кант И.* Спор факультетов // *Кант И.* Соч.: в 8 т. / Под ред. А.В. Гулыги. Т. 7. М.: Чоро, 1994. С. 57–136.
- Крыштоп, 2019 – *Крыштоп Л.Э.* Немецкие просветители о Божественном Откровении и Священном Писании // *Философия религии: аналитические исследования.* 2019. Т. 3. № 1. С. 39–56.
- Лессинг, 2006 – *Лессинг Г.Э.* Воспитание человечества // *Гаман И.Г., Якоби Ф.Г.* Философия чувства и веры / Сост., вступ. ст., пер. с нем., прилож., коммент., примеч. С.В. Волжин. СПб., 2006. С. 292–316.
- Фромм, 2014 – *Фромм Э.* Иметь или быть. М.: АСТ, 2014. 320 с.
- Шопенгауэр, 2001а – *Шопенгауэр А.* Parerga и Paralipomena // Собр. соч.: в 6 т. / Пер. и общ. ред. А. Чанышева. Т. 5. М., 2001. С. 4–503.
- Шопенгауэр, 2001б – *Шопенгауэр А.* Об основе морали // Собр. соч.: в 6 т. / Пер. и общ. ред. А. Чанышева. Т. 3. М., 2001. С. 375–496.
- Шохин В.К., 2010 – *Шохин В.К.* Философия религии и ее исторические формы (Античность – конец XVIII в.). М.: Альфа-М, 2010. 784 с.
- Bund, 1913 – *Bund H.* Kant als Philosoph des Katholizismus. Berlin: Carl Hause Verlag, 1913. 357 S.
- Despland, 2006 – *Despland M.* Foreword // *Kant and the New Philosophy of Religion / Ed. by Ch.L. Firestone, St.R. Palmquist.* Boston / Indianapolis: Indiana University Press, 2006. P. XI–XVIII.
- Döring, 1985 – *Döring H.* Paradigmenwechsel im Verständnis von Offenbarung. Die Fundamentalthologie in der Spannung zwischen Worttheologie und Offenbarungsdoktrin // *Münchener Theologische Zeitschrift*, 1985. № 36. S. 20–35.
- Düsing E., Düsing K, 2002 – *Düsing E., Düsing K.* Negative und positive Theologie bei Kant. Kritik des ontologischen Gottesbeweises und Gottespostulat // *Societas rationis. Festschrift für Burkhard Tuschling zum 65. Geburtstag / Hrsg. von D. Hüning.* Berlin: Duncker & Humboldt, 2002. S. 85–118.
- Guyer, 2018 – *Guyer P.* Mendelssohn, Kant, and Religious Liberty // *Kant-Studien.* 2018. Bd. 109 (2). S. 309–328.
- Hanke, 2013 – *Hanke Th.* Kein Wunder und keine Instruktion. Kants Umgang mit dem Offenbarungsbegriff vor und in der Religionsschrift als Beitrag zu dessen diskreten Transformation // *Kant und die biblische Offenbarungsreligion / Hrsg. von N. Fischer, J. Sirovátká, D. Vopřada.* Prag: Verlag Karolinum, 2013. S. 15–28.
- Kaftan, 1904 – *Kaftan J.* Kant, der Philosoph des Protestantismus. Berlin: Verlag von Reuther&Reichard, 1904. 34 S.
- Kant, 1998а – *Kant I.* Der Streit der Fakultäten // *Kant I.* Werke in sechs Bänden / Hrsg. von W. Weischedel. Bd. 6. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1998. S. 263–393.

Kant, 1998b – *Kant I. Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft // Kant I. Werke in sechs Bänden / Hrsg. von W. Weischedel. Bd. 4. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1998. S. 647–879.*

Kant, 1998c – *Kant I. Kritik der reinen Vernunft // Kant I. Werke in sechs Bänden / Hrsg. von W. Weischedel. Bd. 2. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1998. 995 S.*

Kopper, 1835 – *Kopper J. Kants Gotteslehre // Kant-Studien. 1955/1956. Bd. 47 (1). S. 31–61.*

Lessing, 1835 – *Fragmente des Wolfenbüttelschen Ungenannten / Hrsg. von G.E. Lessing. Berlin: Sandersche Buchhandlung, 1835. 454 S.*

Luig, 1995 – *Luig K. Christian Thomasius // Staatsdenker in der Frühen Neuzeit / Hrsg. von M. Stolleis. München: Verlag C.H. Beck, 1995.*

Murrmann-Kahl, 2005 – *Murrmann-Kahl M. Immanuel Kants Lehre vom Reich Gottes: Zwischen historischem Offenbarungsglauben und praktischem Vernunftglauben // Kant und die Theologie / Hrsg. von G. Essen, M. Striet. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005. S. 251–273.*

Sala, 2000 – *Sala G. Die Christologie in Kants „Religion innerhalb der bloßen Vernunft“. Weilheim-Bierbrunn: Gustav Sieweth Academy, 2000. 75 S.*

Sala, 1990 – *Sala G. Kant und die Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants. Berlin; NY: W. de Gruyter, 1990. 470 S.*

Schröder, 1999 – *Schröder P. Christian Thomasius zur Einführung. Hamburg: Junius, 1999. 184 S.*

Schultz, 1960 – *Schultz W. Kant als Philosoph des Protestantismus. Hamburg-Bergstedt: Evangelischer Verlag, 1960. 165 S.*

Stangneth, 2003 – *Stangneth B. Einleitung // Kant I. Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003. S. XI–LXIII.*

Striet, 2005 – *Striet M. „Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote“. Bleibende Relevanz und Grenzen von Kants Religionsphilosophie // Kant und die Theologie. Darmstadt, 2005. S. 162–186.*

Theis, 1994 – *Theis R. Gott. Untersuchung zur Entwicklung des theologischen Diskurses in Kants Schriften zur theoretischen Philosophie bis hin zum Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1994. 374 S.*

Theis, 1997 – *Theis R. Kants Theologie der bloßen Vernunft in der Kritik der reinen Vernunft // Philosophisches Jahrbuch. 1997. Bd. 104. S. 19–51.*

Winter, 2000 – *Winter A. Der andere Kant. Zur philosophischen Theologie Immanuel Kants. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2000. 600 S.*

Winter, 2005 – *Winter A. Kann man Kants Philosophie ‘christlich’ nennen? // Kant und der Katholizismus. Stationen einer wechselhaften Geschichte / Hrsg. von N. Fischer. Freiburg; Basel; Wien: Herder Verlag, 2005. S. 33–57.*

Kant on the Moral Religion of Reason and Religious Pluralism

Ludmila E. Krysh-top

CSc in Philosophy, Assistant Professor at Department of History of Philosophy, Faculty of Humanities and Social Science, RUDN University. Miklukho-Maklaya Street, 6, Moscow, 117198, Russian Federation; e-mail: krysh-top_le@rudn.ru

The article concerns Kant’s philosophical position regarding religious pluralism and religious tolerance. A comparative analysis of Kant’s attitude to different religions and confessions of Christianity is carried out. The author makes an attempt to answer the question of the legitimacy of Kant’s characterization as a “philosopher of Protestantism”. The prerequisites for the formation of the Kantian position are revealed. It is shown that a number of the provisions characteristic of Kantian philosophy should not be attributed to Kant’s own

innovation, since they are also found by other philosophers and theologians of the Age of German Enlightenment, and here the liberal (in reality nonconfessional) movement of so-called Neologians (J. Spalding and others) should be taken into account in the first place. The author examines recently gaining popularity attempts to actualize Kant's views on the relationship of various religions in contemporary democratic societies. The author comes to the conclusion that the Kantian concept of the relationship of religions in its integrity is not relevant to the contemporary conditions of religious pluralism.

Keywords: Kant, tolerance, pluralism, faith, religion, church, community, God, morality, Revelation

Citation: Kryshstop L.E. “Kant on the Moral Religion of Reason and Religious Pluralism”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2020, Vol. 4, No. 1, pp. 42–63.

References

- Bund, H. *Kant als Philosoph des Katholizismus*. Berlin: Carl Hause Verlag, 1913. 357 S.
- Despland, M. “Foreword”, in: Firestone, Ch.L., Palmquist, St.R. (ed.). *Kant and the New Philosophy of Religion*. Boston / Indianapolis: Indiana University Press, 2006, pp. XI–XVIII.
- Döring, H. „Paradigmenwechsel im Verständnis von Offenbarung. Die Fundamentaltheologie in der Spannung zwischen Worttheologie und Offenbarungsdoktrin“, in: *Münchener Theologische Zeitschrift*, 1985, vol. 36, SS. 20–35.
- Düsing E., Düsing K. „Negative und positive Theologie bei Kant. Kritik des ontologischen Gottesbeweises und Gottespostulat“ in: Hüning D. (ed.) *Societas rationis. Festschrift für Burkhard Tuschling zum 65. Geburtstag*. Berlin: Duncker & Humboldt, 2002, SS. 85–118.
- Fromm, E. *Imiet ili byt* [To Have or to Be]. Moscow, 2014. 320 p. (In Russian)
- Guyer, P. “Mendelssohn, Kant, and Religious Liberty”, in: *Kant-Studien*, 2018, vol. 109 (2), SS. 309–328.
- Hanke, Th. “Kein Wunder und keine Instruktion. Kants Umgang mit dem Offenbarungsbegriff vor und in der Religionsschrift als Beitrag zu dessen diskreten Transformation“, in: Fischer, N., Sirovátka, J., Vopřada, D. (ed.). *Kant und die biblische Offenbarungsreligion*. Prag: Verlag Karolinum, 2013, SS. 15–28.
- Kaftan, J. *Kant, der Philosoph des Protestantismus*. Berlin: Verlag von Reuther&Reichard, 1904. 34 S.
- Kant, I. „Der Streit der Fakultäten“, in: Kant, I. *Werke in sechs Bänden*. Vol. 6. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1998, SS. 263–393.
- Kant, I. „Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ in: Kant, I. *Werke in sechs Bänden*. Vol. 4. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1998, SS. 647–879.
- Kant, I. „Kritik der reinen Vernunft“ in: Kant, I. *Werke in sechs Bänden*. Vol. 2. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1998. 995 S.
- Kant, I. „Religia v predielah tolko razuma” [Religion within the Boundaries of Mere reason], in: Kant, I. *Soch. v 8 t.* [Writings in 8 vol.], vol. 6. Moscow, 1994, pp. 5–222. (In Russian)
- Kant, I. „Spor fakultietov” [The Contest of Faculties], in: Kant, I. *Soch. v 8 t.* [Writings in 8 vol.], vol. 7. Moscow, 1994, pp. 57–136. (In Russian)
- Kant, I. *Kritika chistogo razuma* [Critique of the Pure Reason], Moscow, 1994. 591 p. (In Russian)
- Kopper, J. „Kants Gotteslehre“, in: *Kant-Studien*, 1955/1956. Vol. 47 (1), SS. 31–61.
- Lessing, G.E. „Vospitanie chelovechestva” [Education of the Human Race], in: Volzhin, S.V. (ed.). *Gaman, I.G. Yakobi F.G. Filosofiya chuvstva i very*. SPb., 2006. S. 292–316. (In Russian)

Lessing, G.E. (ed.). „Fragmente des Wolfenbüttelschen Ungenannten“. Berlin: Sandersche Buchhandlung, 1835. 454 S.

Luig, K. „Christian Thomasius“, in: Stolleis, M. (ed.) *Staatsdenker in der Frühen Neuzeit*. München: Verlag C.H. Beck, 1995. 369 S.

Murrmann-Kahl, M. „Immanuel Kants Lehre vom Reich Gottes: Zwischen historischem Offenbarungsglauben und praktischem Vernunftglauben“, in: Essen, G., Striet, M. (ed.). *Kant und die Theologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005, SS. 251–273.

Sala, G. *Die Christologie in Kants „Religion innerhalb der bloßen Vernunft“*. Weilheim-Bierbronn: Gustav Sieweth Academy, 2000. 75 S.

Sala, G. *Kant und die Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants*. Berlin, NY: W. de Gruyter, 1990. 470 S.

Schopenhauer, A. „Ob osnovie morali“ [On the Basis of Morality], in: *Sobr. soch. v 6 t.* [Writings in 6 vol.], vol. 3. Moscow, 2001, pp. 375–496. (In Russian)

Schopenhauer, A. „Parerga i Paralipomena“ [Parerga and Paralipomena], in: *Sobr. soch. v 6 t.* [Writings in 6 vol.], vol. 5. Moscow, 2001, pp. 4–503. (In Russian)

Schröder, P. *Christian Thomasius zur Einführung*. Hamburg: Junius, 1999. 165 S.

Schult, W. *Kant als Philosoph des Protestantismus*. Hamburg-Bergstedt: Evangelischer Verlag, 1960. 184 S.

Shokhin, V.K. *Filosofia religii i jejo istoricheskije formy (antichnost – konec XVIII v.)* [Philosophy of Religion and Its Historical Forms (antiquity – end of the 18th century)], Moscow, 2010. 784 p. (In Russian)

Stangneth, B. „Einleitung“, in: Kant, I. *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003, SS. XI–LXIII.

Striet, M. „Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote“. Bleibende Relevanz und Grenzen von Kants Religionsphilosophie“, in: Essen, G., Striet, M. (ed.). *Kant und die Theologie*. Darmstadt, 2005, SS. 162–186.

Theis, R. „Kants Theologie der bloßen Vernunft in der Kritik der reinen Vernunft“, in: *Philosophisches Jahrbuch*, 1997, vol. 104, SS. 19–51.

Theis, R. *Gott. Untersuchung zur Entwicklung des theologischen Diskurses in Kants Schriften zur theoretischen Philosophie bis hin zum Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft*. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1994. 374 S.

Winter, A. „Kann man Kants Philosophie ‘christlich’ nennen?“, in: Fischer, N. (ed.). *Kant und der Katholizismus. Stationen einer wechselhaften Geschichte*. Freiburg / Basel / Wien: Herder Verlag, 2005, SS. 33–57.

Winter, A. *Der andere Kant. Zur philosophischen Theologie Immanuel Kants*. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2000. 600 S.

Dariusz Łukasiewicz

Religious pluralism and Kazimierz Twardowski's metaphilosophy

Dariusz Łukasiewicz – Professor, Institute of Philosophy, Kazimierz Wielki University, Ogińskiego 16, 85–092, Bydgoszcz, Poland; e-mail: dluкас@ukw.edu.pl

The aim of the paper is to generally present the place and role of religion and religious beliefs in the philosophy of the Lvov-Warsaw School. The article has two parts. In the first (section 2), I present in brief the philosophical activity and the main achievements of Kazimierz Twardowski, the founder of the School, and his disciples from the Lvov-Warsaw School. In particular, I take into account Twardowski's teachings on religion and worldview. In the second part (section 3), I consider the questions whether and to what extent Twardowski's views are relevant and applicable to the current debate about religious diversity. Finally, I point to three different approaches to the religious diversity, as suggested by Twardowski and his students. The first might be called pragmatic skepticism; it relies on *partial* (external) suspension of religious beliefs. External suspension of religious beliefs is compatible with internal believing in religious truths. The second might be named substitutional program; it consists in the replacement of traditional religions by *one* new secular religion called the scientific worldview, or logical rationalism. The third approach is a Christianity-rooted religious rationalism which might be called *logical scholasticism* (as in the Cracow Circle) depending on demonstration that Christian Revelation is compatible with modern logic, science, and our basic moral intuitions.

Keywords: The Lvov-Warsaw School, religion, logic, science, rationalism

Citation: Łukasiewicz D. "Religious pluralism and Kazimierz Twardowski's metaphilosophy", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2020, Vol. 4, No. 1, pp. 64–71.

Introduction

The aim of the paper is to present in general and synthetically the place and role of religion and religious beliefs in the philosophy of the Lvov-Warsaw School. The article has two parts. In the first part, I will present in brief the activity and main achievements of Kazimierz Twardowski and his disciples from the Lvov-Warsaw School. In particular, I will take into account his teachings on religion and

worldview. In the second part, I will consider the questions whether and to what extent Twardowski's views are relevant and applicable to the current debate about religious diversity.

Kazimierz Twardowski and the Lvov-Warsaw School

Kazimierz Twardowski was the founder of the Lvov-Warsaw School. He was born in Vienna in 1866 and died in 1938 in Lvov (Lwów). In Vienna, he was a student of Franz Brentano and Robert Zimmermann. Zimmermann supervised his doctoral dissertation *Idee und Perception* and was himself a pupil of Bernard Bolzano, one of the greatest philosophers and logicians of the nineteenth century. In 1895, at the age of 29, Twardowski arrived in Lvov in Galicia (then a province of the Austro-Hungarian Empire) where he became professor of philosophy at the Lvov University. The main goal of Twardowski's activity in Lvov was developing and modernizing Polish philosophy, making it intellectually attractive, so that it might contribute to the European philosophy [Brożek, 2014, 2017]. For over 40 years of his academic activity he gathered around himself a number of very talented young philosophers and logicians. It was a multi-national and multi-cultural group of people; among Twardowski's students, there were Poles, Ukrainians and Jews. Significantly, there was an exceptionally high number of women among his students, because Twardowski strongly promoted the idea of women's free access to higher education at universities. After Poland regained independence in 1918, the philosophical movement initiated by Twardowski in Lvov spread to other universities in Poland, to such places as Warsaw, Vilnius, Poznan and Cracow. This was possible thanks to Twardowski's numerous pupils. In the twenties of the twenty century, Twardowski and his circle started to be called 'Twardowski's School' or Twardowskians (*twardowszczycy*). It was only at the beginning of the fifties that the name "the Lvov-Warsaw School" was coined by the Marxists [Schaff, 1952].

The World War II ended the seminal activity of the School. During the war, many Jewish members of the School were killed in German Nazi camps. Also, some school members left Poland before the war (Tarski) or managed to escape during the war (Jan Łukasiewicz), a few survived the Nazi camps and returned after their liberation (Janina Kotarbińska born Dina Sztajnberg), some were killed in fight against Germans (Fr. Jan Salamucha)¹. Several School members continued their activity in post-war Poland, but Marxists (communists) considered Twardowski's School to be one of the greatest ideological foes and many school members

¹ Jan Salamucha was a Catholic priest; in 1939, he was deported to the Nazi concentration camps, first to Sachsenhausen, then to Dachau. He was freed after the intervention of Henrich Scholz, the German historian of logic. Salamucha was assassinated during the Warsaw Uprising in 1944 by the troops of the Russian National Army of Liberation who were fighting on the German side [Pouivet, 2009, p. 237; Woleński, 2013, p. 6]. Józef Maria Bocheński and Bolesław Sobociński lived outside Poland after the war; Bocheński was active at the university of Fribourg in Switzerland, and Sobociński was Professor of logic at Notre Dame University, USA. Jan Drewnowski was the only member of the Cracow Circle who remained in Poland after the war, but his academic activity was restricted [Woleński, 2013, 12].

were persecuted, deprived of teaching jobs and isolated from students, for instance it happened to Izydora Dąmbska – one of the closest Twardowski's disciple.

In its best, inter-war period, in the years 1920–1939, Twardowski's School counted about one hundred philosophers. Twardowski's main idea was that philosophy should be treated as a science and psychology should be the basis of philosophy and other sciences. This was clearly Brentano's idea, which was totally accepted by Twardowski.

But some of his pupils came to the conclusion that the best tool for making philosophy in a rigorous way can be provided not by psychology but rather by mathematical logic (Jan Łukasiewicz), to which the members of Twardowski's school contributed enormously.

Let us name the most eminent representatives of the Lvov-Warsaw School: Jan Łukasiewicz (1878–1956), Stanisław Leśniewski (1886–1939), Kazimierz Ajdukiewicz (1890–1963), Tadeusz Czeżowski (1889–1981), Tadeusz Kotarbiński (1886–1981), Alfred Tarski (born Teitelbaum 1901–1983), Janina Hossiason-Lindenbaum (1901–1942), Janina Kotarbińska (1901–1997), Fr. Józef M. Bocheński (1902–1995). The most important achievements of the School are:

- 5) Twardowski's distinction between content and object of presentation;
- 6) Jan Łukasiewicz's many valued logic;
- 7) Leśniewski's and Ajdukiewicz's categorical grammar;
- 8) Kotarbiński's reism;
- 9) Ajdukiewicz's radical conventionalism;
- 10) Analytic Thomism of the Cracow Circle²;
- 11) Łukasiewicz's works on the history of logic³;
- 12) Alfred Tarski's semantic theory of truth⁵.

² Analytic Thomism was a view formulated and defended by the Cracow Circle. The Cracow Circle had four prominent members: Jan Salamucha, Józef Maria Bocheński OP, Jan Drewnowski and Bolesław Sobociński. The Circle formed during the Third Polish Philosophical Congress in Cracow in September 1936, but the group had to end their activity rather soon, in 1939, when the Second World War started. The main meta-philosophical ideas of the Cracow Circle were applying modern mathematical logic to the analysis of Thomas Aquinas' philosophy and modernizing the scholastic tradition. The idea of applying the tools provided by mathematical logic to the Thomist doctrine was very original at the time; the Cracow Circle may be regarded as the first school of analytic Thomism and analytic philosophy of religion [cf. Pouivet, 2011, p. 2]. It was a new and bold idea because, in the 1930's, the European philosophy was dominated by three movements which were hostile either to logic or to metaphysics, namely, logical positivism (the Vienna Circle), phenomenology and neo-scholasticism (neo-Thomism). Logical positivism used logic but was against metaphysics and regarded metaphysical propositions as meaningless. Phenomenology was friendly to metaphysics but rather reluctant, or neutral at best, to mathematical logic. Neo-scholasticism, as represented by Jacques Maritain, held the view that traditional logic (Aristotle's syllogistic) is entirely sufficient for doing philosophy [cf. Woleński, 2013, 12]. Therefore, it is not surprising that when the program of the Cracow Circle became known, it was criticized by Polish Catholic intellectuals and clergy. Furthermore, those who strongly opposed the idea of modernizing Thomism with the help of mathematical logic accused members of the Circle of atheism (it is worth remembering that many eminent logicians of the time, such as Bertrand Russell, Stanisław Leśniewski and Tadeusz Kotarbiński, were declared atheists). Kotarbiński's atheism is discussed in [Łukasiewicz, 2016a].

³ Jan Woleński's monograph (1989) offers the classic exposition of the Lvov-Warsaw School and its achievements.

It is also worth mentioning that some School members worked on metaethics and ethics (Tadeusz Czeżowski), aesthetics (Władysław Tatarkiewicz), and the history of ancient philosophy (Izydora Dąmbska).

Twardowski's School was an exceptional phenomenon in the history of science because it originated in a rather hostile, or unfriendly, environment. At the beginning of the twentieth century – before 1918 – Poland was not an independent country, so Twardowski's School, when it started, did not enjoy any official support from the state or its institutions. Nor was it supported by the general intellectual atmosphere of the time; throughout the nineteenth century, Polish philosophy and culture was dominated by the ideas of Hegel, Kant, or naïve positivism and romanticism.

Most of Twardowski's students were Polish and Roman Catholics; however, the School was, as it has been said above, notably multi-national and multi-cultural: Łukasiewicz's father was Ukrainian, Alfred Tarski – one of the most eminent logicians in the history of logic and a student of Łukasiewicz and Leśniewski – was a Jew, Stefan Baley, Stefan Ołęksiuk and Miron Zarycki – other members of the School – were Ukrainians.

The Problem of Religion in the Lvov-Warsaw School

Now, we would like to address the problem of the role of religion, religious dialogue and communication in the Lvov-Warsaw School. As already mentioned, this School was multi-national and multi-religious; however, its program was not concerned with philosophy of religion, nor was it involved in a defense of any religion (with the notable exception of the Cracow Circle).

Was the long-lasting activity and cooperation of many people coming from different nations and rooted in different religious traditions possible because they were engaged in a fruitful and successful interreligious dialogue? Rather not; actually, there was no dialogue on religious matters. The main idea held by the founder of the School, Twardowski, and his pupils Łukasiewicz and Ajdukiewicz was to put religion aside (“into brackets”). The reason for that step was that members of the Lvov-Warsaw School were perfectly aware of many differences between them, and therefore, they *decided not to deal with* any religious (and political) matters at all. Otherwise, as they believed, there could have happened conflicts and disagreements disrupting scientific work. It must be admitted that this pragmatic strategy proved successful. Stanisław Leśniewski, for example, was an anti-Semite, but he cooperated intensively with Alfred Tarski – simply because he valued Tarski's competence in logics and considered it equal to his own and *vice versa* [Feferman, 2004]. Thus, in everyday practice, a religious dialogue within the School was rather avoided.

However, the School did develop a theoretical approach to religious issues. Twardowski himself had two different doctrines about how to cope with religion and religious diversity. The first comes from the early period of his activity and consists in rationalizing of religion. This rationalizing depends on clarification of religious concepts first and arguing for the truth of select religious beliefs. Argumentation for the truth of religious beliefs must be based on purely philosophical and logical tools, it cannot appeal to religious revelation or trust in religious authority. According to this approach, religious diversity is not a big problem because

philosophy is in a position to provide *one* truth about the existence of God, the divine nature, immortality of the human soul, etc. [Twardowski, 1895]. Later, at the beginning of the twentieth century, Twardowski changed his views and came to the conclusion that religious beliefs cannot be proved by logical arguments, and therefore, a philosopher should not hold religious beliefs officially – as a philosopher working at a university. One is allowed to believe, but only as a private person. Religious beliefs should be a private matter, not a public one. Twardowski's view about the necessity of separating religion from philosophy and science dominated the official position of his School regarding religious beliefs.

On the other hand, Twardowski was aware that many existential and moral problems that religion is concerned with are important for humans, and philosophy should not put them aside. Therefore, he insisted on developing a scientific worldview. As argued by him, historical religions (Christianity, Judaism, and Islam) have completed their primary mission in history which consisted in preserving and delivering the best achievements of ancient science and philosophy (Plato and Aristotle) to modernity [Twardowski, 1910]. Twardowski was convinced that a scientific worldview will replace historical religions in the future. There are three pillars of this worldview: logic, ethics, and natural science. All members of Twardowski's School believed in logic. It was a belief that those who are educated and well trained in logic, will not hold unjustified, false or irrational beliefs.

It was Kazimierz Ajdukiewicz who coined the term “logical anti-irrationalism” to cover the essential ideas about religion and the worldview, which were held in the Lvov-Warsaw School [Ajdukiewicz, 1988]. Later on, that label was replaced by “logical rationalism”. Logical rationalism was meant to be a negative, that is, a defensive strategy, not an offensive one. The aim was not to fight religion or other ideological systems but rather to defend the society against irrational, unjustified beliefs. It is ethics, not logics, which is able to provide a positive program for human action and life.

Thus, according to Twardowski and most of his pupils, there is no point in conducting interreligious dialogue because there are too big differences between traditional religions and such a dialogue can lead to new conflicts, disagreements and misunderstandings rather than to any form of consensus. Therefore, philosophy should not be engaged in a defense of any religion. But there are existential and moral problems, such as the meaning of life and value of human actions, and it is philosophy which is obliged to search for answers to such moral and existential questions. Philosophical work will result in developing a scientific worldview based on logic, ethics and natural sciences. That scientific worldview should not be imposed upon anyone by force, but it should be available to whoever is dissatisfied with the worldviews based on traditional religions (Christianity, Judaism, Islam or others.)

A scientific worldview meant by Twardowski and his followers includes four main theses:

- 1) Logic is the best tool to eliminate false beliefs.
- 2) Axiology independent from religion provides universal knowledge about the highest values and principles of moral action.
- 3) Natural sciences tell us that

- (i) the natural world accessible in natural experience is the only reality and there is no other world beyond that world.
- (ii) there is only one way to explain everything that happens in the natural world, namely, by natural science.
- 4) Discovering and searching for universal values such as truth, beauty and goodness makes human life meaningful and worthy of living [Łukasiewicz, 2016].

This worldview is nothing new in the history of Western thought, because it is very similar to the ancient Aristotelian doctrine of good life, contemplation and happiness. I think that Polish logical rationalism and the project of scientific worldview including axiology can be compared with certain contemporary views, such as agatheism or search for a second order religion [Salamon, 2015]. By a second order religion I mean a new global religion based on science, free from conflicts or controversial moral bans or prescriptions.

The question is whether we should promote logical rationalism and the scientific worldview, that is, the second order religion, or strive for making first order religions more rational? Or, perhaps, we should do something else, namely, we ought to suspend our beliefs?

To answer these questions, let us have a closer look at the claims of logical rationalism, as advocated by Twardowski's School.

I think the claim that axiology is a source of moral knowledge which is independent from religion is a mistake similar to the belief that there are theory independent empirical data. Almost all Polish rationalists from Twardowski's School believed in morality which was to a significant extent a Christian morality, simply because almost all were brought up in Christian families and/or Christian milieu.

The claim that logic is the best tool to eliminate false beliefs has limited validity. It applies to logic itself, but outside logic, this tool need not work. Stanislaw Leśniewski, for example, who was one of the greatest logicians – he was a genius in logics, one could say – held irrational anti-Semitic prejudices, very much like the German logician, Gottlob Frege. Thus, the point is that brilliant skills in logic do not prevent one from holding irrational beliefs.

The claim that the natural world is the only reality and that scientific explanations are the only rational explanations possible results from confusing of methodological naturalism and ontological (metaphysical) naturalism. There is a logical gap between methodological and ontological naturalism [Plantinga, 2011].

Also, the claim that human life is meaningful and worthy of living if spent on searching for and discovering universal and objective values, such as truth, beauty and goodness, triggers the following question: how is it possible that there are objective, mind- and culture-independent, *eternal* values? Logical rationalists can say, at best, that there are basic axiological facts, that is, brute facts, whose obtaining has no explanation.

Thus, the point is that logical rationalism might be regarded as not *rational* enough because there are crucial questions left without satisfactory answers. Therefore, we are left with three other solutions to the religious diversity problem. The first is skepticism, the second religious pluralism, and the third one rationalizing of the first order religions.

Religious skepticism claiming that humans should refrain from holding religious beliefs is futile and not rational enough. It is futile because many, or most, people need to believe in something/someone and it is not rational enough because there are certain good reasons to believe in God [Walls, Dougherty, 2018].

Religious pluralism holding that all religions have the same epistemic value and are true is not the contradiction of religious exclusivism, but it is one more case of it [Inwagen, 2005]. As Roger Pouivet said: “Pluralism (inclusivism) also defends the idea that a group has the truth, those who defend pluralism” [Pouivet, 2019, p. 96].

Therefore, one should resort to the remaining option, that is, rationalization of religions of the first order. This rationalization should be conceived of as a task for religious Christians, Jews and Muslims alike. However, it appears that only Christians have ever been seriously interested in that project.

Concluding remarks

To recapitulate, there are three different approaches to the religious diversity suggested by Twardowski and his pupils. The first might be called “pragmatic skepticism” relying on *partial* (external) suspension of religious beliefs. External suspension of religion is compatible with internal believing in religious truths. The second might be named “substitutional program”. Substitution program consisted in the replacement of traditional religions by *one* new secular religion called the scientific worldview or logical rationalism⁴. The third one is Christian religious rationalism which might be called *logical scholasticism* (as in the Cracow Circle) depending on demonstration that Christian Revelation is compatible with logic, science, and our basic moral intuitions⁵. And, there is, apart from these three standpoints, a fourth – contemporary – approach, called *religious scepticism* advocating *total* suspension of religious beliefs. However, this solution was not recommended by Twardowski’s School – and rightly so. As R. Pouivet has argued (2019), this approach is logically incoherent, psychologically improbable and, I would add, socially inadequate, or arrogant. Religious skepticism is socially arrogant because, following that approach, *I* should stop believing in my religion only because of the *mere fact* that there are *other people* who disagree with me, and *they* are expected to stop believing in their religion because of the *mere fact* that *I* disagree with them. Such extreme non-asertiveness cannot be a viable philosophical and religious project.

⁴ The weakness of logical rationalism is that it is not rational *enough*; in practice, it amounts to atheism or agnosticism and, one may say, it is yet another religion on the market *competing with* other traditional views, which will not disappear simply because there is a new “scientific religion”. Thus, the problem of pluralism is not solved but amplified by multiplications of religions.

⁵ This appears to be the best solution but of course it must be stressed that divine Revelation by nature is beyond human capacity of understanding and therefore in case of a conflict between Revelation and logic or science, a believer can be confused. The reason of a possible confusion is that the same and one God is the source of Revelation and the creator of the world of science. The possible philosophical answer could be as follows: humans are not able to understand everything, and hence, conflicts in questions, might be viewed not as contradictions in God’s nature but as limits of human grasp. The problem of “conflicts” between religion and science is beyond the scope of this paper. I tried to address the problem of divine action in the world of science in [Łukasiewicz, 2018].

References

- Ajdukiewicz, K. Der logistische Antiirrationalismus in Polen [Logical anti-irrationalism in Poland]. In Pearce, D., Woleński, J. (eds). *Logischer Rationalismus. Philosophische Schriften der Lemberg-Warschauer Schule*. Frankfurt Am Main: Athenäum, 1988, pp. 38–59.
- Brożek, A., Stadler, F., Woleński, J. (eds.). *The Significance of the Lvov-Warsaw School in the European Culture*. Cham: Springer International Publishing, 2017. 355 p.
- Brożek, A. The Significance of Kazimierz Twardowski in Philosophy and Culture. *Pro-Fil*, 15/1, 2014, pp. 32–46.
- Feferman, S., Feferman, A. *Alfred Tarski. Life and Logic*. Cambridge University Press, NY, 2004. 425 p.
- Inwagen, P. van. Is God an Unnecessary Hypothesis? In *God and the Ethics of Beliefs*, ed. by A. Dole & A. Chignell. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. 296 p.
- Łukasiewicz, D. Epistemic Deism and Probabilistic Theism. *European Journal for Philosophy of Religion*, 2018, vol. 10, no. 1, pp. 129–140.
- Łukasiewicz, D. Kazimierz Ajdukiewicz on the concept of the worldview and the rationality of religious beliefs. *Studies in East European Thought*, 2016b, vol. 68, no. 1, pp. 85–99.
- Łukasiewicz, D. Tadeusz Kotarbiński on God and Religion, in *Philosophy as the Foundation of Knowledge, Action and Ethos*, Janusz Kaczmarek, Ryszard Kleszcz (eds). Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2016a, pp. 113–121.
- Łukasiewicz, D. Jan Salamucha's model of relations between theology, philosophy and scientific knowledge in the context of the Thomist doctrine of causation. *Filo-Sofija*, 2018, 43, pp. 57–66.
- Plantinga, A. *Where the Conflict really lies. Science, Religion and Naturalism*. Oxford: Oxford University Press, 2011. 304 p.
- Pouivet, R. Jan Salamucha's analytical Thomism. In: Lapointe, S., Woleński, J., Marion, M. and Miśkiewicz, W. (eds.). *The Golden Age of Polish Philosophy*. Dordrecht: Springer, 2009, pp. 235–245.
- Pouivet, R. On the Polish roots of the analytic philosophy of religion. *European Journal for Philosophy of Religion*, 2011, vol. 3, no. 1, pp. 1–20.
- 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.
- 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, pp. 197–245.
- Schaff, A. *Poglądy filozoficzne Kazimierza Ajdukiewicza* [Kazimierz Ajdukiewicz's Philosophical Views]. Warszawa: Książka i Wiedza, 1952. 67 p.
- Twardowski, K. *Die Unsterblichkeitsfrage* [The Problem of Immortality. Manuscript Lecture Notes], Spring Semester 1894/5. Vienna University. 1895. 227 p.
- Twardowski, K. *O filozofii średniowiecznej* [On the medieval philosophy], Lwów: Nakład Altenberga. 1910. 104 p.
- Two Dozen (or so) Arguments for God. The Plantinga Project*, eds. J.L. Walls, T. Dougherty, Oxford: Oxford University Press. 2018. 504 p.
- Woleński, J. Józef M. Bocheński and the Cracow Circle. *Studies in East European Thought*, 2013, vol. 65, iss. 1, pp. 5–15.
- Woleński, J. *Logic and Philosophy in the Lvov-Warsaw School*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers. 1989. 364 p.

СОВРЕМЕННЫЕ ДИСКУРСЫ

П.Б. Михайлов

Анри де Любак в богословских дискуссиях о религиозном и религии на Втором Ватиканском Соборе

Петр Борисович Михайлов – кандидат философских наук. Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 127051, г. Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1; e-mail: locuspetri@rambler.ru

В статье исследуется индивидуальный вклад в учение Второго Ватиканского Собора Римско-католической церкви (1962–1965) одного из выдающихся французских богословов XX в. – кардинала Анри де Любака (1896–1991). Очерчивается траектория его жизни, освещается новейшая зарубежная историография, предпринимается сравнение с вкладом других участников, оценивается герменевтический потенциал теологических разработок главного героя и приводится заключительная характеристика его отношения к искусственной оппозиции между историческим христианством и христианством в современном мире. Вопрос о теологическом релятивизме и религиозном плюрализме поднимается в связи с историей, известной как «фурвьерское дело» (энциклика *Humani generis*, 1950), имевшее тяжелые последствия в судьбе де Любака и его единомышленников; показывается связь в постановке под вопрос господствовавшей до середины века системой неосхоластики, закрепленной папской энцикликой *Aeterni Patris* (1879). Поводом для уточнения вопроса о предполагаемых границах сотериологии стала концепция об *имплицитном христианстве* (Э. Схиллебекс), на которую де Любак отвечает, опираясь на переосмысление доктрины о *сверхприродном* Фомы Аквинского. Она же позволяет ему сформулировать христоцентрическое понимание природы религии как таковой и на этом же основании предложить ответ на вопрос о критерии истины, сформулированном как принцип религиозного обращения.

Ключевые слова: Анри де Любак, Второй Ватиканский Собор, теология, догматический релятивизм, религиозный плюрализм, имплицитное христианство, христианская традиция, католическое богословие XX в.

Ссылка для цитирования: Михайлов П.Б. Анри де Любак в богословских дискуссиях о религиозном и религии на Втором Ватиканском Соборе // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2020. Т. 4. № 1. С. 72–89.

Всего лишь несколько лет назад христианский мир отмечал пятидесятилетие Второго Ватиканского Собора (1962–1965) – XXI Вселенского Собора по католическому счислению – события, вне всякого сомнения, планетарного масштаба. В Ватикане в течение четырех лет, с 1962 по 1965 гг., на четыре осенние сессии собирались более трех тысяч католических епископов со всего света, генеральные настоятели монашеских орденов и конгрегаций, представители священства, профессуры и мирян по-прежнему самого многочисленного церковного образования во всем христианском мире. Реформы, предпринятые Собором, до сих пор воплощаются в жизнь, проходя через фильтры церковной рецепции, заметно отражаясь и на окружающем мире, коль скоро всякое знаменательное действие христианской Церкви, в настоящем случае церкви Католической, служит проповедью о Христе¹. Корпус документов Собора, принятый на Соборе в качестве обновленной официальной доктрины Католической церкви, поныне предоставляет пространство для напряженной герменевтической работы. Если у Собора есть богословие, то, несомненно, есть и богословы, его создававшие. Выявление их индивидуального вклада в соборное дело – это отдельная и важная исследовательская задача, до сих пор не утратившая своей актуальности.

Одним из богословов Собора был монах иезуитского ордена Анри де Любак (1896–1991). Впрочем, его значение среди религиозных деятелей прошлого столетия очевидно далеко не для всех. Даже такой выдающийся знаток гуманитарной и церковной ситуации прошлого столетия, как С.С. Аверинцев, в своем обзоре христианского богословия XX в. [Аверинцев, 2006], описывая глубокую трансформацию, осуществленную Католической церковью на Втором Ватиканском Соборе, ни разу не приводит имени А. де Любака, хотя Г.У. фон Бальтазар и К. Ранер упоминаются неоднократно. Между тем, знакомство с новыми источниками и последними исследованиями работы Собора убеждает в выдающейся роли де Любака, сыгранной им на Соборе, лучше каких-либо обзоров и обобщений. Поражает прежде всего его удивительная богословская пронизательность и несокрушимый христоцентризм богословских позиций.

Вехи биографии

А. де Любак вполне сформировался как религиозный мыслитель и выдающийся церковный писатель задолго до Собора. К этому времени у него за плечами около двадцати лет преподавательской деятельности на теологическом факультете Лионского католического университета, где он читал два основных курса – историю религий и христианскую апологетику (основное богословие). В 1938 г. вышла его первая монография – книга «Католичество. Социальные аспекты догмата» [de Lubac, 1938; де Любак, 1992], ставшая важным событием для читающей богословской аудитории. Многими разделяется оценка этого текста как развернутой программы богословских преобразований в духе

¹ О значительном внимании современного общества к Католической церкви сегодня свидетельствует успех сериалов Паоло Соррентино.

теологического обновления, которое, по замыслу автора, должно было охватить несколько направлений – общественное измерение христианской церковности в смысле нового открытия религиозной общиной своего исторического и актуального богатства внешнему миру, теология истории как целостное понимание многомерного и запутанного исторического процесса, наконец, новая библейская и историческая герменевтика, построенная на обновленных принципах патристической библейской экзегезы. Эта книга оказалась программной и для многих непосредственных участников Собора².

В военные годы де Любак оставался в Лионе, вступив в ряды духовного и интеллектуального сопротивления нацизму и став активным участником открытой и подпольной деятельности. Будучи как по возрасту, так и по состоянию здоровья (в годы Первой мировой войны он получил тяжелое ранение) неподлежащим строевой службе, он обратил на борьбу с врагом свое профессиональное оружие христианского ученого и церковного богослова. Лучшим свидетельством этой деятельности служит его книга «Христианское сопротивление антисемитизму: Воспоминания 1940–1944 годов» [de Lubac, 1988]. В годы войны им созданы и опубликованы несколько книг, причем не только специального теологического содержания. Среди них стоит отметить «Драму атеистического гуманизма» (1944) [де Любак, 1997], выдержавшую при жизни автора семь изданий. Здесь де Любак предпринял выявление истоков мировых катастроф XX столетия. С теологических позиций он подверг беспощадному анализу философские построения Л. Фейербаха и К. Маркса, Ф. Ницше и О. Конта и вывел из них основные типы атеистического гуманизма, в которых и заложены те бедствия, что постигли Европу и весь мир в следующем столетии, – гуманизм социальный и политический, экзистенциальный и индивидуалистический. Различные по своим основаниям эти системы едины в своем истоке, который определялся де Любаком как отрицание христианства представителями европейской культуры и отвержение Бога. По своим последствиям эти программы сходны. Все они неизбежно приводят к крушению человеческой личности и распаду общества. Таким образом Любак проследил, как атеистический гуманизм оборачивается антигуманизмом, богоборчество – истреблением человечества.

Книга «Сверхприродное» (1946) [de Lubac, 1946] – главный богословский труд всего XX столетия, по мнению современного теолога Джона Милбанка, а в творчестве самого де Любака – несомненно центральное произведение. Она была написана как развернутая критика неосхоластического принципа формального различения между «чистой природой» (*natura pura*) человека и «сверхданной благодатью» (*suraddita gratia*). Опираясь на методы исторической теологии, де Любак показывает, что эта концепция представляет собой превратное истолкование мысли Фомы Аквинского, предпринятое в период «второй схоластики» и закрепленное как официальное учение Католической церкви в конце XIX в. Подлинное учение Фомы говорит о наличии божественной цели существования в человеческой природе – «природной жажде созерцания сверхприродного»

² Так о ней, в частности, отзывался кардинал Йозеф Ратцингер, будущий папа Бенедикт XVI, – как о «поворотном [духовном] чтении в его собственной богословской траектории», цит. по: [Riches, 124].

[de Lubac, 1946, 431]. Реакция на разработку де Любака официальных богословских кругов была незамедлительной и резкой. Сначала вышло несколько гневных статей официальных богословов Ватикана, приближенных к римской курии. Но настоящий гром разразился над Лионом в 1950 г., когда в августе была опубликована папская энциклика *Humani generis*.

Де Любак вместе со своими единомышленниками (представителями так называемой новой теологии³, среди которых стоит прежде всего упомянуть доминиканцев М.-Д. Шеню и И. Конгара и иезуитов Ж. Даниелу и Г.У. фон Бальтазара) подвергся жесткой критике в этой энциклике за новаторские богословские идеи, оцененные официальной властью как опасные и вредные. За этим постановлением последовала десятилетняя опала, выразившаяся в отстранении от преподавания, внесении книг в индекс запрещенных изданий и в повышенных требованиях церковной цензуры. Гонения оставили тяжелый и неизгладимый след в судьбах представителей новой теологии. До конца жизни де Любака преследовало ощущение изгоя, несмотря на последовавшее еще при жизни признание его главных идей. Однако через несколько лет после реакционной энциклики климат стал постепенно меняться, и связано это было прежде всего с переменой верховной власти в Католической церкви. Вслед за скончавшимся в 1958 г. папой Пием XII на престол взошел уже престарелый папа Иоанн XXIII, от которого никто не ожидал продолжительного понтификата и каких-либо существенных перемен в жизни Церкви. Однако в первые же месяцы своего служения он объявил о намерении провести общецерковный Собор. С этого времени жизнь де Любака и его близкого окружения перевернулась. Опала была снята. Цензурные ограничения отменены. Открылись новые возможности работы на благо Церкви. Более того, в церковной печати де Любак обнаружил свое имя среди тех богословов, которые были включены в подготовительную комиссию. Ей было поручено разработать предварительную структуру соборной программы и выработать основные проекты его доктрины. Фактический статус де Любака на Соборе как церковного богослова без епископского сана не позволял ему быть непосредственным совершителем его деяний, однако влияние на прямых участников, экспертная поддержка и пронизательная богословская критика подготовительных соборных документов находились в зоне его полной компетентности.

Новая историография

Юбилейная веха Второго Ватиканского Собора подняла новую историографическую волну публикаций документов, источников и исследований Собора. К этому времени были напечатаны важные свидетельства ключевых участников Собора из среды французских богословов: двухтомник И. Конгара

³ Так называют неофициальное историко-богословское движение среди католических ученых, зародившееся в 1930-е гг. и развернувшее свою программу и различные проекты сразу после войны. См. подробнее в книге: [Mettepenningen, 2010], а также мою рецензию на нее: Вестник ПСТГУ. Богословие – Философия. I: 4 (32). М., 2010. С. 126–129.

«Мой дневник Собора» [Congar, 2002] и двухтомные «Соборные тетради» Анри де Любака [de Lubac, 2007], которыми восполняются многие недосказанности его большого автобиографического повествования «Воспоминания об обстоятельствах появления моих сочинений» [de Lubac, 2006]. Также были изданы многочисленные дневниковые записи и воспоминания других участников – доминиканского богослова М.-Д. Шеню, генерального секретаря Собора архиеп. Перикла Феличи, секретаря Богословской комиссии бельгийского архиеп. Жерара Филиппа, голландского богослова и консультанта Конгрегации вероучения Себастьяна Тромпа, председателя Секретариата по содействию христианскому единству архиеп. Иоханнеса Виллебрандса и многих других⁴. Обильные результаты принесли общие и специальные исследования, посвященные как истории проведения самого Собора, так и вопросам рецепции его доктрины. Подробное описание истории Собора содержит, в частности, классическая коллективная монография под редакцией Джузеппе Альбериги в пяти томах, первоначально увидевшая свет на итальянском (1995–2001), а затем или одновременно переведенная на основные европейские языки, в том числе на русский [История, 2003–2009]. Общие вопросы рецепции рассматриваются в монументальном исследовании Кристофа Теобальда [Theobald, 2009].

Вопросу о роли де Любака, сыгранной на Соборе, посвящено уже несколько исследований, также появившихся в последние годы: один из четырех томов его главного биографа, Жоржа Шантрена «Собор и послесоборный период» [Chantraine, Lemaire, 2013], обзор последних публикаций предлагает другой его биограф – Мари-Габриэль Лемэр [Lemaire, 2014], глава «Анри де Любак и Второй Ватиканский Собор» в коллективной монографии «Путеводителя по Анри де Любаку», написанной Аароном Ричесом [Riches, 2017], наконец, фундаментальное исследование историка Собора Лоика Фигурё [Figuereux, 2017], работа которого достойна особого внимания.

Исследование Л. Фигурё, в основе которого лежит диссертация по истории, защищенная в Университете Шарля де Голля в Лилле в 2010 г., – это своего рода «корпускулярная» история плотного переплетения идей и событий, прослеженная в мельчайших подробностях атомарного исторического факта, филигранное отображение чрезвычайно сложной и запутанной истории эпохального значения. Нужно сказать, что автору принадлежит особая честь издания соборного дневника А. де Любака – «Тетрадей Собора» [de Lubac, 2007]. Способ организации и подачи материала в книге Л. Фигурё можно охарактеризовать как *нарративное исследование* в противоположность *аналитическому* или *классифицирующему* подходам. По своему содержанию книга разворачивается в виде обильного цитирования самого разнообразного материала. Автор буквально обрушивает на читателя поток документов, что, с одной стороны, возлагает на последнего непосильное бремя их интерпретации и классификации, но с другой – предоставляет исключительно ценную возможность глубокого погружения в самую гущу событий полувековой давности, представленных порой почти с кинематографической визуальностью. Авторская заслуга здесь заключена в выверенном отборе различных исторических свидетельств,

⁴ Подробнее см.: [Figuereux, 2017, 403].

из которых складывается по-настоящему объемная картина, хотя кому-то, возможно, покажется недостаточно интерпретативного элемента, поскольку исследователь сознательно уклоняется от генерализирующих обобщений. Должно признать, что сам представленный в книге нарратив настолько выразителен и рельефен, что позволяет читателю с достаточной ясностью зафиксировать несущие структуры этого исторического сюжета и роли, сыгранной в соборной драме одним из выдающихся христианских мыслителей прошедшего столетия. Вполне закономерно, что структура и содержание книги строго соответствуют хронологическому порядку проведения Собора, начиная с подготовительного этапа. В целом она распадается на две приблизительно равные части – работа подготовительной комиссии, в которую де Любак был назначен консультантом, и основная работа Собора, в которой он выполнял совещательные функции с официальным статусом эксперта (*peritus*).

Источниковая база исследования весьма широка. В нее входят как широко известные источники, так и многочисленные архивные документы. К первой категории относятся двухтомные дневники де Любака – «Тетради Собора», подготовленные к изданию и снабженные комментариями автором монографии [de Lubac, 2007]. Де Любак начал их вести с 25 июля 1960 г., в тот день, когда он получил письмо от кардинала Тардини, сообщавшего о назначении его консультантом в подготовительной богословской комиссии, а последнюю запись сделал 8 декабря 1965 г. – в день закрытия Собора. Многие подробности этого важнейшего события в жизни де Любака раскрыты в его мемуарах – «Воспоминаниях об обстоятельствах появления моих сочинений» [de Lubac, 2006]. Дополнительные источники, которые использует Л. Фигурё, обладают особенной ценностью. Это многочисленные неизданные материалы, хранящиеся в частных и коллегиальных архивах, включая закрытые хранилища, в частности «Закрытый архив Ватикана», к которым историк имел доступ. Все эти ресурсы в совокупности дали Л. Фигурё возможность восстановления хода Собора на всех его этапах в мельчайших подробностях и отражения действительной роли, сыгранной на нем А. де Любаком.

Работа Собора

Структура грандиозной соборной работы состояла из специальных комиссий, в их числе первое место безраздельно занимала Богословская комиссия, в которую был включен и А. де Любак. Во главе каждой комиссии стоял кардинал, в основном составе были епископы и у каждой были свои богословы-эксперты. Корпус экспертов 1962 г. содержал 224 имени. Эксперты (лат. *periti*) не обладали правом голоса на Соборе, но именно они формировали основу соборных документов и несли на себе основное бремя детальнейшего обсуждения и разработки проектов-схем, принятых затем в качестве общецерковных постановлений Собора. Эксперты и были теми самыми богословами Собора. Как пишет один историк Собора, «...богословы сыграли... огромную роль. Временами их влияние становилось таким значительным, что многие

епископы яростно противились ему... фактическими “поварами собора” были богословы»⁵. И. Конгар признавал историческую правоту этого утверждения в отношении себя и своих коллег, записав в своем дневнике итоги Собора: «Собор принес свои плоды в большей мере благодаря вкладу богословов в его работу» [Congar, 1965, 465].

И действительно, среди экспертов, привлеченных к работе Собора и утверждавшихся лично папой, оказались и наиболее значительные и заметные католические богословы XX в., сформировавшиеся к этому времени, в том числе представители той самой «новой теологии» – доминиканцы и иезуиты: И. Конгар, А. де Любак, Ж. Даниелу, К. Ранер⁶ и другие. В большинстве своем они принадлежали к новому поколению католического богословия, сформировавшемуся в 30-е гг. Папа Иоанн XXIII (Ронкалли) открыто и явно поддерживал их богословские программы, ставшие ему известными и близкими еще в бытность его папским нунцием во Франции, куда он был назначен в 1944 г. Впрочем, эти богословы не имели большинства в экспертном корпусе, состав которого в целом был весьма консервативен и централизован⁷. Однако их выдающийся богословский авторитет часто заставлял молчать их более многочисленных противников⁸, а явная близость их богословских идей с поставленными перед Собором задачами давала им шанс сыграть выдающуюся и даже решающую роль в его постановлениях. В результате, именно они и оказались тем идейным рычагом в грандиозном повороте Католической церкви, который, в конечном счете, удалось осуществить, несмотря на глубочайший кризис католичества, им вызванный, продолжавшийся не одно десятилетие, возможно, не завершившийся и до сих пор.

Программа Собора была объявлена папой Иоанном XXIII за несколько лет до его начала, в 1959 г., и была развернута в ряде выступлений. Ключевым стало трудно переводимое итальянское слово, сразу вошедшее во многие европейские языки, «аджорнаменто» (*aggiornamento*), в которое вкладывался смысл церковного обновления, нового открытия христианства для мира и обращенности Церкви к современности. Под аджорнаменто должно понимать не пересмотр исторического христианства, а возвращение современного христианства к его изначальной природе. Как отмечает историк Собора Этьен Фуйю, слово «аджорнаменто» в действительности представляло собой «эвфемистическую замену запрещенного слова»⁹ «реформа». Примечательна смысловая траектория, описанная этим словом между двумя понтификатами обоих пап, возглавлявших Церковь во время проведения Собора, – Иоанна XXIII и Павла VI. Папа

⁵ Цит. по: [Витштадт, 2003, 530].

⁶ Карл Ранер, как о нем отзывается исследователь, «...самый влиятельный богослов Собора» – см.: [Витштадт, 2003, 536]. Впрочем, представителем *новой теологии* он не являлся, несмотря на идейную и личную близость с его лидерами.

⁷ Подробнее о составе и работе экспертного корпуса см. там же: [Витштадт, 2003, 531–546]. Здесь, в частности, приводятся сведения состава по национальному признаку: из Италии – 85 представителей, из которых 44 – члены римской курии; из Франции и Испании – 19 представителей, из США – 16 представителей, из Германии – 15 представителей и т. д. (с. 532).

⁸ См.: [Комончак, 2003, 271, примеч. 247].

⁹ [Фуйю, 2003, 85].

Иоанн XXIII, открывший Собор, но не доживший до его завершения, под аджорнаменто понимал преимущественно: «развитие католической веры, обновление (*aggiornamento*) христианской жизни, приспособление церковной дисциплины к нуждам и обычаям нашего времени»¹⁰. Папа Павел VI, сменивший своего предшественника в июне 1963 г. и доведший Собор до завершения, истолковывал это понятие в выдержанных консервативных тонах: «Когда он (Иоанн XXIII. – П.М.) использовал это программное слово, он, конечно, не придавал ему того смысла, который теперь некоторые склонны ему придавать, – смысла, который позволит *релятивизировать*... всё, имеющее отношение к Церкви: догматику, каноны, структуры, традиции... С этих пор *aggiornamento* будет означать для нас просвещенный взгляд на дух Собора и верное следование в русле перспектив, намеченных им столь счастливым и священным образом»¹¹. Итак, аджорнаменто, как обозначение соборной программы, заключало в себе как церковное новаторство, так и строгое консервативное по своей сути следование древней традиции. Новаторство сказалось прежде всего в новом открытии Церкви миру, консерватизм – в обращении к первоисточкам христианства.

Интерпретации и оценки

За прошедшие пятьдесят лет после окончания Собора недостатка в самых разных оценках его исторического значения не существует – от резко отрицательных до безоговорочно положительных. Предельные прочтения предпринятой реформы могут быть обозначены двумя диаметрально разнесенными фигурами, из которых каждая по-своему выразительна – это архиепископ-раскольник Марсель Лефевр¹² и швейцарский теолог-вольнодумец Ганс Кюнг¹³. Оба были активными участниками Собора, но уже после его проведения первый оказался отлучен от Католической церкви, а второму было запрещено вести преподавательскую деятельность от ее лица. Тем самым ни тот, ни другой не могут претендовать на роль выразителя сущностной идеи Собора, ни его «духа», ни «буквы». Они оказались выразителями тех крайних тенденций, которым не последовала Католическая церковь: с одной стороны, крайне закрытого консерватизма в духе самой резкой охранительной реакции неосхоластики, с другой – беспредельного религиозного плюрализма и ничем не ограниченно догматического релятивизма.

Основной тезис Л. Фигурё заключается в утверждении, что именно Анри де Любак был одной «из центральных фигур¹⁴ новой теологии» [Figoureux, 2017, 192] той масштабной реформы Католической церкви, которую осуществил

¹⁰ Энциклика “*Ad Petri Cathedram*” (29 июня 1959).

¹¹ Цит. по: [Теобальд, 2009, 463].

¹² На русском языке выходила его книга: [Лефевр, 2007]. См. также: [Шохин, 2011].

¹³ См.: [Шохин, 2004].

¹⁴ Французское выражение «*figures de proue*», к которому прибегает автор, буквально означает роstralную фигуру на носу корабля со всем богатством приходящих в этот образ довольно традиционных смыслов, присущих языку одной из исторических морских держав. Этим же образом выражается характерный центризм богословской и церковной позиции де Любака.

Ватиканский Собор. При этом другие исследователи, в частности Аарон Ричес, отмечают удивительную «загадку де Любака» [Riches, 2017, 127]. Дневники де Любака показывают, что он часто не только фактически оставался в стороне от основной соборной работы, но порой оказывался вынужденно удален и физически. Последнее обстоятельство объяснялось последствиями тяжелой травмы, полученной им еще в Первую мировую войну. В годы проведения Собора он перенес несколько медицинских операций, сопровождавшихся продолжительным реабилитационным периодом. В бестселлере американского журналиста и католического священника Ральфа Уилтгена «Рейн впадает в Тибр» (1966) [Wiltgen, 1985], освещавшего историю Второго Ватиканского Собора для широкой публики, Анри де Любак не упомянут ни разу, тогда как все более или менее значительные его сподвижники упоминаются неоднократно. Он не показывался на первых ролях, не выступал основным редактором главных постановлений Собора. Де Любак так и остался «теневого» фигурой на Соборе, однако опосредованное воздействие его идей, которые можно сложить в стройную программу, было определяющим для всего хода дела. Он сторонился присоединения к какой-либо партии на Соборе, поскольку отстаивал не частную позицию, а общую традицию. Ему равно чужды и даже враждебны были как *интегрис* (от лат. integer, -gra, -gritum – цельность, неповрежденность), крайние консерваторы и охранители незыблемых основ римской власти, так и *прогрессисты*, разрушавшие церковную традицию в угоду требованиям современности. «Прямое участие де Любака в Соборе через его работу в комиссиях оказалось весьма незначительным и несопоставимым с его общепризнанным статусом великого богослова и выдающимся символическим значением» [Figoureux, 2017, 392], а его непосредственный вклад в постановления Собора значительно уступал таковому его более молодых и активных единомышленников, как, например, Ива Конгара¹⁵, Карла Ранера¹⁶ или Жана Даниелу, посвященного в кардиналы вскоре после Собора (1969) в признание исключительных заслуг в ходе его проведения. Однако в роли де Любака, сыгранной им на Соборе, Л. Фигурё видит «символическое значение: само его присутствие на Соборе было знаком обновления, указывающим на завершение послевоенных начинаний, предпринятых в Католической церкви, и признание нового широко распространившегося движения желанного [церковного] обновления» [Ibid., 391–392].

Вклад в соборные документы

Исследователи отмечали несистематический характер экклезиологической мысли де Любака (см., например: [Wagner, 2001, 166]), именно в этом отношении высоко оценивая значение его вклада. Его собственные предпочтения хорошо видны на примере одной записи, сделанной за полгода до завершения

¹⁵ В своем «Дневнике Собора» Конгар приводит внушительный список соборных постановлений, в составлении которых он принял участие [Congar, 2002, 511].

¹⁶ «...самый влиятельный богослов Собора», как о нем отзывался один из исследователей [Витштадт, 2003, 536].

работы Собора в «Соборных тетрадах»: «Если мы сейчас все больше и большее говорим о системе христианской мысли (*conceptio christiana*), то это есть прямое следствие того, что мы все меньше говорим о христианской вере (*fides christiana*)»¹⁷. В его понимании Церковь это прежде всего тайна и «таинство Иисуса Христа на земле, подобно тому, как для нас Сам Христос, в своем человечестве, есть таинство Бога» [де Любак, 1994, 162]. Ее природу он характеризует как «единственное подлинно “открытое” общество», объединяющее все человечество в Троице, ибо она есть «таинство единства» [Там же, 189–191].

Как отмечают исследователи [Neufeld, 1988, 95–124], отследить роль де Любака в составлении официальных документов Собора и, в частности, ключевых текстов, посвященных экклезиологии (к которым следует отнести по крайней мере два документа – догматическую конституцию о Церкви «Свет народам» (*Lumen gentium*) и пастырскую конституцию о Церкви «Радость и надежда» (*Gaudium et spes*)), сложно. Однако с тем, что его влияние – прямое или косвенное – было значительным, разногласий не существует. Многие сходятся во мнении, что де Любак был «вдохновителем Собора»¹⁸. И, тем не менее, его вклад не ограничивается только духом постановлений; в некоторых случаях его влияние простирается и на их букву. Так, знаменитый 22-й параграф конституции «Радость и надежда» о Христе – Новом Человеке содержит слова: «Христос, последний Адам, в Откровении тайны Отца и Его любви полностью являет человека самому человеку и открывает ему его высочайшее призвание»¹⁹. Эти слова являются парафразой слов из его книги «Католичество» (1938): «Открывая Отца и открываясь благодаря Ему, Христос довершает откровение человеку о нем самом» [де Любак, 1992, 269]. Именно эта центральная идея настоящего документа вызывала в схоластических кругах консервативную реакцию за мнимый антропоцентризм. Хотя де Любак не работал непосредственно над предварительными схемами документа, известного как догматическая конституция о Божественном Откровении «Слово Божие» (*Dei Verbum*), он несомненно повлиял своим богословием на преодоление схоластической дихотомии двойного источника Откровения (*duplex fons*)²⁰. Наконец, тот соборный документ, который сам де Любак оценивал как центральный во всей архитектонике Собора, а именно догматическая конституция о Церкви «Свет народам» (*Lumen gentium*), в первом же параграфе содержит соборное выражение одной из постоянных идей, вокруг которой вращалась его мысль, а именно представление о том, что Церковь есть, главным образом, таинство Христа. На этом основании де Любак и выстраивал свою христоцентричную экклезиологию.

¹⁷ [de Lubac, 2007, t. 2, 374].

¹⁸ См., в частности: [Lemaire, 2014, 165].

¹⁹ *Gaudium et spes*, 22 [Документы, 1998, 393].

²⁰ Ср.: «Священное Предание и Священное Писание составляют единый священный залог Слова Божия, вверенный Церкви» – *Dei Verbum*, 10 [Документы, 1998, 243].

Догматический релятивизм

Один из активных участников Собора, теолог-эксперт Йозеф Ратцингер, а после своего избрания на римский престол, папа Бенедикт XVI, обратился к римской курии в декабре 2005 г. с известным обращением, подводя итог историческому делу Собора через сорок лет после его завершения. В своем адресе он различал два подхода – «герменевтику разрыва и распада церковного преемства» (a hermeneutic of discontinuity and rupture), с одной стороны, и «герменевтику реформы и обновления в преемстве единого [историко-мистического] субъекта Церкви» (hermeneutic of reform, of renewal in the continuity of the one subject-Church) – с другой [Benedict XVI, 2012, 9]. Первый случай, очевидно, ложный, второй – истинный. Две положительные составляющие истинной герменевтики – реформа и обновленная традиция – становились в ходе Собора объектом развернутых наступлений с двух противоположных фронтов – консервативного крыла «римской партии» Собора, так называемых интегрисов, особенно влиятельных в начале работы, и либерального крыла так называемых прогрессистов, возобладавших на следующем этапе. Анри де Любак организовал богословскую оборону на этих двух фронтах. Предметом спора стали две богословские проблемы: вопрос о догматическом релятивизме и проблема имплицитного христианства.

В полную силу вопрос о догматическом релятивизме был поставлен во круг «фурвьерского дела»²¹, как назвал упомянутый богословский кризис 1950 г. один из его главных историков, Этьен Фуйу. Именно тогда папской энцикликой *Humani generis* было осуждено движение, получившее название «новой теологии», во главе которой угадывалась заметная, но неофициальная фигура «главы школы Фурвьер» – Анри де Любак. Суть проблемы обозначил известный богослов Шарль Журне из швейцарского Фрибура. В одном письме в Жаку Маритену от 27.12.1945 он выразил беспокойство в связи с провозглашенным лионцами возвращением к отцам Церкви²², как носителям теологии более символического, чем рационального характера. По убеждению Журне, такой подход ставит под вопрос ценность томизма и схоластического богословия, провозглашенную энцикликой *Aeterni Patris* (1879) в качестве абсолютной и непреходящей нормы для всякого католического богословия. Вслед за своим другом и собратом по ордену П. Тейяром де Шарденом де Любак называл подобный эксклюзивизм Журне «фиксизмом» [Figoureux, 2017, 123].

Сам же де Любак стоит на той позиции, что истина христианского Откровения обладает непреходящим значением и вечная задача христианского

²¹ Фурвьер – так называется древний холм в исторической части Лиона, на котором располагалась богословская школа иезуитского ордена, получившая название по этому топониму. Де Любак лишь прожил здесь в орденских помещениях, преподавать «своим» по причине изначальной «неблагонадежности» ему было воспрещено. Именно поэтому он преподавал в Лионском католическом университете, а диссертацию по тем же самым причинам вообще никогда не писал.

²² Помимо прочего имелась в виду инициированная лионскими иезуитами книжная серия по изданию патристики «Христианские источники» (*Sources chrétiennes*), теперь всемирно известная и недавно выпустившая свой 600-й том. Она специализируется на издании оригинальных текстов древних христианских авторов, греческих, латинских и восточных, с современными переводами и богато документированными сопроводительными материалами.

разума заключается в ее постоянном постижении, в непрестанной проверке тех концепций, которыми она выражена, хотя это несколько не означает, что принятые формулировки догмата ставятся под сомнение. «Разнообразие теологических систем, – делает вывод Л. Фигурё, – позволяет ближе подойти к истине христианства» [Figoureux, 2017, 88]²³. При этом богословское развитие не всегда сопровождается прогрессивным характером, поэтому современный теолог волен черпать из всего исторического богатства христианского наследия, не ограничивая себя какой-либо одной избранной эпохой. Именно это и инкриминировалось де Любаку в качестве догматического и теологического релятивизма. Но именно в этом он сам видит парадокс и вечную новизну христианства, залог его внутреннего единства на протяжении всей его истории. Вот одна из его парадоксальных формул, приоткрывающая богословский метод *ресурсмента*²⁴: «необходимо восходить к самому далекому прошлому, тогда оно окажется самым близким настоящим» [de Lubac, 1946, 11]. И действительно, можно утверждать с полным основанием, что документы Собора показывают торжество теологии ресурсмента. Его постановления разного статуса содержат не только широкое цитирование библейских и патристических источников, но выражают самую сущность христианского богословия – христоцентризм.

Сотериологический инклюзивизм

Реформаторский энтузиазм Собора, которым были движимы многие его участники, получил неожиданное развитие в виде популярной концепции «имплицитного христианства», выразителем которой стал бельгийский богослов Эдвард Схиллебекс, деятельный сторонник идей «новой теологии», бывший на Соборе экспертом и консультантом голландского епископата как профессор теологии университета г. Неймеген. В одной нашумевшей статье «Церковь и мир» (1964) он предпринял попытку снятия границ между Церковью и миром за счет сведения эсхатологического и евангельского горизонта к естественным пределам человеческого существования, ограничив их проявления открытой, эксплицитной, и скрытой, имплицитной, формами. В этой статье Схиллебекс писал: «Сей мир по определению представляет собою *имплицитное христианство*... тогда как Церковь... со своим исповеданием веры, культом и таинствами является его выражением» – эксплицитным христианством. Диалог между этими двумя мирами представляет собой «два подлинно христианских комплиментарных выражения одной и той же *теологальной* жизни, сокрытой в Таинстве Христа», цит. по: [Figoureux, 2017, 312]). Августинский Град Божий в этой

²³ Ж. Даниелу посвятил раскрытию этого вопроса несколько статей, в частности [Daniélou, 1955]. Об этом подробнее [Михайлов, 2009, 29].

²⁴ Я склоняюсь именно к такому переводу определителя метода богословия де Любака и его единомышленников, который они охотно называли словосочетанием *théologie de ressourcement* («теология ресурсмента»), иными словами, теология «черпания» из главных источников христианской традиции – библейских, патристических, литургических, канонических и др. В конечном счете, во избежание какого-либо обособления и сведения общего к частному, единственным и единым источником де Любак называет воплощенное Слово Божие, средоточие Божественного Откровения.

концепции низводится на землю, а небесное призвание человека остается без осуществления. Концепция имплицитного христианства рискует обернуться развенчанием Церкви, столь привлекательным и желанным в глазах секулярного мира. Она сразу получила широкую мировую известность и стала распространяться чрезвычайно быстро как среди верующих и клириков, так и среди неверующих и атеистов.

А. де Любак едва ли не единственный увидел таящуюся здесь опасность растворения христианства в современности. В своем дневнике Собора де Любак описал свою встречу с одним парижским священником, сообщившим о распространении этих идей среди католического клира, а именно представлений о том, что «мир был всегда христианским, христианское Откровение есть лишь простой переход из имплицитной стадии в эксплицитную и проч. Я ему ответил, что являюсь стопроцентным противником этого мнения, что объективно это есть не что иное, как *измена Евангелию*» (цит. по: [Figoureux, 2017, 312]). Де Любак видел за этим намеренное устранение Церкви и дела Христа перед лицом самодостаточного мира. Публичным выражением позиции де Любака стал его демонстративный выход из состава редколлегии журнала *Concilium*, куда Схиллебекс входил одним из основателей. Следует сказать, что последний сумел остаться в рамках католической ортодоксии, однако его апологетическая концепция «имплицитного христианства» развернулась в экклезиологическую концепцию «священнодействия мира» (*sacramentum mundi*), в которой де Любак видел смешение истории человечества и истории искупления, а также отрицание потребности мира в спасении и посредствующей роли Церкви в этом, несущей миру свет Христов.

Анри де Любак хорошо известен своим богословием *сверхприродного*, важнейшей чертой которого является утверждение божественного призвания человека. Ее принципиальное отличие от концепции имплицитного христианства состоит в том, что в последнем случае это призвание снимается как необязательное, а естественное состояние человека признается достаточным для осуществления религиозного идеала. Роль же христианской традиции и церковной принадлежности сводится здесь к ни к чему не обязывающему дополнению. Открытие Церкви и христианства миру, выдвинутое как главная задача Собора, виделось де Любаку непременно в свете приобщения к традиции, а не в разрыве с ней. Его установочная позиция определяется как герменевтика реформы и обновленной традиции. Поэтому он решительно противостоял тем толкователям «духа Собора, но не его буквы», которые намеревались начать новое летоисчисление с момента окончания Собора, отказавшись от исторического наследия христианства под тем предлогом, что оно устарело и не отвечает запросам современности.

Религиозное многообразие и единая религия

В связи с концепцией *сверхприродного* де Любак подробно рассматривал и другую проблему – вопрос о нехристианских религиях. Его ответ можно было бы определить как «инклюзивный христиано-центризм», при котором за христианством удерживаются исключительные прерогативы на религиозную

истину, а состоятельность других религий измеряется большей или меньшей степенью приближения к нему²⁵. В своей религиологии де Любак исходит из идеи единой религии как факта человеческого существования, а не множества религий как факта научного изучения. Его внимание приковано не к феноменам религиозного, а к самой сущности религии. Ему чужд какой-либо редукционизм, сведение религии к какому-то началу – концептуальному, экономическому или историческому. Религию он рассматривает всерьез как сущностный атрибут человека. Дифференциацию религиозного многообразия он видит в ценностной иерархической перспективе, на вершине которой находится религия Богочеловека. Критерием принадлежности к истинной религии служит непреложный факт религиозного обращения. Залог религии в человеческой природе де Любак опознает в универсалистском масштабе, следуя древним христианским богословам. Он вдохновляется, в частности, Иринеем Лионским, писавшим: «Христос пришел не ради тех только, которые во времена Тиверия кесаря уверовали в Него, и Отец оказал Свое промышление не ради ныне только живущих людей, но для всех вообще людей, которые от начала в своем поколении по силе боялись и любили Бога, праведно и благочестиво вели себя в отношении к ближним и желали видеть Христа и слышать Его голос» (*Irenaeus. Adversus haereses* IV. 22, 2). Для него также важно мнение Августина, который писал о том, что различия в религиозных практиках людей, принадлежащих к разным традициям, второстепенны, если объект почитания священен (ср. *Augustinus. Epistulae* 102, 10). Следование голосу совести, истине, «зову сверхприродного» освобождает де Любака от какой-либо неразборчивости при сравнении различных религий и выяснений взаимоотношений между ними. Их истинность измеряется степенью приближения к единой истине, заложенной в человеческом роде, однако первый шаг к ней полностью зависит от человека. Глубина понимания проблемы уместается в одну формулировку, содержащую как универсалистское видение религии, так и критерий различения религий: «Мы все – члены одной человеческой семьи, совместно стремящиеся соединиться с Богом телом и душой» [Любак, 1992, 285].

В ходе проведения Собора де Любак не имел отношения к тем его документам, в которых рассматривался вопрос о нехристианских религиях, в частности к декларации об отношении Церкви к нехристианским религиям (*Nostra aetate*), однако его осведомленность в теме была значительной. Дело в том, что в самом начале своей педагогической карьеры, с 1930 г., де Любак занимался историей религий и буддизмом, в частности. Вынужденное отстранение от преподавания после энциклики 1950 г. дало ему возможность подвести итог своим изысканиям в этой области. В результате вскоре появилось три книги по индуистской религиозности, написанные в жанре историко-апологетической критики: «Аспекты буддизма» (1951), «Встреча буддизма и Запада» (1952) и «Амида» (1955). Как признание его разнообразных заслуг в вопросе о религиозном разнообразии можно расценивать назначение де Любака папой Павлом VI консультантом сначала Секретариата по нехристианам (1964–1974), затем Секретариата по неверующим (1965–1974), а позже членом Международной богословской комиссии (1969–1974).

²⁵ Подробнее об этом см.: [Grumett, 2017].

Через несколько лет после завершения работы Собора, вскоре после студенческой революции 1968 г., де Любак, Ж. Даниелу и Луи Буйе встречались с новым епископом Парижа Франсуа Марти, одним из активных сторонников соборного прогрессизма. Три богослова выразили свою обеспокоенность положением христианства во Франции, в особенности такой неожиданной имплементацией соборного учения, при которой церковная традиция воспринималась как некая *tabula rasa* и под этим предлогом должна быть переписана. Еп. Марти выразил свое недоумение: «После Собора мы думали, что наступило время прогрессизма. Теперь вы мне говорите, что прогрессизм не работает. Давайте же, наконец, вернемся к интегризму!», на что де Любак ответил: «Ваше Высокопреосвященство! Речь идет не о прогрессизме или интегризме, но об истине, а истина – это великое слово, наполненное глубоким богословским смыслом!» [Chantraine, Lemaire, 2013, 438–439]. Истина для Анри де Любака заключалась в обновлении живой традиции, которой направлялась его критика сотериологического инклюзивизма, открытая религиология и христоцентрическая антропология.

Список литературы

- Аверинцев, 2006 – *Аверинцев С.С.* Христианство в XX веке // *Аверинцев С.С.* Собр. соч. София-Логос. Словарь. Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2006. С. 640–698.
- Витштадт, 2003 – *Витштадт К.* Накануне II Ватиканского Собора (1 июля – 10 октября 1962 г.) // *История II Ватиканского собора. Т. I: Навстречу новой эре в истории католичества. Провозглашение и подготовка Собора, январь 1959 – сентябрь 1962.* М.: ББИ, 2003. С. 480–589.
- де Любак, 1992 – *Любак А. де.* Католичество. Социальные аспекты догмата. М.: Милан, 1992. 397 с.
- де Любак, 1994 – *де Любак А. де.* Мысли о церкви. Милан; М., 1994. 303 с.
- де Любак, 1997 – *Любак А. де.* Драма атеистического гуманизма. Милан; М., 1997. 302 с.
- Документы, 1998 – *Документы II Ватиканского Собора.* М.: Паолине, 1998. 589 с.
- История, 2003–2009 – *История II Ватиканского Собора. Т. I–V.* М.: ББИ, 2003–2009.
- Комончак, 2003 – *Комончак Ю. А.* Борьба вокруг подготовки II Ватиканского Собора (1960–1962) // *История II Ватиканского собора. Т. I: Навстречу новой эре в истории католичества. Провозглашение и подготовка Собора, январь 1959 – сентябрь 1962.* М.: ББИ, 2003. С. 198–422.
- Лефевр, 2007 – *Лефевр М.,* архиеп. Они предали Его. От либерализма к отступничеству. СПб.: Владимир Даль, 2007. 349 с.
- Михайлов, 2009 – *Михайлов П.Б.* Жан Даниелу (1905–1974): кардинал, ученый, богослов // *Вестник ПСТГУ. Богословие – Философия. I: 3 (27).* М., 2009. С. 13–31.
- Теобальд, 2009 – *Теобальд К.* Церковь, водимая Словом Божьим // *История II Ватиканского собора. Т. V: Собор – поворотный момент в истории Церкви.* М.: ББИ, 2009. С. 357–464.
- Фуйю, 2003 – *Фуйю Э.* Стадия предварительной подготовки. Медленное преодоление инерции (январь 1959 – октябрь 1962) // *История II Ватиканского собора. Т. I: Навстречу новой эре в истории католичества. Провозглашение и подготовка Собора, январь 1959 – сентябрь 1962.* М.: ББИ, 2003. С. 64–197.
- Шохин, 2004 – *Шохин В.К.* Ганс Кюнг и предлагаемый им проект глобального этоса // *Вопросы философии (2004).* № 10. С. 65–73.
- Шохин, 2011 – *Шохин В.К.* «Они предали Его»: Архиепископ Марсель Лефевр о Втором Ватиканском Соборе // *Философия религии: Альманах. 2010–2011.* М.: Восточная литература, 2011. С. 501–514.

- Benedict XVI, 2012 – *Benedict XVI. What Has Been the Result of the Council?* // Vatican II: The Essential Texts / Ed. by N. Tanner. NY: Image, 2012. P. 3–14.
- Chantraine, Lemaire, 2013 – *Chantraine G., Lemaire M.-G. Henri de Lubac, t. IV. Concile et après-Concile (1960–1991)*. Paris: Cerf, 2013. 822 p.
- Congar, 1965 – Congar Y. Vatican II: Le Concile au jour le jour: troisième session. T. 3. Paris, 1965. 179 p.
- Congar, 2002 – *Congar Y. Mon journal du Concile*. 2 t. Paris: Cerf, 2002. 595, 632 p.
- Daniélou, 1955 – *Daniélou J. Unité et pluralité en matière de théologie* // Philosophie chrétienne. Paris, 1955. P. 11–21.
- de Lubac, 1938 – *Catholicisme, les aspects sociaux du dogme*. Paris, 1938. 393 p.
- de Lubac, 1946a – *Lubac H. de. Paradoxes*. Paris: Le Livre français, 1946. 123 p.
- de Lubac, 1946b – *Lubac H. de. Surnaturel. Études historiques*. Paris, 1946. 498 p.
- de Lubac, 1968 – *Lubac H. de. Athéisme et sens de l'homme, une double requête de «Gaudium et spes»*. Paris, 1968. 150 p.
- de Lubac, 1988 – *Lubac H. de. Résistance chrétienne à l'antisémitisme: souvenirs 1940–1944*. Paris: Fayard, 1988. 270 p.
- de Lubac, 2006 – *Lubac H. de. Mémoire sur l'occasion de mes écrits*. Paris, 2006. 506 p.
- de Lubac, 2007 – *Lubac H. de. Carnets du Concile*. 2 t. Paris: Cerf, 2007. L-566, 567 p.
- Figoureux, 2017 – *Figoureux L. Henri de Lubac et le Concile Vatican II (1960–1965)*. Turnhout: Brepols, 2017. 426 p.
- Grumett, 2017 – *Grumett D. On Religion* // T & T Clark Companion to Henri de Lubac / Ed. by J. Hillebert. London; NY: Bloomsbury T & T Clark, 2017. P. 247–268.
- Lemaire, 2014 – *Lemaire M.-G. Publications récentes sur Henri de Lubac et le concile Vatican II* // Les théologiens français et le concile Vatican II. Paris, 2014. P. 163–170.
- Mettepenningen, 2010 – *Mettepenningen J. Nouvelle Theologie – New Theology. Inheritor of Modernism, Precursor of Vatican II*. L.: T & T Clark International, 2010. 218 p.
- Neufeld, 1988 – *Neufeld K. Au service du Concile, évêques et théologiens au deuxième concile du Vatican* // Vatican II, bilan et perspectives, vingt-cinq ans après. Montréal; Paris, 1988. T. 1. P. 95–124.
- Riches, 2017 – *Riches A. Henri de Lubac and the Second Vatican Council* // T & T Clark Companion to Henri de Lubac / Ed. by J. Hillebert. London; NY: Bloomsbury T & T Clark, 2017. P. 121–156.
- T & T Clark Companion to Henri de Lubac / Ed. by J. Hillebert. London; NY: Bloomsbury T & T Clark, 2017. 492 p.
- Theobald, 2009 – *Theobald C. La réception du concile Vatican II*. T. I. Accéder à la sources. Paris: Cerf, 2009. 928 p.
- Wagner, 2001 – *Wagner J.-P. Henri de Lubac*. Paris, 2001. 253 p.
- Wiltgen, 1985 – *Wiltgen R.M. The Rhine Flows into the Tiber: A History of Vatican II*. Rockford, IL: Tan Books, 1985. 304 p.

Henri de Lubac in the Theological Discussions about Religious and Religion at the Second Vatican Council

Petr B. Mikhaylov

St. Tikhon's Orthodox University 6/1 Lihov pereulok, Moscow 127051, Russian Federation; e-mail: locuspetri@rambler.ru

The article reflects on an individual contribution into the doctrine of the Second Vatican Council (1962–1965) of a famous French theologian Henri de Lubac (1896–1991). Author draws the lines of his life, proposes an account of contemporary historiography. A comparative study

concerning the other participants shows an originality and potentiality of Lubac's theological hermeneutics. As the result a kind of characteristic of his understanding towards artificial opposition between historical Christianity and Christianity in the contemporary world is shown. A question about theological relativism is related with a system of *neoscholasticism*, dominated from the XIXth c. H. de Lubac shows specificity of theological dynamics through the ages. The concept of *implicit Christianity* of E. Schillebeeckx was opposed by H. de Lubac from the point of view of a new reading of the doctrine of St. Thomas about *supernaturalis*. The same fundament makes possible an answer on the question about the nature of religion and of a criteria of truth, formulated as a principle of essential religious conversion.

Keywords: Henri de Lubac, the Second Vatican Council, theology, theological relativism, religious pluralism, the implicit Christianity, Christian tradition, Catholic theology of the 20th c.

Citation: Mikhaylov P.B. "Henri de Lubac in the Theological Discussions about Religious and Religion at the Second Vatican Council", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2020, Vol. 4, No. 1, pp. 72–89.

References

- Averintsev, S.S. *Christianstvo v XX veke* [Christianity in XX century], in: Averintsev, S.S. *Sobranije sochineniy. Sophia-Logos. Slovar'*. Kiev: DUH I LITERA, 2006. pp. 640–698. (In Russian)
- Benedict XVI. What Has Been the Result of the Council? in: *Vatican II: The Essential Texts*, Ed. by N. Tanner. NY: Image, 2012, pp. 3–14.
- Chantraine G., Lemaire M.-G. *Henri de Lubac*, t. IV. *Concile et après-Concile (1960–1991)*. Paris: Cerf, 2013. 822 p.
- Congar, Y. *Vatican II: Le Concile au jour le jour: troisième session*. T. 3. Paris, 1965. 179 p.
- Congar, Y. *Mon journal du Concile*. Paris: Cerf, 2002. T. II. 632 p.
- Daniélou, J. Unité et pluralité en matière de théologie, in: *Philosophie chrétienne*. Paris, 1955. P. 11–21.
- de Lubac, H. *Catholicisme, les aspects sociaux du dogme*. Paris, 1938. 393 p.
- de Lubac, H. *Paradoxes*. Paris: Le Livre français, 1946. 123 p.
- de Lubac, H. *Surnaturel. Études historiques*. Paris, 1946. 498 p.
- de Lubac, H. *Athéisme et sens de l'homme, une double requête de «Gaudium et spes»*. Paris, 1968. 150 p.
- de Lubac, H. *Résistance chrétienne à l'antisémitisme: souvenirs 1940–1944*. Paris: Fayard, 1988. 270 p.
- de Lubac, H. *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*. Paris, 2006. 506 p.
- de Lubac, H. *Carnets du Concile*. 2 t. Paris: Cerf, 2007. L-566, 567 p.
- de Ljubak, A. *Katolichestvo. Socialnie aspekti dogmata* [The Social Aspects of Dogma]. Moscow, 1992. 397 p. (In Russian)
- de Ljubak, A. *Misli o Zerkvi* [Images of the Church]. Milan; Moscow, 1994. 303 p. (In Russian)
- de Ljubak, A. *Drama ateisticheskogo gumanizma* [The Drama of Atheist Humanism]. Milan; Moscow, 1997. 302 p. (In Russian)
- Dokumenti II Vatikanskogo Sobora* [Documents of the Second Vatican Council]. Moscow, 1998. 589 p. (In Russian)
- Figureux, L. *Henri de Lubac et le Concile Vatican II (1960–1965)*. Turnhout: Brepols, 2017. 426 p.
- Fouiu, E. *Stadia predvaritelnoi podgotovki. Medlennoe preodolenie inertzii* (janvar' 1959 – oktabr' 1962) [Stage of preliminary preparation. Slow overcoming of inertia], in: *Istoria II Vatikan-skogo Sobora* [History of the Second Vatican Council]. T. I. Moscow, 2003, pp. 64–197. (In Russian)

Grumett, D. On Religion in: *T & T Clark Companion to Henri de Lubac*. Ed. by J. Hillebert. London; NY: Bloomsbury T & T Clark, 2017, pp. 247–268.

Istorija II Vatikanskogo Sobora [History of the Second Vatican Council]. T. I–V. Moscow: BBI, 2003–2009. (In Russian)

Komonchak, J.A. Bor'ba vokrug podgotovki II Vatikanskogo Sobora (1960–1962) [The wrangle on preparation of the Second Vatican Council (1960–1962)], in: *Istorija II Vatikanskogo Sobora [History of the Second Vatican Council]*. T. I. Moscow, 2003. P. 64–197. S. 198–422. (In Russian)

Lefevr, M. *Oni predali Ego. Ot liberalizma k otstupnishestvu [They betrayed him. From liberalism to otstupnichestvu]*. Sankt-Peterburg: Vladimir Dal', 2007. 349 p. (In Russian)

Lemaire, M.-G. Publications récentes sur Henri de Lubac et le concile Vatican II in: *Les théologiens français et le concile Vatican II*. Paris, 2014, pp. 163–170.

Mettepenningen, J. *Nouvelle Theologie – New Theology. Inheritor of Modernism, Precursor of Vatican II*. L.: T & T Clark International, 2010. 218 p.

Mikhaylov, P.B. Jean Danielou (1905–1974): cardinal, uchenij, bogoslov, in: *Vestnik PSTGU. Bogoslovije – Filosofija*, I: 3 (27), 2009, pp. 13–31. (In Russian)

Neufeld, K. Au service du Concile, évêques et théologiens au deuxième concile du Vatican in: *Vatican II, bilan et perspectives, vingt-cinq ans après*. Montréal-Paris, 1988. T. 1, pp. 95–124.

Riches, A. Henri de Lubac and the Second Vatican Council in: *T & T Clark Companion to Henri de Lubac* / Ed. by J. Hillebert. London; NY: Bloomsbury T & T Clark, 2017, pp. 121–156.

Shokhin V.K. Gans Kueng I predlagaemij im proekt global'nogo etosa [Hans Küng and his project oh global ethos], in: *Voprosi filosofii*, 2004, № 10, pp. 65–73. (In Russian)

Shokhin V.K. Oni predali Ego: arhiepiskop Marcel' Lefevr o Vtorom Vatikanskom Sobore [They betrayed him. Archbishop Marsel' Lefevr talks about the Second Vatican Council], in: *Filosofija religii: Almanach*, 2010–2011, pp. 501–514. (In Russian)

T & T Clark Companion to Henri de Lubac / Ed. by J. Hillebert. London; NY: Bloomsbury T & T Clark, 2017. 492 p.

Teobal'd, K. Zerkov', vodimaja Slovom Bozhiim, in: *Istorija II Vatikanskogo Sobora [Church led by the Word of God, History of the Second Vatican Council]*. T. V. Moscow, 2003. S. 357–464. (In Russian)

Theobald, C. *La réception du concile Vatican II. T. I. Accéder à la sources*. Paris: Cerf, 2009. 928 p.

Vitschtadt, K. Nakanune II Vatikanskogo Sobora (1 ijulya – 10 oktyabrya 1962 g.) [History of the Second Vatican Council], in: *Istorija II Vatikanskogo Sobora*. T. I: *Navstrechu novoj ere v istorii katolichestva. Provozglasheniye i podgotovka Sobora, janvar' 1959 – sentyabr' 1962 [Going towards new era of Catholic history, declaration and preparation of the Council, June 1959 – September 1962]*. Moscow: BBI, 2003, pp. 480–589. (In Russian)

Wagner, J.-P. *Henri de Lubac*. Paris, 2001. 253 p.

Wiltgen, R.M. *The Rhine Flows into the Tiber: A History of Vatican II*. Rockford, IL: Tan Books, 1985. 304 p.

А.Ю. Рахманин

Автономия религии и религиозный плюрализм в лингвистической философии и феноменологическом религиоведении*

Рахманин Алексей Юрьевич – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, религиоведения и педагогики факультета философии, богословия и религиоведения Русской христианской гуманитарной академии (г. Санкт-Петербург); e-mail: a.rakhmanin@gmail.com

В статье рассматриваются взгляды на природу религиозного разнообразия, сложившиеся в традиции лингвистической философии, представленной в ранних работах Н. Смарта и Д.З. Филлипса. Обосновывается характеристика лингвистической философии религии как формы концептуального дескриптивизма, нормативным требованием к которому оказывается религиозный плюрализм. С одной стороны, плюрализм позволяет понимать религию философским образом, соотнося механизм, определяющий ее эмпирическое разнообразие, с принципом ее интеллектуальной автономии, закрепляющим независимый статус за свойственной ей рациональностью. С другой стороны, плюрализм позволяет состояться философии религии как специфической интеллектуальной практике, ориентированной на описание процессов религиозного смыслополагания, которые реализуются принципиально многообразно. Автор соотносит причины, по которым близкие друг другу в к. 50-х – н. 60-х гг. концепции лингвистической философии религии, разработанные Н. Смартом и Д.З. Филлипсом, оказались конкурирующими, с изменением взглядов на религиозный плюрализм. Уже к к. 60-х гг. Сمارт объясняет разнообразие религий не столько многообразием, которым характеризуется реализация смыслополагания, явленная в языке, сколько множественностью оснований религиозности, в связи с чем лингвистическая философия, уравниваясь в эпистемологических правах с антропологией, историей и т. д., становится одной из дисциплин феноменологически обогащенного религиоведения. В свою очередь, ключевой категорией такого религиоведения оказывается не «смысл», а «опыт».

* Статья частично основана на докладе, сделанном автором на конференции Европейского общества философии религии (28–31 августа 2018) в Карловом университете (Прага, Чехия).

Ключевые слова: лингвистическая философия, религиозный плюрализм, британская философия, автономия религии, разнообразие религий, антропология, феноменология

Ссылка для цитирования: Рахманин А.Ю. Автономия религии и религиозный плюрализм в лингвистической философии и феноменологическом религиоведении // Философия религии: аналит. исслед. / *Philosophy of Religion: Analytic Researches*. 2020. Т. 4. № 1. С. 90–103.

Феномен религиозного плюрализма остается наиболее серьезным вызовом философии религии. С одной стороны, самоочевидность разнообразия религиозных традиций и способов проживать жизнь религиозным образом не может быть оспорена сколько-нибудь существенным образом; с другой стороны, европейская интеллектуальная традиция предписывает философии нормативный тип дискурса, предельно нечувствительный к эмпирическому разнообразию. Соответственно, и вопрос, каким образом может строиться исследование религии, и учитывающее плюрализм, и остающееся при этом философским, не является праздным.

В серии недавних статей Майкл Бёрли проанализировал различные варианты религиозного плюрализма в философии религии последних десятилетий. Показывая проблематичность версий Дж. Хика и Дж. Кобба [Burley, 2018a], а также продуктивность варианта, разработанного В. Харрисон [Burley, 2019], Бёрли, тем не менее, отдает предпочтение той концепции (радикального) плюрализма, которая связывается с именем Д.З. Филлипса. Не подвергая сомнению результаты Бёрли, в настоящей статье мы намерены рассмотреть концепцию религиозного плюрализма, которая была разработана в то же время, что и подход Филлипса, и реализовывала довольно близкую последнему идею философии¹, а именно концепцию Н. Смарта.

Современник Филлипса и Хика, Н. Сمارт едва ли привлекает к себе равное внимание среди современных авторов, работающих в поле философии религии. Это тем более показательно, что среди религиоведов разработки Смарт давно стали классическими – и если уж не бесспорно принимаемыми, то весьма близкими к тому, чтобы выступать своего рода эпистемологическим консенсусом. Объяснение такому неравному вниманию, на наш взгляд, лежит как в социологии академических исследований, так и в эпистемологии или собственно философии. Сمارт настаивал на том, что рамки наиболее продуктивного исследования религии задает наука о религии, тогда как философия религии играет роль довольно региональной по предметной области дисциплины – она не может претендовать на универсальное по характеру и содержательно исчерпывающее исследование религии, имея дело с весьма ограниченным классом феноменов. Более того, сам Сمارт считал, что именно та парадигма, которая складывается в к. 60-х гг. XX в. в англоязычном академическом мире при его непосредственном участии (если не руководстве), знаменует рождение

¹ Мы называем этот подход «лингвистической философией»; несмотря на то что на протяжении полувека предлагались и предлагаются проекты, в которых само это понятие трактуется принципиально по-разному, Филлипс и Сمارт – при всех расхождениях – под лингвистической имели в виду вполне определенную философию (см. далее).

подлинного религиозоведения [Smart, 2000, p. 18–19]. Косвенно, но достаточно очевидно этот тезис указывает на дисциплинарную демаркацию религиозоведения и философии религии, в немалой степени связанную с постепенно оформившимися разногласиями по поводу плюрализма.

В данном случае уместно различать несколько аспектов того, что обычно именуется религиозным плюрализмом. Во-первых, понятием плюрализм фиксируется совершенно определенное положение дел, в рамках которого имеет место разнообразие религиозных традиций. Во-вторых, плюрализм может быть эпистемическим принципом, позволяющим это разнообразие объяснить (собственно, в этом ключе могут рассматриваться концепции Хика, Кобба, Тайлора и др.) [Burley, 2018a]. Наконец, плюрализм может выступать в качестве нормативного требования к философской и (или) научной концептуализации религий, быть условием познания религий². Взаимодействие этих аспектов само по себе заслуживает внимания, однако нам важно, что три способа задать плюрализм реализуют достаточно самостоятельные грамматики. В свою очередь, плюрализм как нормативное требование предполагает взаимодействие двух концептов, введение которых определяет характер и философского, и религиозоведческого способов концептуализации религии, а именно категорий «автономии» и «понимания» религии. Именно динамика этих элементов позволяет прояснить статус плюрализма в концепциях Смарта и Филлипса, концепциях, поначалу достаточно близких друг к другу. Постепенное расхождение между ними, обозначившееся предельно четко в начале 70-х, было связано с переосмыслением философских и научных подходов к религии – в немалой степени оно было спровоцировано различными представлениями о критерии религиозного плюрализма и о том, в какой мере нормативный по своему характеру дискурс может этот плюрализм концептуализировать. Нам представляется, что при всей близости – по крайней мере на раннем этапе – концепций Смарта и Филлипса, расхождения между ними имеют серьезное значение, актуальное и сегодня.

Лингвистическая философия (религии)

Указанное выше первоначальное единство концепций Смарта и Филлипса вполне можно объяснить тем, что начало их деятельности приходится на 50–60-е гг., время, когда в английской философии господствуют взгляды Остина и Витгенштейна. Соответственно, при всем том, что фигуры Смарта и Филлипса в историографическом смысле если и не антагонистичны, то уж точно не могут быть определены в один философский лагерь, их биографии имеют немало общего. Сمارт начинал философскую карьеру в Оксфорде (1948–1951), там же защитил диссертацию³ под руководством Остина (1951–1954), преподавал в Университете Уэльса (1952–1956) и Бирмингема. Филлипс, до сих пор считающийся одной из выдающихся фигур в валлийской философии, также

² Мы сознательно игнорируем концептуализации религиозного плюрализма носителями религиозных традиций.

³ Содержание диссертации отчасти отражено в первой монографии Смарта [Smart, 1958].

начинал в Оксфорде (1958–1961), продолжил в Бангоре, однако вся его карьера так или иначе связана с университетом в Суонси [Houston, 2005].

Даже поверхностного взгляда на приведенные даты достаточно для того, чтобы предположить, что формирование взглядов Смarta и Филлипса происходило в рамках сложившейся в 50-е гг. в Великобритании сцены. Определявшие эту сцену разработки Остина (особенно в Оксфорде) и Витгенштейна⁴ задавали и новый стиль, и новое содержание философии. Переломной точкой является, вероятно, 1967 г., когда Смарт возглавляет едва созданный департамент исследований религии в Ланкастерском университете, первую в Британии институцию, в рамках которой исследование религии освобождалось от всех теологических и религиозных предпосылок [Wiebe, 2005, p. 964]. Более того, по воспоминаниям Хика, Смарт был одним из двух философов, работавших в области исследований религии и при этом проявлявших интерес к «мировым системам веры» (world faiths); вторым был Хауэлл Дэвид Льюис [Hick, 2005, p. 193]. В свою очередь Филлипс на протяжении десятилетий разрабатывал ту версию философии религии, которая, по общему признанию, в наибольшей степени воплощала интуиции и Витгенштейна, и ранних витгенштейнианцев [Burley, 2014, p. 227].

Смарт считал, что он написал первую в Оксфорде после Второй мировой войны диссертацию, посвященную философии религии, и первую работу, посвященную «перформативному анализу религиозного языка» [Smart, 2000, p. 21]; Филлипс утверждал, что ему принадлежит первая книга по философии религии, фундаментальным образом вдохновленная философией Витгенштейна [Phillips, (1965) 1981, p. vii]. Для обоих авторов радикальным требованием к философии религии было исключение нормативного дискурса, а средством такого исключения – лингвистическая философия. Несмотря на то что Смарт под этой философией имел в виду преимущественно оксфордскую традицию Остина, а Филлипс – Витгенштейна, общим остается представление о том, что именно лингвистическая философия предоставляет возможности для понимания религии. Такой способ понимания можно охарактеризовать как концептуальный дескриптивизм: с одной стороны, он требует интеллектуальной беспристрастности («нейтрализм высшего порядка» Смarta [Smart, 1958, p. 2, 4–6], «созерцательность» Филлипса, в которой воплощается идеал философии Витгенштейна, оставляющей «все как есть» [Phillips, (1965) 1981, p. 1–3]), с другой – он остается философской практикой, коль скоро его фокус – процессы смыслополагания, явленные в языке. Лингвистическая философия религии остается именно философией, а не лингвистикой и не теологией.

Из самого требования дескриптивности, как его формулируют Смарт и Филлипс, следует два обстоятельства. Во-первых, религиозное разнообразие оказывается фундаментальным требованием к лингвистической философии религии; в сущности, она является философией религиозного плюрализма [Smart, 1958, p. 6, 8; Phillips, (1965) 1981, p. 7]. Подобно тому как жизнь языка

⁴ По воспоминаниям Джона Хика, в 60-е гг. в Англии было четыре университета, в которых велась работа в области философии религии: Оксфорд, Кембридж, Лондонский университет и Бирмингемский университет, теологический департамент в котором возглавлял Смарт [Hick, 2005, p. 143].

не сводится к правилам, а состоит во множестве их реализаций, так смыслополагание, образующее «религию», не предзадано философом, не монотонно и не абстрактно: религии принципиально разнообразны. В этом смысле, вероятно, лингвистическая философия в обеих версиях (кембриджской и оксфордской) была наиболее – если не исключительно – чувствительна к разнообразию как таковому. Таким образом, религиозный плюрализм и специфически концептуализировал предметное поле философии религии, и выступал нормативным требованием этой концептуализации; плюрализм являлся и ее средой, и ее условием [Smart, 1958, p. 7; Phillips, (1965) 1981, p. 7]. Такое определение философской работы нельзя назвать типичным, скорее, оно было уникальным, шедшим вразрез и с религиозной мыслью, ориентированной на интеллектуальную автономию религиозного языка (И. Рамсей), и с мейнстримом философии религии 50-х гг. (в частности, Э. Флю – см. далее).

Во-вторых, для того чтобы философия оставалась делом концептуальным, она должна иметь предметом не столько эмпирическое разнообразие, сколько его природу. Разнообразие религий концептуализируется философским образом лишь тогда, когда предметом внимания становится порождающий это разнообразие механизм, подобно тому как высказывания объединяются в серию в соответствии с проявленными в них правилами. В общем и целом это представление не является исключительным: напротив, и классическому религиоведению, и классической философии религии свойствен прием, который позволяет соотносить с сущностью религии механизм, определяющий ее эмпирическое многообразие. При этом требование к концептуализации религии предполагает, что такой механизм будет определяться интеллектуальной автономией религии. Иными словами, религия неизбежно рассматривается как самостоятельная сущность, нередуцируемая к не-религиозным по существу фрагментам реальности. Она должна реализовывать собственные механизмы рациональности, специфическую логику, которая воспроизводится в каждом конкретном факте религии.

Лингвистическая философия в 60-е гг. рассматривалась и Смартом [Smart, 1958, p. 4], и Филлипсом [Phillips, (1965) 1981, p. 8] как метод, позволяющий эффективно, максимально непроблематичным образом соотносить эмпирическое разнообразие религий с порождающим механизмом, явленным в языке. При этом технически Сарт с самого начала карьеры был склонен к сравнительному методу, предметом которого были как «западные», так и «восточные» (преимущественно Тхеравада) традиции, тогда как для Филлипса основным источником религиозного разнообразия были все же традиции христианства и древнего Израиля. Интересно, что уже на раннем этапе Сарт считает эвристически значимой идею семейных сходств, в связи с чем уже к началу 70-х гг. допускает возможность сопоставления «религии» с идеологиями, «философиями», всем тем, что позднее будет названо им «мировоззрениями»; в свою очередь, тезис о замкнутости и несопоставимости религиозного дискурса с какими-либо другими составляет один из наиболее частых стереотипов, в соответствии с которыми оценивается философия Филлипса⁵.

⁵ Характерно, что значительная часть положений Филлипса представляют собой аргументы в полемике, призванные прояснить существо витгенштейнианской философии религии:

Лингвистический критерий автономии: религиозная рациональность

Остается, однако, вопрос, достаточно ли лингвистического критерия для того, чтобы строгим образом определить и принцип автономии религии, и принцип религиозного разнообразия. И Смарт, и Филлипс предлагают как будто близкие по духу решения, однако в самом существе этих решений таится причина будущего расхождения. Смарт и Филлипс, следуя в этом соответственно Остину и Витгенштейну, постоянно подчеркивают, что сами по себе фрагменты религиозного языка не имеют собственного критерия рациональности, если не иметь в виду те ситуации, в которых язык разворачивается [Smart, 1958, p. 13; Phillips, (1965) 1981, p. 2, 27]. Иными словами, каждое высказывание имеет смысл в контексте соответствующей формы жизни. Примечательно при этом, что если на раннем этапе Смарт рассматривал лингвистический критерий как исчерпывающий, что позволяло говорить об универсуме смыслов, явленных в религиозном языке, отражающем форму жизни, то в 70-е гг. он оказывается недостаточным: подлинное понимание религии может состояться в рамках феноменологического исследования религии, в рамках которого сама категория «смысл» перестает ассоциироваться только и исключительно с языком [Smart, 1972, p. ix].

Здесь следует указать на специфическую особенность лингвистической философии религии, равно существенную и для ранней философии Смарта, и для проекта Филлипса. Речь идет о том, в соответствии с каким критерием определяется рациональность религиозного языка. Ведь если философия в целом расценивается как практика, не навязывающая религии собственную рациональность, но описывающая логику самой религии, то каким образом эта логика может быть концептуализирована? Ответ на этот вопрос вновь предполагает в качестве аргумента обращение к религиозному плюрализму.

И Смарт, и Филлипс подчеркивают, что философ не вправе принимать в качестве нормы все, что говорит верующий [Smart, 1958, p. 6; Phillips, (1965) 1981, p. 8]. Носители традиции – коль скоро они люди – совершают ошибки, а потому их высказывания должны проходить своего рода проверку на согласованность. Нормы философской традиции предписывают философу – пусть и работающему в рамках концептуального дескриптивизма – иметь в виду критерии истинности высказываний в качестве условия интеллектуальной практики: эти критерии очерчивают нормативный репертуар традиции, определяют допустимость высказываний [Smart, 1958, p. 1–2; Phillips, (1965) 1981, p. 8]. В свою очередь, поскольку критерий истинности высказываний религии не может задаваться извне, а реализует рациональность самой религии, задача философа состоит в том, чтобы соотносить с этим критерием религиозные высказывания.

Лингвистический критерий автономии религии реализуется на нескольких уровнях.

преобладание своего рода «негативной эвристики» указывает на то, что подозрение в «фидеизме» является оправданным.

Во-первых, речь может идти о критерии, благодаря которому может состояться философское осмысление религии. С одной стороны, он позволяет отличать религию от не-религии; рациональность религии может быть понята как своего рода свод правил, в соответствии с которыми разворачивается специфический дискурс. С другой стороны, для того чтобы распознать рациональность в качестве рациональности, этот дискурс должен по своей природе допускать философскую концептуализацию. Коль скоро философия предполагает исследование концептуального порядка, она неизбежно сосредотачивается на языке, а потому лингвистический критерий адекватен как религиозной рациональности, так и специфике философской практики. В немалой степени лингвистическая автономия религии является артефактом лингвистической философии: задача философа состоит не в том, чтобы обосновывать истинность или ложность религии как таковой, но исследовать ее как согласованный тип дискурса [Phillips, (1965) 1981, p. 8; Smart, 1958, p. 1–2].

Примечательно, что в данном случае и Смарт, и Филлипс обращаются к тезису П. Уинча, сформулированному в связи с полемикой вокруг антропологии Эванс-Притчарда [Winch, 1964; см. подробнее: Рахманин, 2018a]. Основными участниками дебатов обычно называются Уинч, Макинтайр, Люкс, позиции которых по этому вопросу постепенно становятся демаркационными; однако менее известно, что Смарт также выступил со статьей, в которой специфическим образом проинтерпретировал не только статус антропологии (а именно он интересовал названных выше авторов), но и ее значение для религиоведения [Smart, (1963) 1986]. Примечательно при этом, что в данном контексте Смарт был склонен соглашаться с «лингвистической» версией Уинча⁶, а тем самым – и с позицией Филлипса [Phillips, (1965) 1981, p. 9].

По Смарту, социальная антропология и лингвистическая философия дополняют друг друга и равны в своей эпистемологической миссии [Smart, (1963) 1986, p. 192–194]. Эти практики плюрализируют дискурс и отказываются какому-либо типу рациональности в притязаниях на универсализм. Более того, социальная антропология важна и для сравнительного религиоведения, и для философии религии, поскольку призвана демонстрировать, что различные мировоззрения (*Weltanschauungen*) дают жизнь различным представлениям о реальности [Ibid., p. 186]. Таким образом, антропология по-своему воспроизводит принцип плюрализма. Может показаться тривиальным требование, в соответствии с которым, для того чтобы понять другого, не следует универсализировать собственные представления о рациональности, однако оно вовсе не было таковым до 60-х гг., когда в британской антропологии доминировала функционалистская парадигма, так или иначе восходящая к Дюркгейму, которую Смарт считал редуccionистской. Единственный способ уйти от реду-

⁶ Следует отметить, что Уинч и Смарт имели в виду различных «эванс-притчардов»; для первого предметом критического анализа была монография «Колдовство, оракулы и магия азан-де» (1937), в которой до известной степени реализовывалась функционалистская парадигма, для второго – «Религия нуэров» (1956), переориентировавшая антропологию на новый – «феноменологический», по выражению Дуглас, – лад.

ционизма – признать, что религия обладает собственной рациональностью, т. е. что она автономна [Smart, 1958, p. 7; Smart, (1963) 1986, p. 191].

Тем не менее сам по себе лингвистический критерий автономии проблематичен. В немалой степени работы Филлипса и Смарта как раз посвящены тому, как этот критерий не следует понимать. Примером могут послужить опровержения положений Флю и Хепбёрна [Phillips, (1965) 1981, p. 8–11], а также скептицизм в отношении самого понятия «обыденного языка» [Ibid., p. 5; Smart, 1958, p. 5]. Ведь можно в качестве нормы принять один из модусов обыденного языка, а затем показать, что религиозные высказывания ему не соответствуют: именно такую процедуру представляет собой «Смерть от тысячи уточнений» Флю. Философия религии Смарта (на раннем этапе) и Филлипса предполагала в качестве активного компонента опровержение не критического отождествления «языка» и обыденного языка, а также философски произвольных интерпретаций последнего. В этом смысле плюрализм является основополагающим для философии религии: он предполагает, что рациональность реализуется в многообразии смыслов, а не в разнообразии заблуждений [Phillips, (1965) 1981, p. 10–12].

Рациональность, будучи – говоря словами Уинча – грамматической категорией [Winch, 1964, p. 318; см.: Рахманин, 2018а, с. 127–128], в реальной практике реализуется принципиально многообразно. Правила становятся очевидными для философа, если он имеет возможность пронаблюдать их жизнь в языке; более того, как из факта множественности высказываний не следует, что лишь одно из них истинно, а остальные – ложь, заблуждения и ошибки, так и из множественности религий не следует, что все они суть интеллектуальные неудачи. Религиозный плюрализм, таким образом, философски обосновывает интеллектуальную автономию религии, но при этом философия не отказывается от своих притязаний на возможность исчерпывающего концептуального описания религий [Smart, 1958, p. 6; Phillips, (1965) 1981, p. 10, 12].

Во-вторых, принцип автономии, оказывающийся порождающим механизмом религиозного разнообразия, реализуется и в каждой конкретной религии [Smart, 1958, p. 6–7]. В данном случае также можно говорить о двух его уровнях. С одной стороны, такое разнообразие позволяет сохранить нейтрализм и «оставлять все как есть», не предписывая религиозной традиции тех принципов и норм, которые ей не принадлежат. Это означает, что философ не только не вправе приписывать религии нормы иной рациональности, но также не вправе описывать одну религию в понятиях другой. Но, с другой стороны, философия, оставаясь делом концептуальным, вынуждена предписывать традиции некие принципы, в соответствии с которыми высказывания верующих ранжируются по степени корректности, последовательности и согласованности. Речь идет о том, что практика философа предполагает сосредоточение на критериях рациональности – пусть и чрезвычайно специфической рациональности, – и только в этом случае он остается философом. В то же время его задача состоит не в том, чтобы обосновывать истинность или ложность положений, высказанных от лица конкретной религиозной традиции, а в том, чтобы рассматривать эту традицию как согласованный дискурс.

Феноменология и радикальный плюрализм: философия, антропология, история

Существенно, что в рамках философской практики указанные выше критерии плюрализма и религиозной автономии неизбежно представляют собой единство. В лингвистической философии это единство едва ли не самоочевидно, оно задается самой техникой философской работы. Но для Смарта в какой-то момент оно перестает быть актуальным: можно описывать религиозные традиции как самостоятельные, не имея в виду критерий автономии религии как таковой, однако в этом случае исследователь очевидно перестает быть философом. В то же время исключение наиболее сильного требования к плюрализму делает возможным использование иных методик, расширяет предметное поле исследования религии и провозглашает плюрализм уже исследовательского толка: религии могут – и должны – изучаться разными средствами, коль скоро представляют собой множественности, комплексы, единство которых обусловлено процессами разной природы (психологическими, социальными, интеллектуальными, культурными и т. п.). Таким образом, специфически понимаемый религиозный плюрализм – множественность порождающих механизмов религиозности – является движущей силой междисциплинарности.

Вот это-то расхождение в понимании плюрализма и представляет особый интерес.

Уже в статье, посвященной антропологии Эванс-Притчарда, Сمارт подчеркивает, что лингвистический критерий религиозной автономии не является исчерпывающим для понимания религии. Подход Уинча (и Филлипса) позволяет прояснить содержание наших понятий и их использование в описании других понятийных систем; здесь лингвистическая философия играет роль пропедевтики. В данном случае Смарт обращается к представлениям Остина о философии как лингвистической феноменологии [Smart, (1963) 1986, p. 189]⁷. Антропология Эванс-Притчарда существенна, поскольку она, наряду с лингвистической философией, ограничивает притязания исследователя на обладание исчерпывающей рациональностью: демонстрируя ограничения социальной антропологии, Эванс-Притчард одновременно с этим показывает социальные границы религии. В этом смысле Эванс-Притчард выступает в защиту эпистемической автономии религии, подобно Уинчу, Отто, Ваху, Рамсею или Дюркгейму. Однако природа этой автономии имеет особое значение, коль скоро указанные авторы отстаивали ее по-разному, тем самым вводя различные ее типы: Дюркгейм утверждал реальность, а не иллюзорность религии, поскольку она лежит в существе социальной динамики; Отто, высвобождая религию из-под ограничений рациональности, сводил ее к иррациональному; Рамсей сделал религиозный язык настолько автономным, что он стал практически рационально непостижимым.

Вероятно, именно поэтому Смарт обращается к наследию И. Ваха (и, в меньшей степени, Отто). Ключевой категорией в данном случае оказывается «опыт», воспроизведение структуры которого является «пониманием религии». Переход

⁷ Идея лингвистической феноменологии высказана Остином в работе 1956–1957 гг. «Принесение извинений».

от лингвистической феноменологии Остина к «грамматике религиозного опыта» Ваха характеризуется трансформацией понимания: теперь для Смарта понятие религию значит понятие порождающие ее механизмы, а они – при всем разнообразии – могут быть концептуализированы в понятии «опыт». В данном случае подход лингвистической философии оказывается уже сам по себе редуccionным, так как сводит религиозную рациональность *только и исключительно* к языку. Конечно, и Филлипс, да и сам Смарт ранее возразили бы, что речь всегда идет о специфической форме жизни, проявленной в языке. Но поздний Смарт, вероятно, полагал, что даже в этом случае рациональность религии будет ограничена критериями согласованности религиозного дискурса.

Выше мы указывали на то, что автономия религии может расцениваться как артефакт метода. Философ, намеревающийся понять то, как устроен дискурс, вынужден сделать его самостоятельным. Однако этот подход таит исходную опасность: замыкая дискурс и выявляя правила его согласованности, как можно убедиться в том, что они воспроизводят глубинную грамматику религии, а не представления философа о норме согласованности? Склонность отождествлять грамматику и способ жить – неизбежная для философа – оставляет такой вопрос нерешенным. Можно было бы обратиться к другим религиям, но и они автономны: они будут членами семьи – на основании все тех же выявленных философом правил, – но не смогут бросать свет друг на друга, оставаясь независимыми сущностями. В этом случае плюрализм оказывается исключительно декларацией, нормативным тезисом, который не может быть трансформирован в инструмент, определяющий описание религий как самостоятельных сущностей, но все же религий в одинаковой мере. Единственный способ разорвать этот круг – допустить плюрализм оснований религии: плюрализм следует из междисциплинарности. Вероятно, именно поэтому Смарт уже к к. 60-х гг. говорит о феноменологически обогащенном религиозоведении: по своей природе такое исследование вынуждено учитывать множественность критериев автономии, а потому множественную природу плюрализма.

В данном случае показательно обращение Смарта и Филлипса к некоторым образцам витгенштейнианской философии религии, а именно к концепциям Уинча и Малкольма. Если, как мы указывали выше, подход Уинча в общем и целом соответствует видению Смарту задач философии религии, то идеи Малкольма уже в 1972 г. он подвергает критике, тогда как Филлипс с ними солидаризируется. Речь идет об известной интерпретации онтологического аргумента, в рамках которой Малкольм по-своему обосновывает принцип интеллектуальной автономии религии, воплощающейся в специфической, автономной грамматике религиозного языка. Можно сказать, что это обоснование является наиболее сильной версией интеллектуальной автономии религии и служит образцом подхода, который чуть позже стал именоваться витгенштейнианским фидеизмом.

Действительно, Малкольм видит в онтологическом аргументе Ансельма пример того, как реализуется грамматика религиозного языка. В соответствии с этой грамматикой высказаться о существовании Бога можно лишь как о существовании необходимом, а высказывание «нет Бога» оказывается бессмысленным – в рамках того языка, который должен быть исследован для того,

чтобы понять религию. Неизбежно эта грамматика оказывается настолько герметичной, что – будучи грамматикой – не может быть предметом философской и научной критики. Более того, для Малкольма бесосновательность – т. е. отсутствие необходимости интеллектуального оправдания, поиска фундамента познания – религии сопоставима с бесосновательностью науки. Речь идет не о том, что существование Бога безусловно, а о том, что оно выражается в утверждениях, которые невозможно адекватно понять вне религиозной рациональности [Рахманин, 2018b, с. 123].

С точки зрения Филлипса, аргумент Малкольма имеет фундаментальное значение для философии религии. Он показывает, какого рода вопросы оправданы в исследовании религиозных высказываний, насколько они контекстуально зависимы, а тем самым – каким образом может строиться исследование религии, защищенное от философского вмешательства. Каждая религия, таким образом, не просто неподвластна философским – т. е. искусственным и произвольным – критериям, но также самостоятельна и не сводима к другим религиям. Примечательно, что плюрализм в данном случае вновь оправдывает созерцательный идеал философии, дескриптивизм высшего порядка: можно было бы возразить, что само разнообразие религий, отсутствие между ними эпистемического согласия, делает необходимым реализацию нормативного критерия, позволяющего сопоставлять религии. Однако для Филлипса поиск согласия составляет задачу не философии, но самих религиозных традиций [Phillips, (1965) 1981, p. 10, 24, 25].

При этом такой подход не может расцениваться как «победа» религиозно-мировоззрения; из того, что критерий истинности религиозных высказываний является «внутренним», а не внешним, не следует, что «религия» истинна или ложна [Ibid., p. 21–22, 28]. Из такого критерия следует только то, что религиозный дискурс недоступен для любой – и прежде всего философской – оценки. Для христианина, живущего религиозной жизнью, «Бог существует необходимостью»; говоря словами Витгенштейна, «играется такая-то языковая игра» [Ibid., p. 18, подробнее см.: Рахманин, 2018b, с. 121].

Смарт возражает: «Религия – языковая игра или все же религия? Если первое – вероятно, мы можем сказать, что Бог необходим для данной игры; но тогда нет необходимости и играть в эту игру, так что открывается и другой путь, внешняя перспектива, из которой можно сказать “Нет Бога”. (*Если только не нужно играть в игру, чтобы понимать ее*; но что, если человек просто перестает играть? В этом случае он внезапно забывает свое понимание игры? Это проблема в целом той позиции, которую Филлипс обрисовал в выдающейся книге “Понятие молитвы”.)» (курсив мой. – А.Р.) [Smart, 1972, p. 60]. Филлипс указывает, что тезис Малкольма о том, что понять значит прожить, является ошибочным. Однако показательно, что Смарт читает Филлипса именно так, как будто тот соглашается с этим тезисом: философское исследование религии, реализованное в духе концептуального дескриптивизма, стирает границу между субъектом, познающим соответствующую практику, и субъектом, проживающим ее [Burley, 2018b, p. 52]. Бёрли также предлагает сильную и слабую интерпретации аргумента Малкольма [Ibid., p. 50], что указывает на его исходную проблематичность именно в контексте лингвистической философии.

Введение в интеллектуальный репертуар множества критериев автономии религии, которые, в свою очередь, определяют множественность религий, фактически исключает из него философию как практику исчерпывающего описания. Философия – даже столь лояльная плюрализму, как лингвистическая – для Смарта оказывается областью, в которой возможно скорее теоретическое осмысление науки о религии, нежели самой религии. Здесь продолжает оставаться актуальным представление о философии как пропедевтике, однако для того, чтобы целостным образом описать религию, опыта, проявленного в языке, уже недостаточно; опыт должен быть реализован в классах явлений, принципиально разнообразных. У Филлипса принцип автономии религии – реализующийся в плюрализме, реальных практиках, явленных в языке, – продолжает составлять важнейшее требование к философии [Burley, 2018a, p. 13–14]. Однако это требование существенно не столько для исследования религий, сколько для самой философской практики: философия религии (в том числе аргумент Малкольма) показывает, как можно и как нельзя мыслить религию, она также показывает, что самое трудное – «понимание» [Phillips, (1965) 1981, p. 20–21]. В конечном счете, речь идет не столько об исследовании религиозной традиции, сколько о понимании, в корректности которого убежден философ и ценность которого измеряется созерцательной отстраненностью [Burley, 2014, p. 226–227, 231–232].

На наш взгляд, постепенное расхождение взглядов Смарта и Филлипса на природу религиозного плюрализма и возможности лингвистической философии показательно в нескольких отношениях. Во-первых, существенна роль, которую в становлении лингвистической философии религии сыграли представления об автономии религии. Это особенно важно, поскольку исследование определенной симметрии между уровнями плюрализма и способами задавать критерий религиозной автономии (религии в отличие от не-религии, религиозной традиции в отличие от других традиций, практики внутри традиции в отличие от других практик) могло бы в новом свете представить как преимущества, так и ограничения взаимодействия между философией религии и религиоведением. Те аргументы, с помощью которых Сمارт в конечном счете ограничивает притязания лингвистической философии на исчерпывающее понимание религии, едва ли касаются исключительно концептуального дескриптивизма. Во-вторых, тезис, в соответствии с которым лингвистического критерия, определяющего автономию религии, недостаточно, был сформулирован внутри традиции лингвистической философии; более того, едва ли Смарт можно назвать столь же последовательным ее критиком, каким был, скажем, Кай Нильсен. В определенном смысле разработанный Смартом проект феноменологического религиоведения можно рассматривать как нетривиальное продолжение лингвистической философии. Наконец, даже проинтерпретированный в таком качестве, этот проект оправдывается все же принципиально иным пафосом: религиоведение, обогащенное феноменологией, включает в свой спектр классы явлений не исключительно концептуальной природы.

Список литературы

Рахманин, 2018a – *Рахманин А.Ю.* «Грамматика» понимания, «грамматика» рациональности: П. Уинч и А. Макинтайр об антропологии Э. Эванс-Притчарда // *Религиоведческие исследования = Researches in Religious Studies*. 2018. Т. 18. № 2. С. 112–137.

Рахманин, 2018b – *Рахманин А.Ю.* Норман Малкольм об онтологическом аргументе: философский анализ, обыденный язык и здравый смысл // *Эпистемология и философия науки*. 2018. Т. 55. № 4. С. 114–128.

Burley, 2014 – *Burley M.* Approaches to philosophy of religion: contemplating the world or trying to find our way home? // *Religious Studies*. 2014. Vol. 51. No. 2. P. 221–239.

Burley, 2018a – *Burley M.* Religious Pluralisms: From Homogenization to Radicality // *SOPHIA* (2018). <https://doi.org/10.1007/s11841-017-0636-3> (дата обращения: 21.11.2019).

Burley, 2018b – *Burley M.* Wittgenstein and the Study of Religion: Beyond Fideism and Atheism / Wittgenstein, Religion, and Ethics: New Perspectives from Philosophy and Theology / Ed. by M. Burley. Bloomsbury Academic, 2018. P. 49–75.

Burley, 2019 – *Burley M.* Religious Diversity and Conceptual Schemes: Critically Appraising Internalist Pluralism // *SOPHIA* (2019) 58: 283. <https://doi.org/10.1007/s11841-018-0637-x> (дата обращения: 21.11.2019).

Hick, 2005 – *Hick J.* An Autobiography. Oxford: Oneworld, 2005. 328 p.

Houston, 2005 – *Houston J.* Phillips, Dewi Zephaniah / *The Dictionary of Twentieth-Century British Philosophers* / Ed. by S. Brown. Bristol: Thoemmes Continuum, 2005. Vol. II. P. 775–778.

Phillips, (1965)1981 – *Phillips D.Z.* The Concept of Prayer. London: Routledge & Kegan Paul, 1965. 167 p.

Smart, (1963)1986 – *Smart N.* Social Anthropology and the Philosophy of Religion / *Concept and Empathy: Essays in the Study of Religion* / Ed. by D. Wiebe. London: Macmillan, 1986. P. 184–194.

Smart, 1958 – *Smart N.* Reasons and Faiths. An Investigation of Religious Discourse, Christian and Non-Christian. London: Routledge & Kegan Paul, 1958. 211 p.

Smart, 1972 – *Smart N.* The Concept of Worship. London: Palgrave Macmillan, 1972. 77 p.

Smart, 2000 – *Smart N.* Methods in My Life / *The Craft of religious studies* / Ed. by R. Stone. Palgrave Macmillan, 2000. P. 18–35.

Wiebe, 2005 – *Wiebe D.* Smart, Roderick Ninian / *The Dictionary of Twentieth-Century British Philosophers* / Ed. by S. Brown. Bristol: Thoemmes Continuum, 2005. Vol. II. P. 964–970.

Winch, 1964 – *Winch P.* Understanding a Primitive Society // *American Philosophical Quarterly*. 1964. Vol. 1. No. 4. P. 307–324.

The Autonomy of Religion and Religious Pluralism in Linguistic Philosophy and Phenomenological Study of Religion

Aleksei Yu. Rakhmanin

Associate professor. Russian Christian Academy for the Humanities. 15 Fontanka river embankment, 191011, Saint Petersburg, Russian Federation; e-mail: a.rakhmanin@gmail.com

The article addresses the views on the nature of religious pluralism taken by N. Smart and D.Z. Phillips who elaborated two separate versions of linguistic philosophy of religion. Both versions share the idea of linguistic philosophy of religion as a form of conceptual descriptivism, which demands religious pluralism as its basic premise. On one hand, religious pluralism makes it possible to comprehend religion philosophically by relating the mechanism of empirical diversity of religion to the principle of religious autonomy, i.e. of rational independence of religion. On the other, pluralism enables the philosophy of religion as specific intellectual practice aimed at describing the conceptual life, which expresses itself in a variety of ways. It has been shown

that the versions of linguistic philosophy of religion elaborated by Smart and Phillips, while initially allied, became conflicted due to the shift in assessing religious pluralism. It is by the end of the 1960-s that Smart explained religious diversity as resulted not from the plurality of discourses, in which conceptual life takes place, but from the multiplicity of grounds for a religion. Thus, linguistic philosophy of religion forfeits its privileged position of the most effective way of understanding religion and becomes in Smart's view a discipline among others (e.g. anthropology, history) in the phenomenological religious studies; in turn, the notion which becomes central here is that of "experience" instead of "concept".

Keywords: linguistic philosophy, religious pluralism, British philosophy, autonomy of religion, religious diversity, anthropology, phenomenology

Citation: Rakhmanin A.Yu. "The Autonomy of Religion and Religious Pluralism in Linguistic Philosophy and Phenomenological Study of Religion", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2020, Vol. 4, No. 1, pp. 90–103.

References

Burley, M. Approaches to philosophy of religion: contemplating the world or trying to find our way home? *Religious Studies*, 51 (2), 2014, pp. 221–239.

Burley, M. Religious Diversity and Conceptual Schemes: Critically Appraising Internalist Pluralism. *SOPHIA* (2019). Available at: <https://doi.org/10.1007/s11841-018-0637-x> (accessed 21.11.2019).

Burley, M. Religious Pluralisms: From Homogenization to Radicality. *SOPHIA* (2018). Available at: <https://doi.org/10.1007/s11841-017-0636-3> (accessed 21.11.2019).

Burley, M. Wittgenstein and the Study of Religion: Beyond Fideism and Atheism. In: *Wittgenstein, Religion, and Ethics: New Perspectives from Philosophy and Theology*, ed. by M. Burley. Bloomsbury Academic, 2018, pp. 49–75.

Hick, J. *An Autobiography*. Oxford: Oneworld, 2005. 328 p.

Houston, J. Phillips, Dewi Zephaniah. In: *The Dictionary of Twentieth-Century British Philosophers*, ed. by Stuart Brown. Bristol: Thoemmes Continuum, 2005, vol. II, pp. 775–778.

Phillips, D.Z. *The Concept of Prayer*. London: Routledge & Kegan Paul, 1965. 167 p.

Rahmanin, A.Ju. Norman Malkol'm ob ontologicheskom argumente: filosofskij analiz, obydenyj jazyk i zdravij smysl [Norman Malcolm on the ontological argument: Ordinary language, Common Sense, and Philosophical analysis], *Jepistemologija i filosofija nauki*. 2018, t. 55, no. 4, SS. 114–128.

Rakhmanin, A.Ju. «Grammatika» ponimanija, «grammatika» racional'nosti: P. Uinch i A. Makintajr ob antropologii Je. Jevans-Pritcharda ["Grammar" of Understanding, "Grammar" of Rationality: Peter Winch and Alasdair MacIntyre on Evans-Pritchard's Anthropology], *Religovedcheskie issledovanija* [Researches in Religious Studies]. 2018, t. 18, no. 2, SS. 112–137.

Smart, N. *Methods in My Life*. In: *The Craft of religious studies*, ed. by R. Stone. Palgrave Macmillan, 2000, pp. 18–35.

Smart, N. *Reasons and Faiths. An Investigation of Religious Discourse, Christian and Non-Christian*. London: Routledge & Kegan Paul, 1958. 211 p.

Smart, N. Social Anthropology and the Philosophy of Religion. In: *Concept and Empathy: Essays in the Study of Religion*. London: Macmillan, 1986, pp. 184–194.

Smart, N. *The Concept of Worship*. London: Palgrave Macmillan, 1972. 77 p.

Wiebe, D. Smart, Roderick Ninian. In: *The Dictionary of Twentieth-Century British Philosophers*, ed. by Stuart Brown. Bristol: Thoemmes Continuum, 2005, vol. II, pp. 964–970.

Winch, P. Understanding a Primitive Society, *American Philosophical Quarterly*, 1964, 1 (4), pp. 307–324.

ТЕКСТЫ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ

И.Р. Насыров

Ибн ‘Араби и веротерпимость

Насыров Ильшат Рашитович – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии Российской академии наук. 109240, Россия, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: ilshatn60@mail.ru

Данная статья посвящена рассмотрению гуманистического аспекта философской системы средневекового мусульманского мыслителя Ибн ‘Араби. В рамках своего учения о единстве бытия он обосновывал религиозный плюрализм и универсальность божественной милости. Согласно его учению, каждая вещь, взятая в вечностном аспекте своего существования, является *неиной* Истине (Бог). С этой точки зрения всякое поклонение на самом деле есть поклонение Истине, единому Богу. Он утверждал, что всякая религия истинна при условии, что признает существование других вероисповеданий как условие своего существования. Несмотря на неприятие этого тезиса мусульманскими традиционалистами, религиозный плюрализм Ибн ‘Араби нашел поддержку у исламских реформаторов в XX в., а также в культурных кругах современного Запада. С точки зрения ряда западных интеллектуалов, философия Ибн ‘Араби сумела выйти за рамки конфессиональных ограничений и стать надконфессиональным духовным учением.

Ключевые слова: ислам, суфизм, Ибн ‘Араби, учение о единстве бытия, религиозный универсализм, универсальность божественной милости

Ссылка для цитирования: *Насыров И.Р.* ‘Араби и веротерпимость // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2020. Т. 4. № 1. С. 104–127.

Выдающийся мусульманский суфийский мыслитель Ибн ‘Араби (1165–1240) по прозвищу Величайший Шейх, создатель учения о единстве бытия (*вахдат аль-вуджуд*) и крупнейший представитель философского суфизма, внес существенный вклад в развитие межрелигиозного диалога провозглашением фактического равенства всех религий. На Западе он больше известен даже не своим оригинальным философским учением, а призывом к религиозной терпимости, местами переходящей в религиозный индифферентизм [Ибрагим, 1998, с. 111]. Следует отметить, что вероисповедная максима Ибн ‘Араби (видеть

Бога во всем и ни в чем не отрицать его) [Смирнов, 1993, с. 124] не является выражением его религиозного диссидентства, а потому будет неправильным рассматривать его как маргинальную фигуру в исламской мысли. Дело в том, что религиозный универсализм, отстаиваемый Ибн 'Араби, имеет основание в самой исламской традиции.

Во-первых, в исламе принцип единобожия проводится наиболее последовательно. Учение о едином Боге обосновывает метафизическое единство и равенство людей (все они являются творениями единого Бога и призваны Ему служить) и этническое единство человечества (у всех людей – общие предки (Адам и Ева)) [Ибрагим, 2007, с. 8]. Община верующих основывается не на общности крови, а на вере в единого Бога, равно как они отличаются от иноверцев по религиозному признаку, а не племенному. Таким образом, универсальность ислама, лишённого национальной замкнутости, вытекает из коранического положения о метафизическом единстве и равенстве людей как созданий единого Бога, справедливо воздающего всему сущему по заслугам. Из этого вытекает идея необходимости наличия различных языков и человеческих рас: «Из Его знамений – творение небес и земли, различие ваших языков и цветов» [Коран, 30:22, К.]¹.

Во-вторых, ислам инклюзивен, а не эксклюзивен. Согласно Корану, вероучительные положения ислама (единобожие, учение о пророчестве, Судный день и т. д.) уже провозглашались через иудаизм и христианство. Все они, иудаизм, христианство и ислам, являются религиями откровения: из небесной «скрижали», в которой содержится предвечное знание Бога обо всем сущем, откровения уже доводились людям, например, Тора (Таврат) – иудеям, а Новый завет (Инджил) – христианам. Это положение Корана о том, что у священных Писаний иудеев, христиан и мусульман один источник, означает, что существует только одна истинная религия – религия единобожия, истины которой неоднократно доводились Богом до людей через пророков авраамических религий. Пророк Мухаммад был ниспослан лишь для восстановления единобожия, характерного для иудаизма и христианства.

С этой точки зрения другие авраамические религии (иудаизм и христианство) являются этапами длительной истории ислама, в ходе которой людям библейские пророки доводили его же истины, истины изначальной религии: «Поистине, религия пред Аллахом – ислам» [Коран, 3:19, К.]. В Коране об иудаизме и христианстве говорится не как о религиях «неверных», а как о религиях, которые были подвергнуты поздними поколениями их последователей «искажениям», но единых по происхождению с исламом. Иудеи и христиане являются «людьми Книги». Это утверждение о священном характере этих Писаний, а не только Корана, является одной из основ веры мусульман. Поэтому иудеи и христиане имели в средневековом исламском обществе свободу вероисповедания и отправления своих религиозных обрядов. Даже во времена самых драматических отношений с христианскими странами мусульмане сохраняли убеждение, основанное на доктринальных положениях

¹ Во всех случаях при цитировании Корана, когда отсутствует указание на перевод И.Ю. Крачковского (К.), перевод выполнен нами (И.Н.).

своей религии, что в лице христиан они имеют отношение с представителями одной с ними религиозной (авраамической) традиции. То же самое касается отношений мусульман с иудеями. Например, в XV в. испанские и португальские евреи, спасавшиеся от инквизиции, нашли приют в Османской империи.

Также в Коране говорится, что на протяжении истории ко всем народам приходили пророки с благими вестями, так как милость Божья будет дарована всем людям без исключения в силу метафизического единства и равенства людей. Следовательно, все люди вправе надеяться на спасение на том свете. Одним из «прекрасных имен» Бога в Коране является «Истина» (или «Истинный») – «Ваш Бог – Господь ваш истинный!» [Коран, 10:32, К.]. С этой точки зрения, мусульмане – это «предавшиеся Истине». Причиной же разобщения людей на разные общины является отход от Истины. Библейские пророки призывали людей не к разным верованиям, а к единому Богу. Единство и справедливость Бога подразумевают всеохватность божественной милости ко всем его творениям.

Таким образом, Ибн ‘Араби, настаивая на сущностном единстве человечества и божественной милости ко всем людям, лишь развивал положение Корана о метафизическом равенстве и единстве людей. Чтобы лучше понять аргументацию Ибн ‘Араби в пользу религиозного плюрализма, нужно обратиться к его учению о единстве бытия.

Согласно средневековой философской парадигме Первоначало (Бог) следует рассматривать как абсолютно трансцендентное множественному миру. Как и представители различных религиозных и философских направлений и школ на средневековом исламском Востоке, Ибн ‘Араби разделял это аксиоматическое положение. Подобное онтологическое допущение заставляло представителей других философских направлений в исламе (калам, фальсафа, исмаилизм и ишракизм) рассматривать отношение между первоначалом и множественным миром как отношение взаимоисключения. С этой точки зрения, множественный мир является *иным* в отношении к Первоначалу. Новаторский подход к этой проблеме Ибн ‘Араби состоял в переосмыслении отношения Первоначала и множественного мира как *двуединства* взаимно обуславливающих друг друга противоположностей (Первоначало и ряд вещей). Он предложил рассматривать Первоначало как условие существования вещей, которое само не нуждается в своем существовании в другом, а явления множественного мира являются логическим условием Первоначала, хотя и зависимыми от него в генетическом отношении [Смирнов, 1993, с. 116–117].

В учении о единстве бытия Ибн ‘Араби Первоначало и множественный мир выступают двумя сторонами чего-то *одного*, где первая сторона последнего рассматривается как его вечностный аспект, а вторая – как временный. Это делает бессмысленным попытки выделять высшую или низшую степени совершенства и истинности вещи в зависимости от ее близости к первооснове бытия или удаленности от него. В свете учения о единстве бытия каждая вещь, взятая во временном аспекте своего существования, хотя и обладает фиксированным местом в однозначной иерархии сущего как «высокого» и «низкого», но в своем вечностном аспекте она является одновременно и собой и любой другой вещью и совпадает с первоосновой бытия (Бог), ибо ее

отдельный «смысл» вкуче со всеми «смыслами» составляет безразличную неразличенность Первоначала, единственность которого исключает актуальную множественность мира вещей. Каждая вещь множественного мира является проявлением Истины, или Первоначала (Бог) как целокупной истины, божественного знания, тождественного бытию [Смирнов, 1993, с. 114–117].

Отрицание взаимоисключения Первоначала (Бог) и порожденного им ряда вещей означает включенность последних в него, но не буквально, а в виде виртуальных (небытийных) соотношенностей, «смыслов» вещей, или утвержденных в пред-существовании сущностей вещей (*а'йан сабита*). Эти «ноуменальные сущности» вещей и явлений являются объектами извечного знания Бога. Ибн 'Араби отверг креационистское положение о творении Богом вещей мира «из ничего». Божественное творение он понимал как переход вещей из одного онтологического статуса в другой – из «интеллигибельной вечности» в «феноменальную вечность». Согласно Ибн 'Араби есть три онтологических состояния единого бытия: 1) абсолютное, неограниченное бытие, существующее благодаря своей самости (Бог); 2) ограниченное бытие, или множественный мир, которому абсолютное бытие (Бог) «предшествует» своим существованием, а не по времени; 3) «третья вещь», то, что нельзя охарактеризовать ни бытием, ни небытием, ни возникновением, ни вечностью; оно и не предшествует миру творений, и не следует ему по времени [Ибн 'Араби, 2013, с. 59]. «Третью вещь» можно рассматривать как мир универсалий. Благодаря «третьей вещи» осуществляется единство бытия путем взаимного перехода вечностного (Бог) и временного (мир вещей) друг в друга и их проявления в едином бытии как двух его аспектов. Эта онтологическая концепция Ибн 'Араби и получила название «учение о единстве бытия».

Переосмысление отношения Первоначала и вещей как *двуединства* взаимно обуславливающих друг друга противоположностей позволило Величайшему Шейху пересмотреть понимание причинности. Для отхода от линейной концепции причинности Ибн 'Араби принял допущение, что вещи и явления мира включены в первооснову бытия (Бог), но не буквально, а в виде виртуальных (небытийных) соотношенностей, «смыслов» вещей, или их «ноуменальных сущностей» [Chittick, 1998, p. 389]. Именно благодаря такому «смыслу» каждая вещь сохраняет свою идентичность в ходе непрерывного «нового творения» (*халк джадид*), которое представляет собой бесконечный процесс ежесекундного уничтожения-возникновения мира [Ибрагим, 1998, с. 90–94]. Универсум вещей в каждое мгновение времени уничтожается и вновь возникает. С этой точки зрения явления и вещи мира не находятся в причинно-следственных отношениях. Следующее состояние мира зависит не от его предшествующего состояния, а от воплощения внутренней сопряженности божественной сущности.

Фундаментальный вывод из пересмотра Ибн 'Араби отношения Бога и множественного мира в контексте темы взаимоотношений религий состоит в утверждении, что первооснова бытия и есть само бытие («В каждой вещи для Него – знамение, которое указывает на то, что Он – сама вещь») [Ибн 'Араби, 1998, Т. 1, с. 342]. Подлинной реальностью обладает только Бог, который проявляется через вещи множественного мира, не совпадая с ними

в своей сущности. Этот процесс описывается Ибн 'Араби как постоянное «дыхание (*нафас*)»: выдох означает переход божественного бытия в мир, а вдох – обратный переход мира в Бога [Izutsu, 1984, pp. 131–132]. Бесконечность виртуальных «внутренних сопряженностей», или божественных атрибутов, делает возможным как процесс непрерывного «нового творения» (*халк джадид*), не имеющего начала и конца, так и познание человеком Бога в многообразных формах его проявления во множественном мире, в том числе в рамках различных верований. Хотя последователи различных религии, как монотеистических, так и политеистических, воспринимают Бога в разных образах, на самом деле в них всегда является один и тот же Бог, а значит, верующие различных религий поклоняются одному и тому же Богу.

Следует указать на преемственность его взглядов с онтологическими воззрениями представителей ашаритской школы исламской теологии (калам). Ашариты считали, что существуют только субстанции, а качества тел являются случайными акциденциями, существующими только благодаря субстанциям. Но неотделимые от качеств, субстанции также являются мимолетными и изменчивыми образованиями и также существуют только в течение одного мгновения. Вещи множественного мира представляют собой недолговечные соединения акциденций. С точки зрения ашаритов, вещи и явления, воспринимаемые нами, состоят из атомов, которые приходят из пустоты и уходят в небытие. Следовательно, должна быть первопричина, порождающая атомы, из которых состоят вещи, и ею является Бог, который создает и уничтожает атомы, служит причиной всех изменений и движений во множественном мире.

Таким образом, знаменитый тезис Ибн 'Араби в пользу равенства всех религий и спасения всех людей на том свете, вытекает из его учения о единстве бытия, восходящего к онтологическим построениям сторонников ашаритской школы мусульманской рациональной теологии. Разделяя положение ашаризма об отсутствии причинно-следственных связей между вещами и явлениями мира, Ибн 'Араби учил, что универсум ежесекундно уничтожается и возникает, т. е., находится в состоянии постоянного обновления. В ходе этого постоянного обновления мира вечное бытие (Бог) проявляется в формах множественного мира [Ибн 'Араби, 1998, Т. 1, с. 247]. С этой точки зрения истины (вероучительные положения) религий, воспринимаемые как различные, на самом деле являются выражением одной истины, а потому все они равны.

Чтобы понять, насколько далеко зашел Ибн 'Араби в своем религиозном плюрализме, достаточно обратиться к его трактовке коранической истории о фараоне, правителе Египта, к которому Бог послал проповедовать библейского пророка Мусу (Моисей). В Коране фараон изображается как жестокий тиран, провозгласивший себя божеством и не поверивший Моисею. Фараон приказывает построить башню до небес, чтобы доказать, что там Бога не существует. Он преследует иудеев, а затем, в ходе погони за Моисеем и его соплеменниками, когда те хотели уйти из Египта, по воле Бога гибнет в морских пучинах.

Ибн 'Араби трактует эту историю в духе своего учения, согласно которому все поступки людей согласуются с божественными требованиями, ибо истинным действующим в мире является только Бог, а это значит, что «онтологическое веление» вышеупомянутых ноуменальных сущностей, или извечное

знание Бога, неукоснительно выполняются всеми людьми, в том числе фараоном. Если фараону было предписано извечным «онтологическим велением» Бога проявить неверие в единобожие, то он должен был подчиниться этому повелению. С другой стороны, Ибн 'Араби указывает на наличие «религиозного веления», доведенной пророками заповеди верить в единого Бога и которой люди могут подчиняться или не подчиняться. Человек, отказавшийся повиноваться этой заповеди, а значит, проявивший неверие в Бога, в действительности проявил повиновение «онтологическому велению», божественному предопределению ему быть неверующим. Непокорность человека Богу в одном отношении оказывается повиновением ему в другом. Отсюда следует вывод, что фараон, отказавшийся следовать доведенному ему Моисеем заповеди верить в единого Бога, на самом деле не заслуживает осуждения, так как он поступил строго в соответствии с «онтологическим велением» Бога [Ибрагим, 1998, с. 112].

Подобную позицию Ибн 'Араби не следует расценивать как выражение этического нигилизма и безверия, в чем его обвиняли [Knysh, 1998, p. 96–111] и не перестают обвинять исламские традиционалисты. Разумеется, Ибн 'Араби считал себя правоверным мусульманином, а ислам – самой совершенной религией. Тем не менее он настаивал, что любая религия истинна лишь при условии, что она предполагает существование других верований как необходимое условие своего существования.

Ибн 'Араби отстаивал идею всеохватности божественной милости. Коранические стихи – «Милость Моя объемлет всякую вещь» [Коран, 7:156, К.], «Скажи: “О рабы Мои, которые преступили против самих себя, не отчаивайтесь в милости Аллаха! Поистине, Аллах прощает грехи полностью: ведь Он – прощающий, милостивый!”» [Коран, 39:53, К.] и сходные по содержанию хадисы (высказывания о словах и поступках пророка Мухаммада) Ибн 'Араби интерпретировал в значении универсальности божественной милости. Отсюда следовал его вывод, что в итоге Бог простит даже неверующих, а потому на том свете спасутся все люди. «[Бог] везде, и что нет ничего, кроме вероисповеданий. Значит, каждый прав, а потому заслуживает награды [свыше], каждый же заслуживший награды счастлив, а потому каждый счастливый сподобился довольства своего Господа, даже если какое-то время претерпит муку в тамошнем мире» [Ибн 'Араби, 2001, с. 140].

Утверждение Ибн 'Араби фактического равенства всех вероисповеданий и религий служит свидетельством его веротерпимости и стремления к преодолению религиозной розни между сторонниками различных верований и конфессий. Всякая вещь есть благо и добро, так как в ней находит свое временное воплощение вечностная сторона единого бытия, или Бог. Следовательно, представители различных религий, даже язычники, поклоняясь различным божествам, на самом деле поклоняются лишь одному Богу. Различные образы Бога, или объекты поклонения в той или иной религии, выступают многообразными проявлениями Бога. Поклоняясь каменным истуканам, зверям, человеку, небесным светилам и планетам, божествам и т. д., люди поклоняются Богу, проявляющемуся в этих объектах обожествления. Простые верующие в силу их ограниченности видят Бога только в тех образах, которым они поклоняются.

Истинный же мистик, «знающий Бога», не отвергает ни одну религию и видит Бога в каждом божестве, даже в идоле язычника, возводя различия в вероисповеданиях к различиям в проявлении Бога в мире [Ибрагим, 1998, с. 113].

При оценке религиозного плюрализма и веротерпимости Ибн 'Араби следует учитывать и исторический контекст. Он жил в период наибольшего противостояния мусульман и христиан в Средневековье, а именно в эпоху Крестовых походов в Палестину (XI–XIII вв.). Население мусульманских областей Ближнего Востока страдало от нашествий крестоносцев, во многих местах городская жизнь пришла в упадок. Тем более достоин уважения тот факт, что Ибн 'Араби не только не ожесточился и не впал в религиозный фанатизм, а напротив, провозгласил манифест веротерпимости. Также нужно отметить, что его призыв к веротерпимости и идея всеохватности божественной милости не пропали во тьме веков. В начале XX в. видный татарский исламский мыслитель Муса Джаруллах Бигиев (1873–1949), опираясь на идеи Ибн 'Араби, отстаивал религиозный плюрализм и утверждал, что все люди спасутся на том свете. В Оксфорде в 1977 г. с целью популяризации его учения было основано «Общество Ибн 'Араби», объединяющее поклонников Величайшего Шейха, многие из которых сохранили свою прежнюю неисламскую принадлежность либо придерживаются нетрадиционных религиозных направлений (религиозный синкретизм).

В заключение можно сделать выводы, что религиозный универсализм Ибн 'Араби имеет основание в исламской религиозной традиции. Провозгласив фактическое равенство всех религий и универсальность божественной милости, он развивал кораническое положение о милостивом и справедливом отношении Бога к творениям. Идею равенства всех вероисповеданий и спасения всех людей на том свете Ибн 'Араби обосновывал своим философским учением о единстве бытия. Его религиозный плюрализм позволил полнее раскрыть потенциал универсализма и веротерпимости мусульманской религии.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Ибн 'Араби

**Фрагменты из «Мекканских откровений»
(аль-Футухат аль-маккийя)***

Перевод с арабского и комментарии *И.Р. Насырова*

Т. 3. Глава 343

**«О знании места двух тайн в разъяснении откровения
из уровня восхваления Царя всего сущего»**

[170]¹ Что касается «людей Троицы» (христиан. – *И.Н.*), то есть надежда, что для них есть спасение благодаря тому, что есть в троичности из единичности, ибо единица, непарное – из характеристик единого. Значит, они – единобожники составного единобожия. А потому и есть надежда, что их объемлет составная милость. По этой причине их назвали «скрывающимися» (*куффар*)², ибо они скрyli второе третьим и второе оказалось между единым (единицей) и третьим, как преграда. Значит, возможно, что «люди Троицы» соединились с единобожниками на уровне индивидуальности, а не на уровне единственности. Таковыми я обнаружил их посредством интуитивного видения и не смог выявить отличие единобожников от «людей Троицы», разве что на уровне индивидуальности. Ибо я вообще не увидел их в единственности, а увидел их предшествующие существованию сущности в индивидуальности, а предшествующие существованию сущности единобожников увидел в единственности и индивидуальности. И тогда я понял суть разницы между двумя общинами. Но, кроме того, все «люди Троицы» спасутся, благодаря Богу, от ада и обретут блаженство в раю, где они займут места, где пожелают – подобно тому, как они в земном мире спускались с уровней божественных имен, как того они желали в соответствии с истиной, узаконенной для них, равно как когда они очистятся от скверны, то войдут [в рай] через те врата, которые выберут сами из восьми врат рая. Если ты понял это, то знай, что составная милость объемлет все сущее и что она состоит из общей милости, которая объемлет все вещи (сущие. – *И.Н.*), и из особой милости, а это есть та милость, которую Бог избрал и предпочел для себя, посланника, пророка и «избранника [Своего]» (*вали*)³. Посредством этой особой милости Бог собрал в одно Книги

* Перевод выполнен по: *Ибн 'Араби. «Мекканские откровения»* (аль-Футухат аль-маккийя). Бейрут: Дар ихйа' ат-турас аль-'араби, 1998.

¹ В квадратных скобках [] указаны страницы оригинала. Номер страницы указан перед ее текстом.

² Слово «куффар» имеет и другое, более употребительное значение – «неверные». Автор прибегает к игре слов: слово «куффар» образовано от глагола «кафара»: 1) скрывать; покрывать чем-нибудь; 2) быть неверным, не верить (во что, в кого); *кафара би-Ллах* – не верить в Аллаха (Бога. – *И.Н.*).

³ *Вали* (мн.ч. *авлия'*) – 1) суфийский шейх; 2) покровитель, опекун; 3) избранник Божий. «Избранничество» (*вилайа*) – один из двух способов получения боговдохновенного знания

(Послания) и ниспослал каждую Книгу отдельными главами и стихами-аятами⁴ («[божественные] знамения»). И из Его знамений – то, что останется пребывать бесконечно, как Коран, и каждый его аят-«знамение» явится как неподражаемое⁵. Из Его знамений – [также] то, что не останется, останется же только ограничение их власти над теми [людьми], к которым пришел [посланник с Законом, состоящим] из этих [знамений из Книг]. Ведь они (эти знамения. – *И.Н.*) указывали на иное, [не на Него], как и указывали на Него, ибо Бог сделал их указанием на правдивость того, на что претендует каждый, кто притязает на обретение близкого положения к Богу – либо благодаря мистическому состоянию (*хал*), пусть даже он не вслух утверждал, что на нем видны следы покорности его Господу, либо посредством притязания на это (близкое положение к Богу. – *И.Н.*) путем высказывания об этом вслух. Но это происходит [с ним] лишь из-за небрежения [Богом], ибо им предписано [свыше] скрывать эти божественные знамения, я имею в виду избранных Божьих, а потому эти знамения отменены относительно избранных Божьих и ясно утверждены применительно к пророкам.

Т. 3. Глава 369

«О знании места ключей сокровищниц божественной щедрости»

[385] Так как появление мира само по себе есть собрание этих смыслов (божественного знания. – *И.Н.*), то это ограниченное умопостигаемое есть место случайного, [а не необходимого] проявления всей совокупности этих смыслов. А потому эти смыслы постоянно обновляются в нем (в мире в виде возникновения и исчезновения вещей. – *И.Н.*). Бог – тот, кто хранит его (мира. – *И.Н.*) бытие посредством обновления (этих смыслов в виде возникновения и исчезновения вещей. – *И.Н.*), и они являются сутью ограниченного [мира], все они – ограничения в новом творении людей из Него в одежде [бытия]. Бог – постоянный Творец, а мир пребывает в состоянии постоянной нужды в хранении его бытия посредством обновления [в каждый миг]. Значит, мир – умопостигаемый сам-по-себе, существует благодаря Всевышнему Богу и самостные пределы мира и есть он сам. Это и есть то, что требует срока согласно словам о постоянном обновлении сущности вещей мира в каждый миг времени («Каждый день Он за делом» [Коран, 55:29]⁶. – *И.Н.*). Эти пределы исчезают из умопостигаемости мира [386] с той точки зрения, что он (мир. –

(второй путь – пророчество). Несмотря на формальное признание превосходства пророчества над «избранничеством», или «святостью», Ибн ‘Араби утверждает о превосходстве «избранничества» над пророчеством в том отношении, что пророки получают свое знание от Бога опосредованно (через ангела Джibriла (Гавриил), а «избранник Божий» черпает свое знание непосредственно.

⁴ Аят (араб.) – 1) знак, знамение; 2) стих Корана.

⁵ Речь идет о представлении мусульман о чудесности и неподражаемости Корана (*и‘джаз ал-Кур’ан*) по содержанию и форме. «Согласно мусульманским богословам, неподражаемость присуща только Корану. Они отказывали в ней Ветхому и Новому завету» (см. *Резван Е.А. И‘джаз ал-Кур’ан // Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991. С. 89–90*).

⁶ Во всех случаях при цитировании Корана, когда отсутствует указание на перевод И.Ю. Крачковского (К.), перевод выполнен нами (*И.Н.*).

И.Н.) ограничен, а это есть воображение, нет [у мира] бытия для его существования из-за его [постоянного] обновления. Итак, мир является самостоупомостигаемым, существует благодаря Всевышнему Богу и самостные пределы мира и есть он сам. Это и есть то, что требует срока согласно словам о постоянном обновлении сущности вещей мира в каждый миг времени. Эти пределы исчезают из сказанности мира с той точки зрения, что он (мир. – И.Н.) ограничен, а это есть воображение, нет у него (у мира. – И.Н.) бытия, кроме как благодаря воображению. И он (мир. – И.Н.) есть вместилище для этих смыслов, а в знании – [лишь] то, что не является совокупностью этих смыслов. Тогда стало чувственно осязаемым положение [вещей], хотя на самом деле [мир] является совокупностью универсалий. И стало представление о мире запутанным и неясным, трудным для постижения тем человеком, кто в плену воображения. И тогда он впал в состояние растерянности, оказавшись между знанием и воображением, а последнее является месторасположением растерянности. Одна группа людей выдвинула учение о постоянном обновлении акциденций субстанции и что субстанция остается постоянно существующей, хотя и нет у нее пребывания с акциденцией. Сторонник этого учения не понимает то, что он отвергает, а потому сущее осталось скрытым от него – сущее то скрывается, то является ему, как и знание его о сущем. Другая группа людей выдвинула учение об обновлении некоторых акциденций [субстанции], а они называются у них акциденциями, а прочие, пусть в действительности в знании обозначаются словом «акциденции», они называют необходимыми качествами, как, например, желтизна золота и чернота африканца. А это все имеет отношение к тому, кто утверждает их конкретными сущностями. Далее, это имеет отношение к тому, кто говорит, что все это – интеллигибельные сотнесенности (*нисаб*), нет у них бытия, кроме как лишь в сущности, объемлющей их, но нет у них бытия в них самих. К этому мнению склонился Абу Бакр ибн ат-Таййиб аль-Бакиллани⁷ в той версии, которая дошла до нас, ответственность же лежит на передатчике. Люди интуитивного видения обладают способностью охватить все учения, все религии и верования, все учения о Боге всеохватным постижением, ничто они не упустят из этого. Стоит только появиться какой-то религии, особому Закону какой-нибудь религиозной общины, по которому она живет, учению о Боге или о мире из множества миров, о том, что там уменьшается, противоречит или выражает сходство, и обладатель интуитивного видения сразу знает обо всем этом – откуда происходят эти учения, или откуда появились эта религиозная община или то верование, помещает их на в соответствующее для них место, принимает довод высказывающего то или иное учение, не говорит, что тот ошибается, и не считает его учение бесполезным делом и вздором. Поистине, Бог не сотворил небо и землю и то, что между ними, понапрасну («И не создали Мы небо и землю и то, что между ними, понапрасну» [Коран, 38:27, К.]. – И.Н.), Он не сотворил человека понапрасну, нет, Он сотворил его для того, чтобы он один был по Его образу. Каждое сущее, что есть в мире, не ведает обо всем сущем, знает лишь часть этого, за исключением лишь совершенного человека (*инсан камил*), ибо Бог научил

⁷ Аль-Бакиллани, Абу Бакр ибн ат-Таййиб (949–1013) – крупнейший представитель ашаритской школы исламской теологии (калам).

его всем именам, даровал ему все слова и Его образ заговорил. Собран был [совершенный человек] между образом Истинного (Бога) и образом мира. Человек стал перешейком между Истинным (Богом) и миром, установленным зеркалом, в котором Истинный (Бог) видит Свой образ в зеркале человека. Создания также видят Его образ. Кто достиг этого уровня, тот достиг степени совершенства, совершенной которой нет. Смысл видения образа Истинного (Бога) в человеке состоит в применении к нему всех божественных имен, как о том сообщается в предании: «Благодаря им сподобитесь победы, Бог – Помогающий, благодаря им найдете пропитание, Бог – Питающий, благодаря им окажетесь под сенью милосердия, Бог – Милосердный». В Коране приводится то, из чего мы узнали о его (пророке Мухаммаде. – *И.Н.*) совершенстве и уверовали в это, «к верующим он – кроток, милостив» (Коран, 9:127, К.), милосердным, «Мы послали тебя только как милость для миров» [Коран, 21:107, К.], то есть, для оказания им (людям. – *И.Н.*) [всеохватного] милосердия, когда Он воззвал из объятого огнем куста терновника, [уверовали] в посох [Мусы (Моисей)] и в изменение нрава в соответствии с божественными именами, о чем говорят все ученые мужи. А потому человек характеризуется [этими именами], к нему применяются имена (атрибуты Бога. – *И.Н.*) «Живой», «Знающий», «Желающий», «Слышащий», «Видящий», «Говорящий», «Могущий» и все божественные имена из имен «очищения» (*танзих*)⁸ и действий, объединенных в рамках семи [Его атрибутов]⁹, о которых мы упоминали и которые объемлют все их до единого. Поэтому мы не привели их в подробном изложении. Мы рассказали о них кратко и убедительно в нашей книге под названием «Составление [таблиц и] окружностей»¹⁰, где привели изображение знания идвух уровней, представляющих его в фигурах, чтобы предоставить знание о том обладателю воображения, так как человек при наличии у него разума, не лишен власти над ним воображения о том, что он знает, что оно невозможно и, несмотря на это, представляет его себе. Тогда он оказывается под властью воображения, так как он приобретает о том знание не иначе как после своего воображения. И тогда его укрепляет хранящая сила, над ним берет власть сила памяти, так как он берет верх над хранящей силой. Тогда он высвобождается из-под ее власти, ибо память не находится в избытке у него. [Конкретные]

⁸ В рамках исламской рациональной теологии (калам) термин *танзих* («очищение», «отрешение от всего дурного и недостойного») обозначает отрицание применения к Богу каких бы то ни было характеристик (*авсаф*) и определений (*худуд*) ввиду отсутствия среди его творений чего-либо, подобного ему.

⁹ Ибн 'Араби следовал ашаритской школе исламской рациональной теологии. Ашариты учили, что Бог обладает семью положительными «субстанциальными» атрибутами (знание, могущество, жизнь, воля, речь, зрение и слух), которые являются вечными (в противоположность «оперативным» атрибутам («прощение», «питание» [созданий] и т. д.). Согласно их подходу, эти семь атрибутов не тождественны божественной сущности и не отличны от нее. См.: *Аш-Шахрастан*, *Мухаммад*. Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал). Ч. 1. Ислам / Пер. с араб., введ. и коммент. С.М. Прозорова. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы. 1984. С. 91).

¹⁰ Речь идет о сочинении автора под названием «Составление окружностей» (Инша' ад-дава'ир). См.: *Ибн 'Араби*. Избранные произведения. Т. 1 / Пер. с араб. и коммент. И.Р. Насырова / Отв. ред. А.В. Смирнов. М.: Языки славянских культур: ООО «Садра», 2013.

знания остаются в рамках знания, а потому они оказываются охваченными в нем. Всевышний говорит: «Бог все объемлет знанием» [Коран, 65:12].

Того, кто знает о том, что мы привели в этой главе, не заключит в себя эта кладезь. Кто узнает свою душу, тот познает своего Господа, познает мир и то, что является его основой. Если ему раскроется это, то он обретет знание о том, откуда ему пришло это и куда оно вернется. Он узнает, что он должен сделать. Тогда он выполняет свой долг, воздаст всему должное так, как Бог «дал каждой вещи ее строй, а потом вел по пути» [Коран, 20:50, К.]. То, с помощью чего Истинный (Бог) уединился, стал единственным, – это [Его] творение, а тот, посредством которого обособилось совершенное знание, – это Истинный (Бог). И Он знает, чего заслуживает каждое сущее, воздаст ему по праву его и называется «справедливость». А потому если ты воздашь кому-либо по его праву, то поступишь с ним справедливо. А если превысишь, то не завершишь дело совершенным образом и будешь несовершенным, ибо превышение предела – недостаток в определенном [деле]. Совершенный человек не нарушит в чем-либо его положения. Всевышний Бог вынес порицание нашему выходу за пределы в осуществлении справедливости в вещах и делах. Кто проявляет чрезмерность в своей религии и лишает Всевышнего Истинного (Бога) того, чего Он заслуживает, то он, пусть даже стремился к возвеличанию [Бога] посредством этого действия в проявлении чрезмерности, впал в невежество и пришел с ущербностью к месту совершенства. Он (Бог) говорит: «О, обладатели Книги! Не излишествуйте в вашей религии и не говорите против Бога ничего, кроме истины» [Коран, 4:171]. Чрезмерность является примером того, что приписывают Богу из состояний (ипостасей), последние же есть не что иное, как суждения смыслов, а существование смыслов принадлежит Богу. Когда они обнаруживаются в том, в ком они обнаруживаются, то они предоставляют ему благодаря своим самостям состояние (ипостась), которым описывается место, которое занимает этот смысл. Это из проявления чрезмерности, это, как, например, «знающий», «могущий», «белый», «черный», «храбрый», «трусливый», «движущийся», «покоящийся». Это – состояния, они суть суждения умопостигаемых смыслов, или интеллигибельных соотношенностей, как пожелаешь [выразиться], так и скажи. Это – знание, могущество, белизна, чернота, храбрость, трусость, движение, покой. И Он говорит нам: «Не говорите против Бога ничего, кроме истины» [Коран, 4:171]. Было, что было, равно как приписали Ему, Всевышний Он, супругницу и сына, приводили относительно Него примеры, придавали Ему равных с Ним соучастников, проявляли чрезмерность в своих религиях, безмерно возвеличивали своих посланников и сказали, что 'Иса (Иисус) – Бог. Одна община сказала, что он – сын Бога. Он (Бог. – И.Н.) сказал: «Кто не станет проявлять чрезмерность в своей религии, тот является рабом Божьим» («Скажи: “Мне повелено поклоняться Аллаху, очищая пред Ним веру”» [Коран, 39:11, К.]. – И.Н.). Он это слово обратил к Марьям (Мария) и Духу (Иисусу. – И.Н.) от Него и не проявил чрезмерности в том, в чем состоит суть дела. Кто будет следовать по нашему пути, тот будет следовать путем спасения и веры, воздаст вере по ее праву, не проявит несправедливости в отношении разума и мысли, воздаст им по их праву. «Бог говорит истину и Он ведет по правильному пути» [Коран, 33:4].

Т. 3. Глава 371

«О знании места тайны и трех скрижалевых таинств Мухаммадовых»

Раздел 8 «О [холме] аль-Касиб и разрядах людей на нем»

[428] Знай, что аль-Касиб – это [холм из] белого мускуса в райском саду Эдема («А кто приходит к Нему верующим, совершив благое, для тех – высшие ступени, сады Эдема, из-под которых текут реки, для вечного пребывания там. Таково воздаяние тех, кто очистился!» [Коран, 20:75–76, К.]. – *И.Н.*). Райский сад Эдема – это место в раю, его твердыня и место присутствия Царя (Бог. – *И.Н.*) и Его избранных, туда простые верующие допускаются только для посещения. [Бог] сделал на аль-Касибе помосты, места для возлежания, сидения и ступени, ибо обитатели аль-Касиба – четырех разрядов: правверные, «избранники Божьи», пророки и посланники. Люди каждого разряда, о которых мы упомянули, превосходят [людей] других [разрядов]. Всевышний говорит: «Вот – посланники! Одним мы дали преимущество перед другими. [Из них были такие, с которыми говорил Аллах и вознес некоторых из них степенями. И Мы даровали Исе (Иисусу. – *И.Н.*), сыну Марьям (Марии. – *И.Н.*), ясные знамения и подкрепили его духом святым]» [Коран, 2:253, К.]. Он говорит: «Мы уже дали преимущество одним пророкам над другими и дали Дауду (Давид. – *И.Н.*) Псалтырь» [Коран, 17:55, К.]. А потому одни ступени располагаются выше других благодаря наличию преимущества одних [пророков] над другими, несмотря на то, что они все находятся в раю. В этом смысле Его речь. Он возвысил в степенях одних из вас выше других, я имею в виду людей. [В рай] вошли все дети Адамовы обоих миров. Когда люди займут свои ступени в раю, Истинный (Бог) призовет их для блаженного видения Его. Тогда они поспешат на своих средствах передвижения и в пешем порядке сюда, изъявляя покорность их Господу, – одни медленно, другие быстро, а третьи со средней скоростью. Они соберутся [на холме] аль-Касиб. Каждый человек будет знать свою ступень неизбежным знанием и будет стремиться к ней так, как не стремится ребенок к материнской груди, железо – к магниту, и даже если он захочет занять другую ступень, то не сможет сделать, даже если возжелает другую ступень, то не сможет обрести ее, нет, на своей ступени он осознает, что достиг предела мечтаний и своей конечной цели. Он будет там блаженствовать сущностным счастьем как таковым, что будет для него самым прекрасным счастьем. Если бы не это, то был бы тот свет местом страданий и мук, а не раем, не местом блаженства. Однако у того, кто будет занимать место выше, и блаженство будет соответствовать его ступени. У того [кто будет находиться ниже его], блаженство будет поменьше. Ниже человека, занимающего самую нижнюю ступень, уже не будет никого, лишнего блаженства, [кроме него, занимающего эту] особую ступень. Выше всех будут те, кто обретет такое всеохватное блаженство, выше которого нет. Значит, каждый человек будет в пределах своего блаженства. А потому неудивительно это решение [Бога]. Во время первого видения [Бога] увеличится завеса перед обитателями адского огня, мук и страданий в том отношении, что для них не будет более сильного наказания, чем это, ибо первое видение [Бога] будет прежде

наступления срока наказания и охвата всеобщей милостью. Это будет для того, чтобы они постигли вкушением наказание завесой. При втором видении [Бога], [429] что произойдет после этого, милость [Божья] охватит все. У них, я имею в виду обитателей адского огня, будет видение [Бога] сквозь изъеденные червями и сгнившие двери ада в той мере, в которой они сподобились в земном мире из похвальных нравственных качеств. Когда люди займут [холм] аль-Касиб для [блаженного] видения, Всевышний Истинный (Бог) явится всеобщим явлением в образах всех верований и религий. В этом едином явлении Он (Бог) един с той точки зрения, что это Он явился, и Он множествен с точки зрения разнообразия образов. Когда они увидят Его, то станут отличаться друг от друга светом этого явления – каждый из них будет освещен светом того образа, в котором он увидит Его (Бога. – И.Н.). Для того, кто узнает Его в каждом веровании и религии, будет свет всех верований и религий. А для того, кто узнает Его в отдельном конкретном веровании, будет только свет этого конкретного верования. Кто уверует [в Бога] бытийно, не вынося суждения [о Боге] посредством «очищения»¹¹ и «уподобления»¹², более того, если его уверование будет заключаться в том, что Бог есть такой, какой Он есть в действительности, и он не будет Его «очищать» (отрицать все возможные определения Бога. – И.Н.) и «уподоблять» (сравнивать Бога с чем-то. – И.Н.), уверует с помощью того, что поступило ему от Всевышнего (Бога), согласно знанию о Нем, Пречист Он, то у него будет особый свет, он будет знать только в это время, ибо этот [свет] – в знании Бога. Тогда он не будет знать – находится ли он выше того, кто охватил своим знанием все верования, или равен ему. Что касается тех, кто ниже него, то нет, [они не выше его и не равны ему]. Когда же Бог пожелает вернуть их к созерцанию их блаженства тем видением [Его] в раю, то скажет ангелам, удерживающим [холм] аль-Касиб: «Верните их к их ограниченности!» Тогда они вернуться с образом [Бога], которые они видели, то есть, найдут свои ступени и их людей, освещенных [светом] того образа и испытают наслаждение, ибо они в момент созерцания [Бога] были в состоянии исчезновения от себя. Они не испытают наслаждение во время своего видения [Бога], нет, наслаждение было во время первого явления [Бога], оно (наслаждение. – И.Н.) установило власть над ними и уничтожило их для них самих и их душ. Они пребывали в состоянии исчезновения из-за власти этого [наслаждения]. Когда они увидят этот образ [Бога] на своих ступенях и их людей, то это наслаждение продлится для них. Они испытают блаженство от этого созерцания и пребудут в счастье в этом месте благодаря тому, что уничтожило их [для них самих и их душ на холме] аль-Касиб. При этом явлении [Бога] и этом видении [Его] у них прибавится знание о Боге. Он предоставит им это [знание] видением воочию [Его], чего у них прежде не было, ибо познанное,

¹¹ «Очищение», «отрешение [от всего дурного и недостойного]» (*танзих*) – отрицание применения к Богу каких бы то ни было характеристик (*авсаф*) и определений (*худуд*) ввиду отсутствия среди его творений чего-либо, подобного ему. См. выше.

¹² В мусульманской богословской и доксографической литературе термин «уподобление» (*ташбих*) употребляется как в широком значении – как любое сравнение Бога с чем-либо, так и в узком – как сравнение Бога с человеком (антропоморфизм).

когда засвидетельствовано, предстает в созерцании его такой вещью, знание о которой невозможно приобрести без созерцания, как о том говорится в стихе:

* * *

Но видение воочию – тончайший смысл,
Поэтому видения воочию попросил¹⁵ «Говорящий»¹⁴.

* * *

Это [мистическое] «вкушение», о котором знает каждый, кто пребывал в этом состоянии, он не может отрицать наличие сего в своей душе.

Т. 3. Глава 374

«О знании видения уровня предшествующих состояний вещей на уровне присутствия Господствия»

[450] Знай, что Бог сам-по-себе – единичность единого, а с точки зрения Его имен – единичность множественности. <...> Это является причиной, вызывающей необходимость в проявлении Всевышнего (Бога) в различных формах [в мире] и Его переменчивости в них, что находит выражение в различии верований и религий в мире в таком множестве и разнообразии. Причиной расхождений и разногласий верований и религий в мире является эта множественность в этой единой сущности. Поэтому имело место непризнание [Его] людьми предстояния [перед Ним в день Суда], когда Он явился к ним и сказал: «Я – ваш Господь»^{15, 16}. Если бы Он явился им в том образе, в котором он взял с них предвечное обещание (*мисак*)¹⁷, то все бы признали Его [Господом]. А после выражения непризнания [Его Господом] Он принял тот образ, в котором Он взял с них предвечное обещание, и они признали Его [Господом], ибо они знали Его и у них была привычка вольно обращаться со своим признанием

¹³ Отсылка к кораническому стиху: «И когда пришел Муса (Моисей. – И.Н.) к назначенному Нами сроку и беседовал с ним Господь, он сказал: “Господи! Дай мне посмотреть на Тебя”. Он сказал: “Ты Меня не увидишь, но посмотри на гору; если она удержится на своем месте, то ты Меня увидишь”. А когда открылся его Господь горе, Он обратил ее в прах, и пал Муса пораженным» (Коран, 7:143, К.).

¹⁴ «Говорящий [с Богом]» (*Калим Аллах*) – почетное прозвище пророка Мусы (Моисей).

¹⁵ Хадис (высказывание пророка Мухаммада) в передаче от Абу Хурайры приводит аль-Бухари: «[В Судный день к месту сбора мусульман] явится Бог в незнакомом им образе и скажет: “Я – ваш Господь”. Они в ответ скажут: “Оберегаемся Богом от тебя. Это – наше место до тех пор, пока не явится к нам наш Господь. Когда Он явится к нам, мы узнаем Его”. Он явится к ним в образе, который они знают, и скажет: “Я – ваш Господь”. И тогда они в ответ скажут: “Ты – наш Господь!”» (см.: *Аль-Бухари. Джамии‘ ас-Сахих*. Бейрут: Дар Ибн Касир, аль-Йамама, 1987. Т. 5. С. 2403).

¹⁶ Автор описывает предстоящее событие в Судный день в прошедшем времени как мистик, который сподобился видения будущего события.

¹⁷ В словах Ибн ‘Араби о предвечном обещании (Завет) (*мисак*) речь идет об ответе людей на обращение Бога в предвечности к человеческим душам с требованием признать его как их Господа: «И вот, Господь твой извлек из сынов Адама, из спин их, их потомство и заставил их засвидетельствовать о самих себе: “Разве не Господь ваш Я?” Они сказали: “Да, мы свидетельствуем...”» (Коран, 7:172, К.).

[чего-либо и кого-либо]. Что касается явления Всевышнего (Бога) [в раю на холме] аль-Касиб для видения [Его людьми], то там Он явится в образах [разных] верований и религий из-за их расхождений в этом и их разногласий. Но Он не предстал в разнообразных формах при взятии предвечного обещания [с людей в предвечности]. Это есть [Его] общее явление для множественного [единства]. А что касается явление Бога для Его раба, когда тот находится в Его земном царстве (земном мире. – И.Н.), – то это особое [Его] явление, явление одного [существа] для [другого] одного [существа]. А потому наше видение Его в день предстояния [после] Воскресения будет отличаться от нашего видения Его [в раю на холме] аль-Касиб, также как оно будет отличаться от нашего видения Его, [451] когда мы находимся в нашем земном мире, в состоянии нашей ограниченности и привязанности ко всему своему. Из этого проистекает различие, которое Он вменил нам в Великом Коране в своих, Всевышний Он, словах: «[А если бы пожелал твой Господь, то Он сделал бы людей народом единым]. А они не престают разногласить» [Коран, 11:118, К.] и «кроме тех, кого помиловал твой Господь» [Коран, 11:119, К.]. А они (помилованные Богом. – И.Н.) есть те, которые узнали Его и не выразили непризнание Его. Они – те, которым Бог раскрыл множественную единственность. Они являются людьми Бога, избранниками Его. Помилованные [Богом люди] отличаются тем, чем особо их наделил Бог, от остальных людей различных религиозных общин. Благодаря этому качеству они стоят особняком под сенью Его решения «А они не престают разногласить...», ибо они отличаются от тех, а те отличаются от них. Он (Бог) не предоставил нам никакого исключения, кроме упомянутого нами выше.

А потому Бог, Пречист Он, предварил трудность разногласия, что [затем] обнаружилось в мире, ибо каждое сущее в мире первым делом размышляет о причине своего существования, так как оно само знает, что его не было, а затем оно обрело существование благодаря своему возникновению для себя самого. Произошло расхождение в этом между их природными качествами. Они стали отличаться друг от друга в причине, вызвавшей необходимость их появления в том или ином виде. А потому Истинный (Бог) был первой причиной разнообразия и расхождения в мире и из-за этого Он является источником расхождений в мире между верованиями и религиями. Он также является причиной существования каждого сущего в мире и к этому не имеет никакого отношения иная вещь. Поэтому у всех сущих есть тяга и стремление к [Его] милости, ибо Он создал их и явил в Первичном Облаке ('ама')¹⁸. Это – дыхание (*нафас*)¹⁹ Милостивого (Бога), они (сущие. – И.Н.) – буквы в дыхании Говорящего (Бога) в месте выхода [звуков из уст], а они разнообразные. Также мир является разнообразным в устройении и верованиях [людей], несмотря на Его единственность, ибо он (мир. – И.Н.) – возникший мир. Разве ты не видишь, что Он называет себя Устроителем и Разделяющим. Он говорит,

¹⁸ В учении Ибн 'Араби Первичное] Облако ('ама'), или хаос, есть первое состояние бытия-существования (*кавнуна*) Бога.

¹⁹ Процесс «проявления» Бога в мире (теофания) Ибн 'Араби трактует как перманентное «дыхание (*нафас*) Бога»: выдох – переход божественного бытия в мир, вдох – переход мира в Бога.

Велик Он и Славен: «[Аллах – тот, кто воздвиг небеса без опор, которые бы видели, потом утвердился на троне и подчинил солнце и луну: все течет до определенного предела]. Он управляет (Своим) делом, устанавливает ясно знамения» [Коран, 13:2, К.]. Все, о чем мы сказали выше, является разъяснением стихов [Корана]²⁰ о Нем и о нас, указаниями на Него и на нас. Также и мы являемся указанием на Него, ибо самые величайшие и самые ясные указания – указание вещи на саму себя. Устроение [всего] от Бога – вот суть размышления мыслящих людей из нас. Благодаря устроению вещи в мире отличаются друг от друга и от Бога. И благодаря размышлению знающий человек узнал это. Его доказательство, о котором он размышлял, есть то же самое, что он усмотрел в себе самом и во всем ином. «Мы покажем им Наши знамения в пространствах [небес, земли, в светилах, растениях, деревьях] и в них самих, пока не станет им ясно, что [Коран] – истина» [Коран, 41:53].

Т. 3. Глава 386

«О знании степени шейной вены²¹ и “Яйности” совместности»

[515] Кто узнает свою душу, тот познает своего Господа. <...> Божественную тайну знают лишь немногие люди. Всевышний Бог послал Мусу (Моисей) и [его брата] Харуна (Аарон) к фараону. Он повелел им, чтобы они обратились к нему со словом: «И скажите ему мягкое слово, возможно, он опомнится или убоится» [Коран, 20:44]. Обращение к [единому] Богу происходит со всеми обладателями знания, учеными людьми, ведь Он говорит: «[Есть и другие, что сознались в своих грехах: они смешивали дело доброе и другое – плохое,] – может быть, Аллах обратится к ним: [ведь Аллах – прощающий, милостивый!]» [Коран, 9:102, К.]. Ученые люди говорят, что [вышеприведенные слова] Бога «может быть» – это обязанность, а [слова] «возможно» и «может быть» – это две сестры²². Бог знал, что [фараон] опомнится, а вспоминание случается только благодаря прошлому, забытому знанию. Затем Бог сказал им (Мусе и Харуну. – *И.Н.*), когда увидел, что они боятся, что тот (фараон. – *И.Н.*) не ответит на их призыв: «Не бойтесь, Я с вами, слушаю и вижу» [Коран, 20:46, К.]. То есть Я услышу, что скажет фараон, когда вы доставите ему послание вашего Господа, и что вы исполните в отношении его из того, что

²⁰ Игра слов: *аят* (знамение) – 1) стих Корана; 2) вещь как «слово» Бога, его знамение. (См. «Все сущее – слова Бога, что не иссякнут» (*Ибн 'Араби*. Фусус ал-хикам. Бейрут: Дар ал-махаджжа ал-байда, 2001. С. 212). С этой точки зрения, весь мир есть «Большой Коран», если рассматривать все вещи и явления мира как божественные знамения.

²¹ Отсылка к кораническому стиху: «Мы сотворили уже человека и знаем, что нашептывает ему душа; и Мы ближе к нему, чем шейная артерия» (Коран, 50:16, К.).

²² В арабском языке слова «возможно» и «может быть» относятся к служебным словам, или к частицам (*хуруф*) со смысловым значением. Эти частицы служат для связи слов предложения и для связи предложений между собой. Слова «возможно» и «может быть» относятся к частицам, называемымся «*'инна* (подлинно, истинно, верно, действительно. – *И.Н.*) и ее сестры». Они стоят в начале предложения и ставят подлежащее в винительный падеж. См.: *Гранде Б.М.* Курс арабской грамматики в сравнительно-историческом освещении. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998. С. 421.

поручил Я вам, велел сказать мягкое слово и проявить доброту в увещевании. И фараон не нашел, что кто-то надменно обращался [с ним], ибо высокомерие, исходящее от горделивого человека, обращено к тому человеку, к которому [горделивый человек] являет свойство высокомерия. Когда же [фараон] увидел мягкость в их (Мусы и Харуна. – *И.Н.*) увещевании [его], то его сердце смягчилось и божественная милость благодаря опеке Господа растеклась внутри его. И [фараон] понял, что тот, кто направил их (Мусу и Харуна. – *И.Н.*), – это Истинный (Бог), и что говорящий через Мусу и Харуна – это Истинный (Бог) и что слух фараона, благодаря которому была воспринята речь Мусы, – [также] Истинный (Бог). Тогда в душе [фараон] принял это и скрыл от своего народа, ибо это – дело Истинного [Бога]. Разве ты не знаешь, что в День предстояния (в Судный день. – *И.Н.*) Он (Бог) явится в незнакомом [для людей] образе? Это – из Его завесы.

Когда фараон понял, что Истинный (Бог) – слух своих созданий, их взор, язык и все их уста, то сказал (фараон. – *И.Н.*) языком Истинного (Бога): «Я – ваш Господь высочайший!» [Коран, 79:24], ибо он знал, что Бог – это тот, который говорит языком своего раба: «Я – ваш Господь высочайший!» [Коран, 79:24]. Тогда Всевышний Бог сообщил: «И взял его Аллах наказанием жизни последней и первой» [Коран, 79:25, К.]. Оковы²³ – это узы. Бог связал его (фараона. – *И.Н.*) рабством перед его Господом в этом мире посредством знания, что он – раб Божий, и в том мире, раз Бог сподвигнул его на то, [516] чтобы умереть в вере в Него словом и делом. После свидетельства Бога [о смерти человека] нет выше свидетельства. [Бог] засвидетельствовал для [фараона], что Он связал его [обязанностями перед Ним] в этой и той жизни. «Поистине, в этом» [Коран, 79:26], то есть в этом наказании, «– назидание» [Коран, 79:26], то есть изумление и прощение одновременно из того, что предшествует пониманию простых верующих, и из того, что понимают избранные люди из числа рабов Божьих, а они – люди, обладающие знанием, ученые. Поэтому Бог говорит: «Назидание для тех, кто богобоязнен» [Коран, 79:26]. Мы уже знаем, что «Поистине, боятся Бога из Его рабов знающие» [Коран, 35:28]. Бог говорит: «Возможно, он (фараон. – *И.Н.*) опомнится или убоится» [Коран, 20:44]. А он не убоится, пока не узнает посредством вспоминания о том, что он забыл из знания о [едином] Боге и о связывании Истинным (Богом) его [рабством перед Ним], от которого ему невозможно освободиться, вырваться на волю из этих оков.

Своими словами (Муса и Харун. – *И.Н.*) «Мы ведь боимся, что он опередит нас» [Коран, 20:45], [хотели сказать, что] он, то есть [фараон], первым представит нам довод, посредством которого он обратится к единобожию, – «Или он выйдет за пределы» [Коран, 20:45], то есть возвысит свою речь из-за того, что он стремится к сути истины и мы будем стараться вместе с ним. Он (Бог) говорит: «Не бойтесь, Я с вами, слушаю и вижу» [Коран, 20:46, К.]. Он повелел им быть мягкими в обращении к нему с речью. Они обратились

²³ Слова «наказание» (*накал*) и «оковы» (*никл*) являются однокоренными. Ибн 'Араби прибегает к игре слов для обоснования собственной интерпретации вышеприведенного отрывка из Корана.

к нему со словом, а он благословил их на то, о чем они сказали в соответствии с тем обязательством, которое им вменил Бог – чтобы они сказали ему [мягкое слово, что, возможно, он опомнится и убоится]. «Сказал» [Коран, 20:45] им фараон: «Кто же ваш Господь, о, Муса?» [Коран, 20: 49] так, как говорят два искусителя могилы²⁴ покойнику, а не из-за своего неведения о том, что он сказал. На самом деле он хотел напомнить присутствующим о том, что содержалось в их (Мусы и Харуна. – *И.Н.*) словах из довода в пользу существования [единого] Бога, чтобы они узнали об их правдивости. Ведь и разумный человек знает, что когда они (Муса и Харун. – *И.Н.*) сказали об этом (о едином Боге. – *И.Н.*), то вполне возможно, что [у этих людей] пробудились мысли, и что их (Мусы и Харуна. – *И.Н.*) слова вызовут у них желание поразмыслить о том, что они привели в своих словах из доказательств в пользу существования [единого] Бога. Ведь он (фараон. – *И.Н.*) задал вопрос не сопернику, не врагу. А потому его вопрос указывает на то, что он желал наставления на правильный путь тех из людей своего народа, кто поймет то, с чем пришли они (Муса и Харун. – *И.Н.*) и сказали: «Господь наш тот, кто дал каждой вещи ее строй, а потом вел по (правильному. – *И.Н.*) пути» [Коран, 20:50, К.]. И они (Муса и Харун. – *И.Н.*) проявили беспристрастность в отношении фараона в этой своей речи. Это и есть из мягкого слова, ибо он (фараон. – *И.Н.*) подпал под [приведенные] ими слова «[Господь наш тот, кто дал] *каждой вещи* [ее строй]» [Коран, 20:50, К.]. Фараон воззвал и Бог дал ему его строй. А потому в их (Мусы и Харуна. – *И.Н.*) словах содержался ответ фараона им, так как то, с чем выступил он (фараон. – *И.Н.*), создал Бог. Затем он (фараон. – *И.Н.*) задал им дополнительный вопрос, чтобы усилить доводы [в пользу существования единого Бога]: «А каково же с первыми поколениями?» [Коран, 20:51, К.]. Они (Муса и Харун. – *И.Н.*) сказали: «Знание про них у Господа моего в книге, не заблуждается Господь мой и не забывает» [Коран, 20:52, К.], [желая сказать: «Он не забывает», как, например, ты забыл, пока мы не напомнили тебе. Ведь если бы ты был божеством, то не забыл бы о том, ибо Бог говорит: «Возможно, он (фараон. – *И.Н.*) опомнится» [Коран, 20:44]. Потом он добавил доводы [в пользу существования единого Бога] посредством того, что они (Муса и Харун. – *И.Н.*) сказали вплоть до конца этого стиха [Корана]. Все это не переставало оставаться в душе фараона в качестве подразумеваемой цели, даже его любовь к власти не заставило его обмануться в присутствии своего народа в тех [речах], посредством которых он сделал их легкомысленными, чтобы они послушались его, а они были распутным народом («И он сделал свой народ легкомысленным, и они послушались его. Они ведь были народом распутным!» [Коран, 43:54]). [Речи] нет о его многобожии в местоимении (словах. – *И.Н.*) «они ведь». Когда [фараон] почувал беду, «[А когда его настиг потоп, он] **сказал:** “Верую, [что нет божества, кроме того, в кого веруют сыны Исраила, и я – из числа предавшихся!”]» [Коран, 10:90, К.]. Он вслух высказался о своей вере, которая всегда была вместе с ним. И тогда Всевышний Бог сказал ему: «Да, теперь!» [Коран, 10:91, К.]. [То есть], ты (фараон. – *И.Н.*) сказал [о своей

²⁴ Накир и Мункир – в исламской эсхатологии два ангела, которые допрашивают и наказывают умерших в могилах.

вере]. Так Бог подтвердил своими словами «Да, теперь!» [Коран, 10:91, К.], что он (фараон. – *И.Н.*) уверовал благодаря знанию Утверждающего Истину (знанию Бога. – *И.Н.*). И только Бог всеведущ.

И пусть даже в этом деле есть перенесение страданий, но слово Бога свершилось, и Его обычай свершается в Его рабах так, что вера в это время не избавляет правоверного от наказания, которое падает в это время на него, за исключением народа [пророка] Йунуса (Иона. – *И.Н.*). Равно как раскаяние вора перед судьей не избавляет его от наказания отсечением [кисти его руки], как и прелюбодея, раскаявшегося перед судьей, – [от наказания побитием камнями], хотя мы и знаем, что он (прелюбодей. – *И.Н.*) раскаялся, желая принятия Богом его покаяния. Хадис²⁵ [про] Ма'иза является достоверным. Ведь он раскаялся таким раскаянием, что если бы это раскаяние разделили между жителями города Медины, то его хватило бы им всем. Несмотря на это, его раскаяние не избавило его от наказания, напротив, [пророк Мухаммад], благословения Бога и мир ему, приказал подвергнуть его наказанию побитием [камнями]²⁶. Ровно то же самое со всеми теми, кто уверовал в [единого] Бога и которые знают, что им неверные причинят зло, – вера не избавит их (уверовавших в Бога. – *И.Н.*) от зла, несмотря на принятие Богом их веры на том свете. Они встретят Его и не будет на них греха. Возможно, что если бы они жили после этого (после смерти безгрешными. – *И.Н.*), то совершили бы грешные поступки. <...>

Если Истинный (Бог) говорит про себя, что Он [тот, «который»] сотворил и соразмерил, [который] распределил и направил» [Коран, 87:2–3, К.], то что тебе мешает восхвалить имя твоего Высочайшего Господа! Бог сделал нас теми, с кем Он, Истинный, связал себя и установил их в Своих пределах и законах на том свете и в этом мире. Посмотри, о, брат, сколько опеки дает эта божественная совместность! «И Он – с вами, где бы вы ни были» [Коран, 57:4, К.]. Он с нами с Его оностью и Он с нами с Его именами. Неужели ты думаешь, что сущность «знающего [Бога]» в любом его состоянии и наличии не будет вместе с Истинным (Богом)? Бог прощает всех ради одного, так почему же Он не простит одного ради всех? Нет человека, все части которого не восхваляли бы Бога. Нет ни одной его способности, которая также бы не произносила похвалы Богу. Даже говорящая душа, обязанная [говорить] с точки зрения ее создания [Богом] и ее сущности, как и все части тела, которое является ее собственностью, также восхваляет Бога. Ни одна часть из всей этой совокупности,

²⁵ Хадис (араб. «сообщение», «рассказ») – высказывание о словах и поступках пророка Мухаммада. На хадисах основана сунна («обычай», «пример»), мусульманское предание о высказываниях и поступках пророка Мухаммада; пример жизни Мухаммада как образец и руководство для мусульман. Коран и мусульманское предание (сунна) являются двумя главными источниками ислама.

²⁶ «К посланнику Аллаха (пророку Мухаммаду. – *И.Н.*) пришел человек, принявший ислам, и рассказал, что он совершил прелюбодеяние, нарушил супружескую верность. Он дал свидетельское показание против себя четыре раза. Посланник Аллаха приказал побить его камнями. А был тот человек целомудренным до того, [как он совершил греховный поступок]. Говорят, что это был Ма'из ибн Малик» (см. *Ан-Наса'и*. Ас-Сунаан аль-кубра. Бейрут: Дар аль-кутуб аль-'илмийа, 1991. Т. 4. С. 280).

что называют человеком, не слушается и не поступает вопреки сему делу. Разве ты не видишь, что Бог не принимает подчинения сей совокупности из-за послушания этого [517] одного? Какое там! Где проявление щедрости, если не в этом! «О человек, что соблазняет тебя в Господе твоим щедром!» [Коран, 82:6, К.]. И он говорит в ответ: «Щедрость Твоя». А потому это является напоминанием Бога своему рабу, чтобы тот говорил: «Щедрость Твоя». Равно так поступает правове­рный, ученый судья, раз он говорит вору и прелюбодею: «Скажи: я не прелюбодействовал», или: «Скажи: я не воровал», или: «Скажи: нет», зная, что когда тот признает вину, то он наложит на него наказание *хадд*²⁷. Иной раз прелюбодей впадает в сильное замешательство и волнение перед судьей и тот напоминает ему, чтобы он сказал таким образом – «Нет». И тогда он (судья. – *И.Н.*) освобождает его от наказания. «Бог говорит истину и Он ведет по правильному пути» [Коран, 33:4].

Т. 4. Глава 520

«О знании состояния Полюса, чья ступень – “Поистине, отвечает Он тем, которые слушают” [Коран, 6:36, К.]»

[164] Никогда не слушается Бога знающий человек, [то есть, который] знает о наказании за совершение им греховного поступка. Необходимо знание о грехе как ослушании, прегрешении с точки зрения Закона Бога. Это является уделом правове­рного. Есть только два человека – первый говорит об исполнении угрозы [Бога наказать за грехи] тех, кто умер без покаяния, а второй говорит, что не будет исполнения угрозы [Бога наказать за грехи] тех, кто умер без покаяния, нет, это по воле Бога – если пожелает, то Он простит [их], если пожелает, то накажет. Далее нет третьего правове­рного, помимо этих двух. Оба они не знают о наказании [за совершение грехов] в отношении живого человека, который еще не умер. Ведь утверждающий об исполнении угрозы [Бога наказать за грехи] говорит о его исполнении в отношении тех, кто умер, не покаявшись, и он (утверждающий подобное. – *И.Н.*) надеется на раскаяние [грешника], пока тот живой, а потому он (утверждающий подобное. – *И.Н.*) не знает о наказании за это ослушание, ибо он не знает, умер ли тот человек, покаявшись, или умер, не раскаявшись. А [второй], который говорит об исполнении угрозы [Бога наказать за грехи], не знает о воле Истинного (Бога), а раз так, то не ослушаются [Бога] только те, кто не знает о наказании [Богом грешников]. Но тот, кому было дано мистическое видение предопределенного [Богом] события до его осуществления, уже знает, что за него и что против него [в день Суда]. Бог простит грехи человека, сподобившегося такого мистического состояния и такой ступени, – и те, что уже были совершены, и те, что будут совершены. Такой человек был из числа тех, кто верой и воочию услышал слова Бога, обращенные к нему: «Поступай так, как пожелаешь, Я уже простил тебя, и это утверждено Законом».

²⁷ Наказание *хадд* в шариате за воровство – отсечение кисти руки. Прелюбодеяние состоящих в браке наказывается побитием камнями; прелюбодеяние одиноких – сечением плетью (100 ударов).

[165] Тут тайна для того, кто ниспослан на эту ступень, ведь сие – из его [мистического] состояния, а потому он не слушался Бога, ибо он совершал только то, что ему было разрешено совершать из поступков. Он прощен, так как [Божье] прощение опередило его прегрешение, а потому он увидит свой грех уже замененным великим добром, что будет противопоставлено этому прегрешению. В любом случае, даже если о нем будет сказано языком, сообщающим о грехе и послушании, в отношении его не будет иметь место это решение [Бога о наказании]. Во внимание принимается только то, что решение [Бога] имеет место применительно к человеку, совершившему этот греховный поступок. Значит, не слушается Бога знающий человек о наказании [за совершение греховного поступка]. Бог уже воззвал к нам, когда Он создал нас для поклонения Ему, и мы услышали, а когда услышали, то ответили [Ему]. Тогда Бог сообщил от себя быстрым ответом, когда упомянул о нем со свидетельством. В этом упоминании – всеохватность Божьей милости к Его созданиям. Он сообщил, что ответили [Ему] только те, кто услышал [Его], а потому Он нашел извинение для тех, кто не услышал [Его], равно как Он нашел извинение для тех, до кого не дошел божественный призыв. Решение о таких – решение в отношении тех людей, к которым Бог не послал посланников. Он, Всевышний, говорит: «И Мы не наказывали, пока не посылали посланца» [Коран, 17:15, К.]. Тот, кто послан как посланник, не будет таковым, пока не осуществит свою миссию. А когда тот, к кому обращено послание, услышит его, то ответит и тогда, как сообщил Всевышний Бог, будет обязательным к исполнению то в послании, с чем пришел этот посланник. И когда мы увидим того, кто не ответит [на призыв посланника], то мы будем знать из сообщения Бога, что он не услышал [призыв посланника]. А потому Бог обеспечит его доводом, посредством которого тот будет оправдываться в День, когда Бог соберет посланников. Бог спросит: «Что вы сказали в ответ?» Тогда посланники, мир им, скажут: «Нет у нас знания, Ты – Всеведущий о сокровенном». И мы поймем из их слов, что знание об ответе [на призыв Бога] – из знания о сокровенном, и узнаем, что слушание – это сокровенное. А потому ответит на призыв [Бога] только Тот, чья оность – сокровенность, только Бог, и Бог найдет извинение для своих рабов только благодаря себе, [а не благодаря их деяниям], чтобы смилостивиться над ними. Он смилуется над некоторыми людьми благодаря тому, что они услышали [Его призыв] и ответили своему Господу, исполняли молитву, которую предписал Бог посредством уговора о том, что для Него и что надлежит Его рабу. А того, кто не ответил, Бог простил, так как тот не услышал [Его призыв]. Это из решения божественного рвения ради божественности, чтобы никто из Божьих рабов не сопротивлялся ей посредством того, что противоречит тому, к чему она (божественность. – И.Н.) призвала. Ведь если Он будет знать, что они (сопротивляющиеся люди. – И.Н.) услышали [Его призыв] и не ответили, то возвысит их в глазах людей и расположит в положении сопротивления Ему. То есть, когда Он узнал свое предшествующее знание о них, а именно, что если бы Он заставил их услышать [Его призыв], то они возложили бы на себя обязанность [исполнить Его повеление], а они сопротивляются [Его призыву], а это значит, что Он скрыл Свое знание от них, а именно, – Он сказал, а они не стали такими, как те, которые «сказали:

“Мы услышали [и повинемся!”» [Коран, 2:285]]. Если бы они услышали, то ответили бы, ибо Бог всемогущ и велик, чтобы создание сопротивлялось Ему. Разве ты не знаешь, что Он говорит в отношении тех из христиан, которые услышали, – «А когда они (христиане. – *И.Н.*) слышат то, что низведено посланнику» [Коран, 5:83]. Он охарактеризовал их людьми, которые услышали. Затем Он упомянул о том, что происходило с ними, когда они услышали, – «То ты видишь, как глаза их переполняются слезами от истины, которую они узнали» [Коран, 5:83, К.]. Потом Он сообщает, что они уверовали («Они говорят: “Господи наш! Мы уверовали, запиши же нас с исповедниками!”» [Коран, 5:83, К.]. – *И.Н.*). И Всевышний также сообщает, что Он простил их за их веру, как о том упоминает в [нижеследующих стихах Корана] («И вознаградил их (христиан. – *И.Н.*) Аллах за то, что они говорили, (райскими. – *И.Н.*) садами, где внизу текут реки, – вечно пребывающими они будут там. И это воздаяние делающим добро» [Коран, 5:85, К.]. – *И.Н.*). <...>

Что может быть больше милости Бога к Его рабам! А они не понимают, более того, ты видишь группу из числа тех людей, которые спорят о пределах Божьей милости, утверждая, что она распространяется только на отдельную религиозную общину. А потому они препятствуют и суживают то, что уширил Бог. Ведь если бы Бог обделил Своей милостью хотя бы одного человека, то тот, кто утверждает подобное, запретил бы Божью милость.

Список литературы

- Ибн ‘Араби, 1998 – *Ибн ‘Араби. Аль-Футухат аль-маккийя*. Т. 1–4. Бейрут: Дар ихйа’ ат-турас аль-‘араби, 1998.
- Ибн ‘Араби, 2001 – *Ибн ‘Араби. Фусус ал-хикам*. Бейрут: Дар ал-махаджжа ал-байда, 2001. 388 с.
- Ибн ‘Араби, 2013 – *Ибн ‘Араби. Избранные произведения*. Т. 1 / Пер. с араб. и коммент. И.Р. Насырова. М.: Языки славянских культур: ООО «Садра», 2013. 216 с.
- Ибрагим, 1998 – *Ибрагим Т. Вуджудизм как пантеизм // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения*. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 1998. С. 82–114.
- Ибрагим, 2007 – *Ибрагим Т. На пути к коранической толерантности*. Нижний Новгород: ИД «Медина», 2007. 288 с.
- Коран – Коран / Пер. с араб. акад. И.Ю. Крачковского. М.: Раритет, 1990. 528 с.
- Смирнов, 1993 – *Смирнов А.В. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн ‘Араби)*. М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература», 1993. 328 с.
- Burckhardt, 1959 – *Burckhardt T. An Introduction to Sufi Doctrine*. Lahore (Pakistan): Sh. Muhammad Ashraf, Kashmiri Bazar, 1959. 156 p.
- Chittick, 1998 – *Chittick W.C. The Self-Disclosure of God (Principles of Ibn al-‘Arabi’s Cosmology)*. State University of New York Press, Albany, 1998. 483 p.
- Izutsu, 1984 – *Izutsu, Toshihiko. Sufism and Taoism: A comparative Study of key philosophical concepts*. Berkeley. Univ. California press, 1984. 493 p.
- Knysh, 1998 – *Knysh A.D. Ibn ‘Arabi in the Later Islamic Tradition: The making of a polemical image in medieval Islam*. Albany, NY, 1998. 449 p.

Ibn 'Arabi and Religious Tolerance

Ilshat R. Nasyrov

DSc in Philosophy, Chief Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: ilshatn60@mail.ru

The present article is devoted to the study of humanistic dimension of the doctrine of the Unity of Existence advanced by the great medieval Muslim philosopher Ibn 'Arabi (1165–1240), also called the Greatest Master. He advocated religious tolerance and universalism of divine mercy. According to his teaching, everything from its eternal dimension is Truth (God). Therefore, nothing is worshiped in itself except God. Every religion is only considered true if its followers recognize other religions as the condition of its existence. Ibn 'Arabi was condemned by Islamic traditionalists. Nevertheless, his religious pluralism was praised by Muslim modernists in the beginning of the 20th century. Ibn 'Arabi's religious tolerance is also supported by some Western intellectuals who hold that his doctrine went beyond religious borders and became universal spiritual teaching.

Keywords: Islam, Sufism, Ibn 'Arabi, the doctrine of the Unity of Existence, religious universalism, universalism of divine mercy

Citation: Nasyrov I.R. "Ibn 'Arabi and Religious Tolerance", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2020, Vol. 4, No. 1, pp. 104–127.

References

Burckhardt, T. *An Introduction to Sufi Doctrine*. Lahore (Pakistan): Sh. Muhammad Ashraf, Kashmiri Bazar, 1959. 156 p.

Chittick, W.C. *The Self-Disclosure of God (Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology)*. State University of New York Press, Albany, 1998. 483 p.

Ibn 'Arabi. *Al-Futuhat al-Makkiya* [Mekkiyan Revelations], vol. 1–4. Beirut: Dar al-turas al-'arabi, 1998. (In Arabic)

Ibn 'Arabi. *Fusus al-Hikam* [Bezels of Wisdom], Beirut: Dar al-mahadija al-bayda, 2001. 388 p. (In Arabic)

Ibn 'Arabi. *Selected works*, vol. 1, Translation from the Arabic, commentaries and introductory article by Ilshat Nasyrov. Moscow: Languages of Slavonic Culture: Sadra, 2013. 216 p. (In Russian)

Ibragim, T. *Vudzhudizm kak panteizm* [Wujudiyya as pantheism], *Srednevekovaya arabskaya filosofiya. Problemy i resheniya* [Medieval Arabic Philosophy: Problems and Solutions]. Moscow: Vostochnaya literature Publ., 1998, pp. 82–114. (In Russian)

Ibragim, T. *Na puti k koranicheskoy tolerantnosti* [On the Way to Quranic tolerance]. Nizhniy Novgorod: Medina Publ., 2007. 288 p. (In Russian)

Izutsu, T. *Sufism and Taoism: A comparative Study of key philosophical concepts*. Berkeley: University California press, 1984. 493 p.

Knysh, A.D. *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The making of a polemical image in medieval Islam*. Albany, NY, 1998. 449 p.

Koran [The Quran], per. s arab. akad. I.Yu. Krachkovskogo. Moscow: Raritet Publ, 1990. 528 pp. (In Russian)

Smirnov, A. *Velikiy Sheikh Sufizma. Opyt paradigmal'nogo analiza filosofii Ibn Arabi* [The Great Shaykh of Sufism. A Sample of Paradigmatic Analysis of Ibn 'Arabi's Philosophy]. Moscow, Vostochnaya literature Publ., 1993, 327 p. (In Russian)

РЕЦЕНЗИИ

С.Л. Бурмистров

К вопросу о рецепции буддизма в современной западной культуре

Сергей Леонидович Бурмистров – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт восточных рукописей РАН. Российская Федерация, 191186, г. Санкт-Петербург, Дворцовая наб., д. 18; e-mail: SLBurmistrov@yandex.ru

В статье рассматривается книга Гленна Уоллиса «Критика западного буддизма: Руины буддийского Реального», вышедшая в 2019 г. Анализируя тексты представителей западного буддизма, Уоллис показывает, что «западный буддизм» фактически представляет собой порождение самой западной культуры – ответ на мировоззренческие вызовы, стоящие перед современным Западом, данный в терминах и образах буддийского учения, радикально при этом переосмысленных. Автор исследует идеологии западного буддизма с опорой на терминологию психоанализа Ж. Лакана, у которого термин «Реальное» означает все то в мире, что не зависит от собственной психики субъекта. С этой точки зрения буддийское «Реальное» – концепции и понятия, разработанные в религиозно-философских школах индийского, тибетского и дальневосточного буддизма, – в западном буддизме устранено и заменено концепциями, в конечном счете призванными поддерживать нынешний экономический и политический порядок западного общества. Автор статьи весьма существенно расширяет историографию предмета книги, включая в панораму «западного буддизма» слои серьезной рецепции буддизма, начиная с Ф. Макс Мюллера и знаменитого «Общества по изучению палийских текстов» (Pali Text Society), работу наиболее авторитетных представителей (западных и восточных) классической буддологии, а также влияние философов А. Шопенгауэра и Ф. Ницше на академический интерес к буддизму в Европе.

Ключевые слова: западный буддизм, интеркультурный диалог, Реальное у Лакана, контркультура, современные религиозные идеологии

Ссылка для цитирования: Бурмистров С.Л. К вопросу о рецепции буддизма в современной западной культуре // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2020. Т. 4. № 1. С. 128–137.

Буддизм – одна из крупнейших по числу последователей религий мира и единственная мировая религия, возникшая в индоевропейском ареале, – вызывает естественный интерес не только у исследователей-востоковедов, но и у тех, кто не довольствуется религиозными представлениями и практиками своей собственной культуры. Интерес этот может быть вызван разными мотивами. Кто-то ищет в буддизме «подлинной духовности», находя более привычное для жителя Запада христианство слишком банальным, или слишком суровым, или недостаточно глубоким (неважно при этом, насколько истинны такие мнения о нем). Другим просто интересна культура Востока, и они хотят основательнее понять ее через изучение ее религиозного аспекта. Кто-то надеется, не отказываясь от традиционных религиозных представлений Запада, синтезировать их с буддийским учением в надежде обогатить западную религиозность буддийской духовностью. В любом случае буддизм привлекает внимание многих людей, и вполне естественно внимание западных интеллектуалов к этой религии. Рецепция буддийских идей, тем или иным способом переработанных и адаптированных к проблемам западной цивилизации, характерна не только для религиозных практик и представлений Запада, но и, например, для литературы – начиная с таких образцов высокой литературы, как «Сиддхартха» Германа Гессе, и заканчивая массовой литературой (роман Роджера Желязны «Князь света», «Левая рука тьмы» Урсулы ле Гуин и др.; подробнее см. [Бурмистров, 2012]). Однако особенный интерес, естественно, вызывает взаимодействие буддизма и других религиозных систем именно в сфере религиозного сознания западного человека. Буддийские идеи в глубоко переработанной форме составляют (наряду с воззрениями, заимствованными из других религиозных и философских систем) идеологическую основу оккультных и мистических течений, объединяемых под общим названием «нью-эйдж» (New Age).

Специфике бытования буддизма в западной культуре посвящена примечательная работа профессора университета Джорджии и Боудин-колледжа (Брансуик, штат Мэн, США) Гленна Уоллиса «Критика западного буддизма: Руины буддийского Реального» [Wallis, 2019]. Западный буддизм Уоллис рассматривает как критику, включенную в определенную идеологию, которая, в свою очередь, выступает как один из компонентов религиозной веры (critique subsumed within an ideology subsumed within a faith [Ibid., p. 4]). Он даже склонен анализировать буддизм, как он бытует в современной западной культуре, в терминах фрейдовского психоанализа. Вера с этой точки зрения – *Сверх-Я* буддизма: благодаря ей субъект интернализирует представления общества о морали и благе. Критика по отношению к ныне действующим социальным и нравственным нормам – это *Оно* западного буддизма: в критике проявляются инстинктивные стремления человека реализовывать собственные желания безотносительно к нормам общества. Наконец, идеология западного буддизма играет в нем роль фрейдовского *Эго*, в котором находят осознание и которым контролируются (до известной степени) побуждения *Оно*, приспособляясь к требованиям *Сверх-Я* [Ibid., pp. 4–5]. Представление Уоллиса о вере в западном буддизме как своего рода *Сверх-Я* сходятся со взглядами другого американского мыслителя – социолога Рэндалла Коллинза, указавшего в одной из своих работ на происхождение идеи бога из идеи

общества: оно, как и бог, властвует над индивидом и вольно убить его или сохранить ему жизнь; оно предъявляет нам требования, отказ от выполнения которых может быть иногда фатален для нас; весь мир – материальный и символический, – в котором мы существуем, получен нами от общества или, во всяком случае, через посредство общества. «Бог – символ общества», – пишет он [Коллинз, 2004, с. 436].

Согласно Уоллису, буддизм в западной культуре играет ту же роль, что и любые другие идеологические конструкции, будь то политические идеологии, религиозные системы, эстетические теории и т. п., – роль инстанции, управляющей поведением индивида в пользу того социального целого, к которому последний принадлежит. Даже формы социального протеста оказываются в таком обществе направлены не на разрушение или хотя бы трансформацию культуры и общественных отношений, а только на их укрепление. Буддизм более не отрицает мир, полный страдания, и не предлагает способы преодоления сансарического существования – напротив, пишет Уоллис, современный буддизм оказывается совершенно положительной движущей силой, лежащей в основе многих из тех форм культуры, которые буддисты *на словах* стремятся устранить [Wallis, 2019, р. 9]. De facto буддизм на Западе, будучи воспринят (как правило, неглубоко) западными интеллектуалами и (в еще более в примитивизированных и существенно искаженных формах) массовой культурой, из «отрицателя мира» превратился в его часть, выполняющую в современной западной культуре те задачи, которые она перед ним ставит. Нечто в высшей степени сходное, заметим, произошло с контркультурными движениями, порожденными самим Западом: некоторые из них, строившие свою идеологию лишь на отрицании существующего социального порядка, не нашли сколько-нибудь заметного воплощения в культурной практике, другие же были ассимилированы западной культурой в разных ее формах – от элитарного авангарда до самой массовой культуры [см. об этом: Мельвил, Разлогов, 1981, с. 258]. С этими мыслями сходны и слова современных западных исследователей контркультуры Дж. Хиза и Э. Поттера: контркультурная критика всегда была склонна к экзотизму, романтизации всего, что сильно отличается от привычного человеку западной цивилизации образа жизни, – индийской йоги, китайской медицины, обрядов американских индейцев и т. п., – но при этом оказалась неспособной сформировать сколько-нибудь внятные представления о том, каким должно быть общество, какой должна быть культура, и фактически сама создала «экзотическое» как феномен той культуры, на отрицании которой строилась вся идеология контркультурных движений [Хиз, Поттер, 2007, с. 296].

Это хорошо видно по текстам тех современных буддийских авторов, кто пишет для массовой публики. В книгах, ориентированных на европейского или американского читателя, ищущего новых форм понимания мира, буддийские идеи подаются в предельно упрощенном, а значит, и искаженном виде – так, чтобы у читателя не возникло ощущения, что буддийская философия требует серьезных интеллектуальных усилий, а жизненные практики в соответствии с учением буддизма – аскезы, самоограничения, воспитания мыслей и чувств. Театр буддизма, пишет Уоллис, как и французский театр, критике

которого посвящал свои труды Антонен Арто, стремится в конечном счете к комфорту для потребителя, а значит, к конформизму в отношении желаний и представлений о жизни, свойственных последнему [Wallis, 2019, p. 16]. Упоминание Арто здесь неслучайно. «Во всяком действии всегда есть жестокость. Но только идея действия, доведенного до последней точки, экстремального действия, может дать театру новую силу», – говорит Арто в одной из своих программных статей [Арто, 2000, с. 176]. Театр должен ставить перед зрителем предельные вопросы – причем ставить не абстрактно, а в самом действии на сцене. То же самое, полагает Уоллис, должна делать и религия. Однако буддизм в его западных формах оказывается, напротив, в высшей степени конформистской идеологией.

Еще одна особенность западного буддизма состоит в том, что ему приходится сталкиваться с распространенным в массовом сознании представлением о некоей «духовной мудрости», присущей будто бы любому человеку, даже нерелигиозному. Предполагается, что эта «мудрость» не требует специального развития и существует сама по себе – словно бы она была присуща человеку так же, как, например, врожденные рефлекссы. Фактически тем самым уравниваются статус просветленного (достижение которого, согласно основополагающим буддийским текстам, требует длительной и очень серьезной работы над собой) и обычного человека. Показателен в этом смысле пример буддийского проповедника Тхить Ньят Ханя. В одной из своих книг он пишет: «Я прочел множество исследований о жизни Будды и понял, что он не отличается от нас... Всякий раз, когда вы желаете нарисовать Будду, перед тем как взять в руку карандаш или кисть, я советую вам, поупражняйтесь в течение пяти – десяти минут в дыхании и улыбнитесь. А затем нарисуйте простого Будду, красивого, но простого, с улыбкой на лице. Если это возможно, то нарисуйте сидящих рядом с ним детей. Будда должен выглядеть молодым, не слишком суровым, не слишком величественным, с легкой улыбкой на лице» [Тхить Ньят Хань, 1993, с. 19]. Проповедник говорит о «наслаждении» медитацией, «наслаждении» своей работой [Там же, с. 23, 175], и само использование именно этого слова говорит о характере и интересах людей, которым он адресует свои проповеди.

Все это, пишет Уоллис, свидетельствует об утрате буддизмом на Западе того, что составляет суть буддийского учения – его «Реальное» (the Real), без которого невозможно просветление, но которое, тем не менее, довольно трудно уложить в понятные массовому читателю слова [Wallis, 2019, p. viii]. То, что сам он полагает подлинной мудростью, несовместимо с распространенным в западном буддизме принципом «No thinking, no mind. No mind, no problem!» [Ibid., p. 24], согласно которому проблема исчезает, если просто перестать считать ее проблемой. Весь западный буддизм, полагает он, состоит из подобных высказываний, приглашающих человека закрыть глаза на реальность и наслаждаться тем, что есть, из общих мест, банальностей, клише, ничего не добавляющих к нашему пониманию мира и тем более не требующих от нас менять его [Ibid., p. 26]. Объяснение этому простое: весь буддизм, как он представлен у западных адептов и проповедников этого учения, имеет своей реальной основой интересы коммерческих корпораций, разрушительные

и для отдельной личности, и для общества, и для окружающей среды [Wallis, 2019, p. 32].

Специфику идеологии западного буддизма Уоллис интерпретирует через призму концепций Ж. Лакана и Ф. Ларюэля, и то, что у западных проповедников буддизма именуется принципом *anātman*, есть на самом деле «невозможное Реальное» Лакана [Ibid., p. 60]. Согласно Лакану, человеческое «я» формируется не столько под влиянием фрейдовского «принципа реальности» как система защит, сколько как результат идентификации с собственным образом (так наз. «стадия зеркала») [см.: Мазин, 2005, с. 15]. Автономное «я» иллюзорно, ибо представляет собой результат идентификации с лежащим вне его зрительным образом [Там же, с. 19], что и обуславливает характер большинства психопатологических симптомов. Таким же образом понимается и учение о несуществовании неизменного «Я» в западном буддизме (как его понимает Уоллис), хотя в действительности Будда и его последователи отрицали только существование *атмана* – неизменного и перерождающегося «Я», которое принципиально отлично от «малого» человеческого «я» – того, что обычно называется эмпирической личностью. Реальное у Лакана связывается с порядком, существующим независимо и от каких бы то ни было знаковых систем, и от порядка воображаемого, который возникает в ходе отождествления субъекта со своим образом на стадии зеркала. «Тезис мой, – говорит Лакан, – повторяю, состоит в том, что моральный закон, моральная заповедь, присутствие моральной инстанции являются тем самым фактором, посредством которого заявляет о себе в нашей деятельности – поскольку деятельность эта структурирована Символическим – присутствие Реального» [Лакан, 2006, с. 28]. Собственно, обращение к идеям Лакана видно уже в названии книги Уоллиса: буддийское Реальное в западном буддизме разрушено и заменено совершенно другими представлениями о жизни и месте человека в ней – представлениями, выработанными в современной западной культуре с ее капиталистической экономикой, политическим либерализмом и т. д.

Франсуа Ларюэль говорит о «философии Различия» – таких системах философии, которые предполагают различие в каждом объекте мысли двух сторон – феноменальной, данной сознанию непосредственно, и ноуменальной, непроявленной, которую еще необходимо тем или иным образом реконструировать. Однако Реальное, как оно понимается у Лакана, выходит за рамки таких философских систем, и в результате вместо означающего как инструмента, дающего доступ к Реальному, мы имеем означающее как Реальное само по себе [см.: Доманов, 2011, с. 158–159]. Применительно к западному буддизму, как его понимает Уоллис, это значит, что изначальное содержание буддийского учения в западном буддизме не просто утрачено – в этом случае оно было бы «значимым отсутствием», – но сам буддизм переосмыслен таким образом, что никакого «Реального», помимо практического применения заимствованных из буддизма практик для достижения целей, поставленных перед человеком западной культурой, в западном буддизме нет и, что особенно важно, *не может быть*. Западный буддизм «не осознаёт» (насколько возможно применить здесь этот глагол) собственных истинных предпосылок: претендуя на то, чтобы являть западному миру некую буддийскую мудрость или хотя бы

буддийское видение мира, – то, что можно в данном случае назвать лакановским термином «Реальное», – на деле он являет лишь *смесь* верований, пред-рассудков, не всегда вполне ясно осознаваемых постулатов, которые ставятся на место буддийского Реального [Wallis, 2019, p. 91]. Примечательно, что сам Уоллис называет все это именно «кое-как состряпанной смесью» (concocted mixtures), так что его представление о западном буддизме видно очень хорошо: те, кто пытается проповедовать буддизм западному слушателю и читателю, полагает он, не утруждают себя ни тщательным изучением собственно буддийского учения, ограничиваясь лишь поверхностным ознакомлением с некоторыми основополагающими буддийскими текстами, ни – тем более – детальными разъяснениями сути учения непосвященным, понимая, что потребитель ждет от проповедника вовсе не анализа философских тонкостей или нравственных наставлений, а, говоря прямо, духовных развлечений. Безусловно, говорит Уоллис, буддизм «работает» – т. е. выполняет определенные функции в западной культуре. То, что называется «западным буддизмом», есть по сути своей «матрица производства» (a matrix of production) – производства понятий, в которых можно говорить и мыслить о мире; антропотехнических практик (anthropotechnical practices), позволяющих как-то управляться с этим миром; институтов, позволяющих сохранять и передавать эти понятия и практики; соответствующих им межличностных отношений; наконец, самих субъектов, которые формируют, воплощают и воспроизводят этот мир [Ibid., p. 95].

Особенно интересным свойством западного буддизма является, согласно Уоллису, его способность видеть мир через призму собственных понятий и теорий так, что сам мир оказывается всего лишь их отражением [Ibid., p. 103]. Проще говоря, все многообразие реального мира он преломляет через призму своих понятий (вовсе не обязательно точно соответствующих понятиям классического индийского, тибетского или дальневосточного буддизма), укладывая реальность в простую и понятную схему. Так происходит, например, с понятиями пустоты (санскр. *śūnyatā*) или страдания (санскр. *duḥkha*). Пустота, согласно учению мадхьямаки, есть фундаментальное свойство всего сущего, но то, что Уоллис называет западным буддизмом, вкладывает в это понятие собственный смысл – точнее говоря, смыслы, зависящие и от наставника, и от его аудитории, что и приводит к утрате изначального смысла термина *śūnyatā* [Ibid., p. 113].

Таким образом, заключает Уоллис, западный буддизм есть по существу своему порождение западной цивилизации, ответ на вызовы, стоящие именно перед современным Западом, – но ответ, данный в понятиях и образах, заимствованных из буддизма. Следует подчеркнуть: речь идет не о понятиях и образах *самого* буддизма, но только о *заимствованиях* из него, переосмысленных в контексте западной массовой психологии так, что от буддизма в собственном смысле слова там остались только слова, наполненные новыми значениями.

Нельзя не признать: такой взгляд на вещи вполне имеет право на существование и, более того, отчасти ухватывает некоторые особенности массового сознания современного Запада. Но есть у книги Уоллиса один недостаток, который несколько снижает ценность нарисованной им картины: не вполне

понятно, что именно имеет в виду автор под «западным буддизмом». Нигде в книге вполне ясно об этом не сказано. Сам автор в начале книги указывает, что под этими словами он понимает «сочетанный результат работы людей – проповедников, учителей и практиков, – которые действуют сегодня во имя “западного буддизма” или “буддизма” на Западе» [Wallis, 2019, p. 4]. Но кто эти люди? О каких конкретно авторах, проповедниках, учителях говорит Уоллис? Это можно отчасти понять по библиографии, приведенной в конце книги, и по именам, упоминаемым в ней. Четыре раза упоминается Далай-лама (судя по контексту, имеется в виду XIV Далай-лама Тэнцзин Гьяцо), один раз – Нарада Тхера, один раз – Бхиккху Тханиссаро, три раза – Тхить Ньят Хань, в список литературы включены работы Бхиккху Аналайо, Бхиккху Бодхи, XIV Далай-ламы, Бхиккху Тханиссаро и Нянапоника Тхеры [Ibid., pp. 63, 72, 73, 137, 174, 190, 193, 194, 205, 206, 214], но вряд ли в странах Запада так мало авторов, пишущих о буддизме для массового читателя, а сам выбор именно этих авторов ничем не объясняется. Иными словами, все выводы Уоллиса о западном буддизме оказываются построены если не на пустоте, то, во всяком случае, на довольно шатких основаниях, опираясь лишь на едва ли не случайный отбор текстов для анализа. Это, конечно, на означает, что его выводы ложны, но, во всяком случае, обоснованность их оказывается под вопросом. Кроме того, Уоллис говорит о «западном буддизме» вообще, не сосредоточиваясь отдельно на каждом из авторов – представителей этого течения, не анализируя различия между ними и не обращаясь к эволюции буддизма в его бытовании в странах Запада (не говоря уже об анализе различий между разными странами в особенностях распространения и бытования буддизма).

То, что автор поставил перед исследовательским сообществом эту проблему и хотя бы попытался ее решить, хорошо, но еще лучше было бы, если бы автор попытался сам сделать это более основательно. С буддизмом западная культура знакома уже достаточно глубоко, чтобы можно было исследовать степень и конкретные аспекты восприятия буддийского учения как западными интеллектуалами, так и массовым читателем. Прежде всего разумнее было рассмотреть сначала историю западной буддологии, ибо, несомненно, исследователи XIX в. заложили основу для восприятия философии и религиозных практик буддизма массовым западным сознанием. Невозможно здесь обойти вниманием издательскую, переводческую и исследовательскую деятельность Общества изучения палийских текстов (Pāli Text Society), по работам которого западные интеллектуалы конца XIX – начала XX в. могли знакомиться с учением буддизма. Буддология XX в. внесла еще более значительный вклад в дело ознакомления западного читателя с буддийской культурой. Очень странно, что Уоллис даже не упоминает таких исследователей, как Эдвард Конзе, Томас Уильям Рис-Дэвидс, Луи де ла Валле-Пуссен, Этьен Ламотт, в трудах которых полно, точно, детально изложены суть буддийской философии и ее историческая эволюция. Также следовало хотя бы кратко проанализировать работы Р. Гарбе, П. Дойссена, Ф. Макса Мюллера в той мере, в какой они касаются буддизма.

Краткий очерк истории и особенностей западной буддологии позволил бы поместить и проповедь буддизма на Западе в определенный культурный контекст. При этом важно понять, какую цель на самом деле преследовали те, кто

проповедовал буддизм западному массовому читателю, и где, собственно, проходит граница между проповедью в строгом смысле слова и научным исследованием, которое выполнял носитель буддийской традиции для западного читателя. Можно ли, например, считать, что работы Дайсэцу Судзуки имели своей целью проповедь буддизма? Чем отличается взгляд на буддизм у Судзуки или, например, Масахару Анэсаки от понимания буддизма западными авторами? Как изменялось восприятие буддизма Западом на разных этапах его истории? С этой точки зрения было бы интересно изучить, например, понимание сути буддийского учения у представителей западной культуры 1950–60-х гг. – Джека Керуака и др., дальнейшее развитие интеркультурного диалога между Западом и странами буддийского ареала с 1970-х гг. до нашего времени.

Наконец, перечень буддийских мыслителей и проповедников, пишущих для современного западного читателя, вовсе не исчерпывается перечисленными выше авторами. Гунапала Пийасена Малаласекера, первый президент Всемирного буддийского братства (World Fellowship of Buddhist), упоминается всего два раза [Wallis, 2019, pp. 8, 174], причем одна из ссылок ведет на его короткую статью в журнале «The Buddhist», а вторая – на составленный им «Словарь палийских личных имен». Ни разу не упоминается влиятельное международное «Общество Махабодхи» – одна из старейших буддийских организаций современности, основанная еще в 1891 г. Ни разу не упоминаются Европейский буддийский союз (основан в 1975 г.), Всемирный совет буддийской сангхи (1966 г.), Международная буддийская конфедерация, движение «Випассана» и другие международные и региональные буддийские организации, осуществляющие связь между буддийскими общинами по всему миру и между буддийской сангхой и обществом стран Запада, хотя их деятельность и ее движущие мотивы были бы особенно интересным предметом исследования. Уоллис не упоминает даже Артура Шопенгауэра, который сам признавался, сколь многим в своей философии обязан индийской интеллектуальной культуре. На фоне всего этого кажется даже несколько странным, что Уоллис дает несколько ссылок на труды Фридриха Ницше, известного, помимо всего прочего, определенными симпатиями к буддизму¹. Впрочем, ни одна ссылка на труды Ницше у Уоллиса не ведет к тем фрагментам, где немецкий философ говорит о буддизме.

Суммируя, можно сказать, что Уоллис в своей монографии освещает определенные стороны массового восприятия буддизма на Западе и бытования его в западном обществе, но делается это все у него не на научном уровне, а скорее на уровне ничем не выдающейся публицистики – почти без конкретных имен, без анализа, без исследования причин и движущих мотивов распространения буддизма в западном обществе, без хотя бы приблизительной оценки перспектив этого процесса. Хорошо, конечно, что автор поставил в своей

¹ «Буддизм во сто раз реальнее христианства, – он представляет собою наследие объективной и холодной постановки проблем, он является *после* философского движения, продолжавшегося сотни лет; с понятием “Бог” уже было покончено, когда он явился. Буддизм есть единственная истинно *позитивистская* религия, встречающаяся в истории; даже в своей теории познания (строгом феноменализме) он не говорит: “борьба против греха”, но, с полным признанием действительности, он говорит: “борьба против страдания”», – писал Ницше в «Антихристианине» [Ницше, 1996, с. 645]).

книге такую проблему, но рассмотрена она поверхностно и еще ждет своих исследователей – более основательных и более эрудированных, чем Гленн Уоллис.

Список литературы

Арто, 2000 – *Арто А.* Театр и его двойник / Пер. с франц. Г. Смирновой // *Арто А.* Театр и его двойник: Манифесты. Драматургия. Лекции. Философия театра / Сост. В.И. Максимова. СПб.; М.: Симпозиум, 2000. С. 97–234.

Бурмистров, 2012 – *Бурмистров С.Л.* Дхарма и science fiction: рецепция буддизма в западной научной фантастике второй половины 1960-х гг. // Пятые востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга: Труды участников научной конференции / Сост. Т.В. Ермакова и Е.П. Островская под ред. М.И. Воробьевой-Десятковской. СПб.: Изд-во А. Голода, 2012. С. 185–200.

Доманов, 2011 – *Доманов О.А.* Идентификация и Реальное: Лакан и Ларюэль // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: Философия, 2011. Т. 9. Вып. 4. С. 156–159.

Коллинз, 2004 – *Коллинз Р.* Социологическая интуиция: Введение в неочевидную социологию // *Бергер П.Л., Бергер Б., Коллинз Р.* Личностно-ориентированная социология / Пер. с англ. В.Ф. Анурина. М.: Академический проект, 2004. С. 399–603.

Лакан, 2006 – *Лакан Ж.* Этика психоанализа: Семинары: Книга VII (1959–1960) / Пер. с франц. А. Черноглазова. М.: Гнозис: Логос, 2006. 416 с.

Мазин, 2005 – *Мазин В.* Стадия зеркала Жака Лакана. СПб.: Алетейя, 2005. 160 с.

Мельвиль, Разлогов, 1981 – *Мельвиль А.Ю., Разлогов К.Э.* Контркультура и «новый» консерватизм. М.: Искусство, 1981. 264 с.

Ницше, 1996 – *Ницше Ф.* Антихристианин: Проклятие христианству / Пер. с нем. В.А. Флёровой // *Ницше Ф.* Соч.: в 2 т. М.: Мысль, 1996. Т. 2. С. 631–690.

Тхить Ньят Хань, 1993. – *Тхить Ньят Хань.* Обретение мира / Пер. с англ. А.О. Татарина и К.Ю. Ушакова. СПб.: Андреев и сыновья, 1993. 276 с.

Хиз, Поттер, 2007 – *Хиз Дж., Поттер Э.* Бунт на продажу: Как контркультура создает новую культуру потребления / Пер. с англ. Д. Скворцова. М.: Хорошая книга, 2007. 456 с.

Wallis, 2019. – *Wallis G.* A Critique of Western Buddhism: Ruins of the Buddhist Real. L.: Bloomsbury Academic, 2019. 222 p.

On the Reception of Buddhism in Modern Western Culture

Sergey L. Burmistrov

Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences. Dvortsovaya emb., 18, St. Petersburg, 191186, Russian Federation; e-mail: SLBurmistrov@yandex.ru

The subject of the paper is Glenn Wallis' book "A Critique of Western Buddhism: Ruins of the Buddhist Real" published in 2019. Wallis, having analyzed the texts of proponents of Buddhist teaching in the West, demonstrates that "Western Buddhism" is in fact a product of the Western culture itself – an answer to ideological challenges to the modern West, but an answer given in the terms and images of Buddhist teaching, though radically reinterpreted. Wallis analyses the ideologies of the Western Buddhism using the terms of J. Lacan's psychoanalysis where the term "Real" denotes all that is independent of a subject's mind. From this point of view Buddhist "Real", viz. the concepts and ideas elaborated in the religious

and philosophical schools of Indian, Tibetan and Far Eastern Buddhism are eliminated in Western Buddhism and replaced by the conceptions whose aim is to support economic and political status quo of the Western society.

Keywords: Western Buddhism, intercultural dialogue, Lacan's "Real", counterculture, modern religious ideologies

Citation: Burmistrov S.L. "On the Reception of Buddhism in Modern Western Culture", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2020, Vol. 4, No. 1, pp. 128–137.

References

Artaud, A. *Teatr i ego dvoinik* [The Theatre and Its Double]. Transl. by G. Smirnova. In: Artaud A. *Teatr i ego dvoinik: Manifesty. Dramaturgiya. Lektsii. Filosofiya teatra* [The Theatre and Its Double: Manifests, Lectures, Philosophy of Theatre]. Ed. by V.I. Maksimova. St. Petersburg, Moscow: Simpozium, 2000, pp. 97–234. (In Russian)

Burmistrov, S.L. Dharma i science fiction: retsepsiya buddizma v zapadnoi nauchnoi fantastike vtoroi poloviny 1960-kh gg. [Dharma and Science Fiction: The Reception of Buddhism in Western Science Fiction in the Period of 1960th years]. In: *Pyatye vostokovednye chteniya pamyati O.O. Rozenberga: Trudy uchastnikov nauchnoi konferentsii* [Fifth Oriental Readings in memoriam of Otton Rozenberg: Proceedings of the Conference]. Ed. by M.I. Vorob'eva-Desyatovskaya, T.V. Ermakova and E.P. Ostrovskaya. St. Petersburg: A. Golod's Publishing House, 2012, pp. 185–200. (In Russian)

Collins, R. Sotsiologicheskaya intuitsiya: Vvedenie v neochevidnuyu sotsiologiyu [Sociological Insight: An Introduction to Non-obvious Sociology]. In: Berger P.L., Berger B., Collins R. *Lichnostno-orientirovannaya sotsiologiya* [Person-Oriented Sociology]. Transl. by V.F. Anurin. Moscow: Akademicheskii proekt, 2004, pp. 399–603. (In Russian)

Domanov, O.A. Identifikatsiya i Real'noe: Lacan i Laruelle [Identification and the Real: Lacan and Laruelle]. In: *Vestnik Novosibirskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Filosofiya* [Novosibirsk State University Herald: Philosophy Series], 2011, vol. 9, issue 4, pp. 156–159. (In Russian)

Heath, J., Potter E. *Bunt na prodazhu: Kak kontrkul'tura sozdaet novuyu kul'turu potrebleniya* [The Rebel Sell: Why the Culture Can't Be Jammed]. Transl. by D. Skvortsov. Moscow: «Dobraya kniga» Publishing House, 2007. 456 p. (In Russian)

Lacan, J. *Etika psikhoanaliza: Seminary: Kniga VII (1959–1960)* [Ethics of Psychoanalysis: Seminars: Book VII (1959–1960)]. Transl. by A. Chernoglazov. Moscow: Gnozis, Logos, 2006. 416 p. (In Russian)

Mazin, V. *Stadiya zerkala Zhaka Lacana* [Jacques Lacan's Mirror Stage]. St. Petersburg: Aleteiya, 2005. 160 p. (In Russian)

Mel'vil', A. Yu., Razlogov K. E. *Kontrkul'tura i «novyi» konservatizm* [Counterculture and the "New" Conservatism]. Moscow: Iskusstvo, 1981. 264 p. (In Russian)

Nietzsche, F. Antichristianin: Proklyatie Christianstvu [The Antichrist]. Transl. by V. A. Fliorova. In: Nietzsche F. *Sobranie sochineniy* [Collected Works]. Moscow: Mysl', 1996, vol. 2, pp. 631–690. (In Russian)

Thich, Nhat Hanh. *Obretenie mira* [Achieving Peace]. Transl. by A. O. Tatarinov and K. Yu. Ushakov. St. Petersburg: Andreev i synov'ya, 1993. 276 p. (in Russian)

Wallis, G. *A Critique of Western Buddhism: Ruins of the Buddhist Real*. L.: Bloomsbury Academic, 2019. 222 p.

И.А. Рыжаков

Конрад Ньюдорф и плюралистическая гипотеза Джона Хика*

Иоанн Андреевич Рыжаков – магистрант, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет. Российская Федерация, 127051, г. Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1; e-mail: ryzhakov.i.a@bk.ru

В статье анализируется вышедшая в 2017 г. книга канадского евангелического пастора Конрада Ньюдорфа «Истина не множественна: ответ на эксклюзивистский плюрализм Джона Хика», в которой предлагается традиционалистский христианский ответ одному из самых известных и влиятельных западных философов религии второй половины XX – начала XXI в. Основание своей работы Ньюдорф видит в несомненной значимости данного британского мыслителя, чьи философско-религиозные взгляды поставили серьезные требования перед традиционными религиями мира и христианством в первую очередь. Исходя из первоначально обозначенной им богословской базы, Ньюдорф проводит читателя через основные этапы развития плюралистической гипотезы Дж. Хика, стремясь показать ее эксплицитную шаткость на фоне богословия Нового Завета, а также опыта ранней Церкви.

Ключевые слова: Джон Хик, концепция религиозного плюрализма, «коперниканский переворот», современная философия религии, христианская апологетика

Ссылка для цитирования: Рыжаков И.А. Конрад Ньюдорф и плюралистическая гипотеза Джона Хика // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2020. Т. 4. № 1. С. 138–149.

Влияние Джона Харвуда Хика (1922–2012) на современную философию религии является одним из наиболее значительных. Тот факт, что его имя известно гораздо более широкой аудитории, чем просто узкому кругу специалистов в этой области, может являться косвенным тому подтверждением. Наибольшую известность философу принесла его амбициозная гипотеза религиозного плюрализма, которую он и его последователи называли «коперниканским

* Рец. на кн.: Neudorf, Conrad L. Truth Is Not Plural: A Response to The Exclusive Pluralism of John Hick. Maitland FL, 2017. 360 p.

переворотом» в религиозной вселенной. Этот переворот мыслился Хиком как своего рода переход с христоцентрической богословской парадигмы в теоцентрическую, а позднее – в т. н. реалоцентрическую, согласно которой все мировые религии в конечном счете ведут к единой трансцендентной реальности (the Real). Последние, в свою очередь, представляют собой лишь некие «линзы», одинаково эффективные (и, соответственно, одинаково ограниченные), через которые верующие разных религиозных традиций становятся причастны единой Конечной Реальности в том виде, в каком она доступна в той или иной традиции в соответствии с ее культурными особенностями [Hick, 1983, p. 488].

Сама же личность Джона Хика представляет не меньший интерес прежде всего потому, что Хик был, несомненно, человеком с живым религиозным чувством. На протяжении своей жизни он многократно переживал опыт соприкосновения с духовной реальностью, под воздействием которой его взгляды претерпевали значительные изменения: от эмоционально сильной конверсии в евангелическое христианство в ранние годы до полного дальнейшего отказа от признания божественной природы в Иисусе Христе и абсолютного статуса Церкви. Именно поэтому наследие Хика следует рассматривать не как единую, целостную и законченную систему, а как его личное странствие в поисках ответов, найти которые ему не представлялось возможным в традиционной христианской парадигме [Cheetham, 2012, p. 277]. Отказ Хика от ключевых христианских догматов, а также полное переосмысление им церковной традиции, основанное на сконструированной им философской базе, оказало большое влияние и на само последующее христианское богословие. В частности, ни одно научное исследование христианского ответа на проблему множественности религий сегодня не обходится без того или иного взаимодействия с работами Хика [Sinkinson, 2016, p. 2].

С момента появления «коперниканского переворота» Хик приковал к себе большое внимание исследователей, в наибольшей степени англоговорящего мира, которое сохраняется и до сих пор с постоянным выходом многочисленных работ, посвященных его философско-религиозному наследию. Так, одну из главных философских проблем его плюралистической гипотезы критики видели в кантовской ноуменально-феноменальной модели, которую английский философ применил к трансцендентному; а также во введении им понятия Реального, которое в принципе не может быть обозначено какими-либо существующими терминами. В частности, один из главных оппонентов Хика, американский богослов Пол Эдди, упрекал философа в том, что тот совершенно неправильно понял, что влечет за собой постулирование невыразимого абсолюта. Согласно Эдди, это подразумевает, что такое существо не может быть познано *в полной мере*, однако это не означает, что мы *совсем* ничего не можем знать о нем. Он поясняет, что в таком случае, Хику придется ответить на вызов Фейербаха, который утверждал, что отрицание всех качеств существа равносильно отрицанию самого существа [Eddy, 1994, p. 472]. Далее он отмечает, что, поскольку Канта подозревали в субъективизме, хотя тот считал категории универсальными и необходимыми, Хик, несомненно, открывает себя для этих обвинений, делая категории относительными и культурно-обусловленными. Кроме того, он добавляет, что Канту в отличие от Хика было необходимо по-

стулировать ноуменальную сферу, чтобы определить первичный источник нашего чувственного опыта, который затем формируется в понятия; для Хика же наши концептуальные схемы сами способны обеспечивать большую часть содержания нашего религиозного опыта. Из этого Эдди заключает, что «ноуменальное Реальное в системе Хика оказывается совершенно ненужной и неоправданной конструкцией» [Eddy, 1994, p. 478].

В этом же направлении критики можно выделить американского философа и теолога Филипа Куинна. Главное, в чем он критикует Хика, это непоследовательность, состоящая в том, что Хик в своих рассуждениях периодически переключается между двумя интерпретациями, или моделями, которые философ Дж. Мавроудс ранее обозначил как «модель маскировки» и «модель конструкта»: в первом случае, Хик говорит о существовании одного ноуменального Реального и различных способах, с помощью которых оно являет себя в религиозных традициях; а во втором – о множестве феноменальных Реальных, которые являются совместными продуктами взаимодействия ноуменального Реального и различных человеческих религий [Quinn, 1995, p. 229]. Таким образом, Куинн указывает на необходимость выбрать какую-то одну из этих моделей, чтобы достичь согласованности в этом пункте.

Сюда же примыкает и критика британского философа Кристофера Инсола, который опубликовал статью под названием «Почему Джон Хик не может, и не должен, держаться подальше от банки с вареньем». В ней он обличал Хика в том, что тот, говоря о Реальном – что оно подлинно воспринимается в ряде теистических и нетеистических проявлениях, – в действительности применяет к нему субстанциальные категории, которые сам не считал возможным применить [Insole, 2000, p. 26]. В итоге, Хик, с одной стороны, не может придерживаться установленного собой правила, поскольку его формальные утверждения в действительности опираются на субстанциальные положения; а с другой стороны, заключает Инсол, единственная причина, по которой Хик постулировал Реальное *an sich*, заключалась в том, что он видел свою гипотезу наилучшим объяснением феномена множественности религий [Ibid., p. 32].

Другое важное направление критики плюралистической гипотезы Хика можно обозначить как социально-этическое. Главным его предметом стал вопрос, насколько допустимо практическое применение данной гипотезы в условиях современного общества с учетом вытекающих из нее последствий. Известный англиканский священник и богослов Алистер Макграт опубликовал в свое время критическую статью, в которой заявил, что «плюрализм сам по себе фатально ущербен, пронизан внутренними противоречиями и не соответствует реальной картине мира» [McGrath, 1992, p. 363]. Главную слабость плюралистической гипотезы он видит в том, что та в конце концов приводит к утверждению, что любое мнение, которое держится на искренности, может рассматриваться как верное. Так, например, «если кто-то искренне верит, что современная Европа была бы лучше, если бы шесть миллионов евреев были помещены в газовые камеры, – пишет Макграт, – то искренность этих убеждений позволила бы принять эту точку зрения как истинную» [Ibid., p. 370]. Другой серьезный недостаток этой гипотезы Макграт видит в том, что

в соответствии с ней, сами религии не имеют реального доступа к истине; и поскольку одна религия всегда должна рассматриваться в контексте другой, прежде чем ее можно будет оценить, то это будет означать, что «западная либеральная доктрина религиозного плюрализма определяется как единственная возможная точка зрения для оценки каждой отдельно взятой религии», заключает Макграт. Кроме того, он критикует Хика в том, что тот поместил в центр своей системы религий размытое понятие, которое Макграт характеризует как не более чем смутное либеральное представление о Божестве, намеренно не определенное для того, чтобы избежать плохих последствий от точных формулировок и включить, по крайней мере, что-то из всех основных мировых религий [McGrath, 1992, p. 371]. Данный подход Макграт называет шокирующе империалистичным и в конечном счете заключает, что, исходя из гипотезы Хика, только западный либеральный образованный академик может по-настоящему иметь привилегированный доступ к истине, в котором отказано всем, кто принадлежит к той или иной религиозной традиции мира [Ibid., p. 371–372].

Еще более категорично выразил свое несогласие с плюралистической гипотезой Хика католический теолог Гэвин Де Коста, заявив, что такая позиция, как плюрализм, в принципе не может существовать [D'Costa, 1996, p. 225]. Он объясняет это тем, что плюралист таким же образом, как и эксклюзивист, придерживается определенных критериев и отвергает все то, что им противоречит. В частности, он рассуждает, что, «если бы какой-нибудь плюралист заявил, что он не оперирует такими исключаящими критериями, он не смог бы провести различие между любыми двумя притязаниями на откровение или истину, как, например, притязаниями Исповедующей церкви и притязаниями немецких христиан, следующих за Гитлером» [Ibid., p. 226]. Эту проблему он находит и в рассуждениях Хика, указывая на то, что тот стремится исключить или мифологизировать такие утверждения, которые не вписываются в его плюралистическую гипотезу: «Ирония толерантного плюрализма заключается в том, что он в конечном счете нетерпим по отношению к большинству форм ортодоксальной религиозной веры, христианской или иной» [Ibid., p. 225]. Отсюда Де Коста заключает, что Хик, несмотря на то что он называет свою позицию плюралистической, является не кем иным, как эксклюзивистом.

Алвин Плантинга, один из самых влиятельных современных аналитических философов, в своей статье «В защиту религиозного эксклюзивизма», отвечая на вызов плюрализма, заключил, что плюралист попадает ровно в ту же ловушку, в которую, с точки зрения плюралиста, попадает и эксклюзивист. Так, он утверждает, что даже если плюралист не пропозиционирует свое согласие или несогласие с каким-либо тезисом, то сама позиция воздержания заставляет его ответить то, что с невоздержанностью тоже что-то не так [Плантинга, 2014, с. 323]. Он подчеркивает, что невозможно найти «безопасного укрытия в одинаковом отношении ко всем исторически известным формам веры и форма[м] отказа от нее, ибо, так поступая, вы принимаете определенную форму веры и отказа от веры, противоречащую формам, принимаемым другими» [Там же, с. 330].

Однако главное эпистемическое возражение, которое рассматривает Плантинга, заключается в том, что эксклюзивист иррационален в том, чтобы придерживаться своих убеждений. В частности, Джон Хик утверждал, что в большинстве случаев религиозная принадлежность определяется случайностью рождения человека в той или иной культурной среде, которую выбрать заранее он никак не мог [Hick, 2004, p. 2]. Однако здесь Плантинга указывает на большую трудность в том, чтобы определить, какие из огромного количества видов процессов порождения верований, в том числе и плюралистический, можно назвать надежными в формировании того или иного верования. Как полагает Плантинга, такие критерии вполне могут существовать и существуют, как например, «*Sensus Divinitatis*» Кальвина, которое может действовать в эксклюзивисте таким образом, чтобы достоверно подтвердить веру в бытие личностного Бога; или как то же кальвиновское внутреннее свидетельство о Святом Духе, подтверждающее истинность Боговоплощения и воскресения Христа. Таким образом, Плантинга заключает, что если эти оба убеждения истинны, то с точки зрения экстернализма нет никаких оснований полагать, что эксклюзивист может не знать, что они истинны [Плантинга, 2014, с. 339].

Интересны также и замечания В.К. Шохина, который в одной из своих статей поставил вопрос, не является ли призыв Хика к плюрализму всего лишь новой формой классического деизма, известного еще с эпохи Просвещения. В частности, он показывает, что «реалоцентризм» Хика, ровно как и деистический теоцентризм, за исключением некоторых специфических для данной эпохи особенностей, имеет ту же направленность в целом ряде вопросов, а именно: отрицание притязаний на абсолютность отдельно взятых религий; настаивание на терпимости религий по отношению друг к другу, но также и на ограниченности и относительности каждой из них; объявление «религии разума» мерилем истинности и ложности всех религий, искусственный отрыв духовно-практической составляющей религии от доктринальной; фактическая попытка редуцирования основополагающих догматов христианства [Shokhin, 2018, p. 97–98, 100, 103]. Отсюда Шохин приходит к выводу, что «коперниканский переворот» Хика по своей сути является лишь вариацией на темы «религии Просвещения», а достаточно модное в настоящее время желание совмещать реальное христианство с хикейнством – иллюзией [Ibid., p. 104–105].

Третье важное направление критики, которое выделяют сегодня, относится к оценке плюралистической гипотезы Хика с точки зрения ее совместимости с отдельно взятыми религиями, в первую очередь – христианством. Немецкий кардинал Йозеф Ратцингер на встрече конгрегации доктрины веры в 1996 г. выступил с докладом «Релятивизм: центральная проблема веры сегодня», который был позднее опубликован в одной из его работ. В нем он указывает прежде всего на проблему границ релятивизма, который сознательно переносится из политической сферы в религиозную и этическую. В качестве наиболее показательного примера данного явления он видит фигуру Дж. Хика, который, как отмечает Ратцингер, сознательно релятивизировал личность Иисуса Христа, отвергнув Его отождествление «с “реальным”, живым Богом, объявляя эту идею рецидивом мифического мышления» [Ратцингер, 2007, с. 181]. Он подчеркивает, что вместе с концепцией Хика утрачивается безусловный характер

Церкви с ее таинствами и учением, а, в свою очередь, традиционная вера, признающая абсолютность Иисуса Христа, клеймится как фундаментализм или даже фанатизм и партикуляризм, угрожающий духу современности с ее толерантностью и свободой и ведущий к разрушению веры и любви [Ратцингер, 2007, с. 182–183]. Таким образом, предлагаемое Хиком видение истинной религии как переход от самоцентрированности к центрированности на Реальное, как заключает Ратцингер, в действительности делает ее пустой и бессодержательной [Там же, с. 186].

С другой стороны, исследователь Бирмингемского университета Вай Ип Вонг в своей диссертации обосновал тезис о том, что гипотеза Хика является эксклюзивистской по своей сути и несовместима с такой религиозной традицией, как китайская народная религия. Он поясняет, что эта традиция понимается скорее как человекоориентированная в том смысле, что ее основные понятия и ценности основаны на стремлении принести пользу людям в рамках их земной жизни; и это значительно затрудняет возможность поставить данную традицию наряду с т. н. спасительными религиями, о которых говорит Хик [Wong, 2011, p. 279–280]. В частности, Вонг приводит три главных признака, по которым китайская народная религия может рассматриваться в качестве самоцентрированной традиции: 1) основная идея этой религии – получение различных «мирских» благ для себя; 2) в основе ее моральной веры лежит скорее условный, эгоистичный интерес¹; 3) такая «самоцентрированность» принимается и поощряется религией [Ibid., p. 285–286].

Таким образом, Вонг показывает, что центральная тема китайской народной религии не соответствуют критерию плюралистической гипотезы, и, соответственно, эта традиция «не может привести ее последователей к единственно истинной спасительной цели теории Хика» [Ibid., 2011, p. 294]. Отсюда он заключает, что плюралистическая позиция должна оставаться полностью нейтральной и принимать все различия, чтобы «лучше понять другие религии, не навязывая им никаких предубеждений или искажая их собственные убеждения» [Ibid., p. 383].

В свою очередь, автор рецензируемой книги Конрад Ньюдорф, ведущий пастор канадской евангелической церкви Беар-Крик (Bear Creek Church), произвел попытку перевести данный дискурс к его отправной точке, которую он обозначил в плоскости богословских вопросов, стоявших перед Хиком в начале пути его становления как плюралиста. Книгу можно условно разделить на три части: в первой (вводной) части Ньюдорф приводит традиционное евангельское понимание истины, на основе которого он строит свою аргументацию; во второй части дается краткий обзор личности Джона Хика и его

¹ Вонг отмечает, что, хотя религиозные практики в данной традиции могут выполняться верующими ради благополучия членов своей семьи, само намерение, тем не менее, может быть рассмотрено как проявление эгоизма, поскольку члены семьи тесно связаны между собой, и благополучие одного часто зависит от благополучия другого. По крайней мере, как он пишет, молитва о благополучии членов своей семьи – это совсем не то, что Хик счел бы актом «всеобщего сострадания» или «безусловной любви», который, в соответствие с его гипотезой, составляет всеобщий этический идеал спасительных религий.

основные аргументы в пользу плюралистической картины мира; в третьей части автор предлагает собственный ответ на аргументы Хика, указывая на недостаточность его оснований для перехода из христоцентрической теологической парадигмы в плюралистическую.

Прежде всего Ньюдорф считает важным подчеркнуть, что Истина существует, Она явила Себя в этот мир, став его частью через воплощение Иисуса Христа, который Сам утверждал Свое единство с Богом Отцом, что неоднократно подтверждается в Новом Завете, и в главной степени – в Евангелии от Иоанна [Neudorf, 2017, р. 4–5]. Автор неслучайно обращается в первую очередь к четвертому Евангелию, поскольку в главной степени именно этот текст является камнем преткновения для всякой попытки отрицания того, что Иисус Христос осознавал Себя единосущным Богу Отцу. В частности, одна из таких попыток была предпринята и Джоном Хиком как необходимое условие для осуществления его «коперниканского переворота» [Nick, 1977, р. 224].

Здесь Ньюдорф обращает внимание на теологическую дилемму, перед которой стоял Хик в решении важнейшего сотериологического вопроса: следует ли рассматривать христианство как единственный возможный путь спасения человечества или же спасение доступно и в других великих религиозных традициях мира? Почему любящий Бог, желающий видеть каждого человека в Своем царствии, допускает спасение только в одной религиозной традиции, притом что религиозная принадлежность во многом зависит от той среды, в которой тот или иной человек воспитывался? Именно этот вопрос, как показывает автор, стал определяющим для Хика, на который тот не сумел найти ответ, вследствие чего покинул христианство, чтобы найти решение в других духовных учениях мира [Ibid., р. 58–59]. Автор не соглашается с той остротой вопроса, какую видел здесь Хик, и отвечает строками из Послания к Римлянам (1:18–21), утверждая при этом, что существует «много примеров того, как дети, рожденные в различных культурах и опасных идеологических системах верований, продолжают следовать порочным путям своих родителей. Однако рождение в ложном мировоззрении не освобождает человека от необходимости слышать истину и следовать ей» [Ibid., р. 65–66].

Другой важный вопрос, к которому обращается автор, касается введенного Хиком понятия невыразимого Реального. Именно его Хик поместил в самый центр религиозной вселенной, вокруг которого, соответственно, «вращаются» божества или абсолюты мировых традиций. Ньюдорф указывает на совершенную невозможность для христианства перейти на данную плюралистическую модель, поясняя это тем, что оно попросту утратит свою сущность и перестанет быть собой; христианство невозможно назвать христианством, исключив из него целый ряд основополагающих истин, включая догмат о Троице, о двух природах во Христе, телесное воплощение Бога, непорочное зачатие Иисуса Христа; совершенные Им чудеса, Его искупительная смерть на кресте, воскресение и многочисленные последующие явления, засвидетельствованные большим количеством людей, и т. д. В таком случае все, что остается от первоначального христианства, как отмечает автор, – это «всего лишь несколько мудрых изречений, произнесенных заблуждающимся еврейским

учителем, который после Своей смерти был ничуть не ближе к раскрытию непознаваемой “Реальности”, чем Он был до того, как пришел на землю» [Neudorf, 2017, p. 80]. Ньудорф оценивает веру Хика во введенную им неведомую Реальность как совершенно неоправданную и отмечает, что в такой вере нет никакого смысла, если ее объект не имеет в себе каких-то определенных характеристик (ср. критику П. Эдди – см. выше – и других полемистов). Таким образом, он видит главную проблему Хика в том, что его плюралистическая гипотеза «была создана в утробе философии, которая является единственным местом, где идеология, построенная на слабых эпистемологических теориях, может безопасно существовать и выживать... Те, кто действительно пытается построить жизнь на основе философского плюрализма Хика, терпят неудачу, поскольку жизнь в идеологии невозможна в реальном мире» [Ibid., p. 83].

Дальнейший фокус книги направлен на два взаимосвязанных утверждения Хика относительно личности Иисуса Христа в контексте «коперниканского переворота». Первое из них заключалось в том, что, согласно большинству современных либеральных богословов, Иисус никогда не заявлял прямо о Своем божественном происхождении, а что оно было приписано Ему (досл.: «вложено в уста») [Hick, 1996, p. 53] позднее христианами авторами и церковными лидерами, не являвшимися реальными свидетелями Иисуса, к числу которых Хик относит и автора Евангелия от Иоанна. Второе утверждение Хика, логически вытекающее из первого, состоит в том, что признание божественности Иисуса Христа было длительным историческим процессом, завершившимся окончательным признанием Бога Сына единосущным Богу Отцу в качестве догмата на Никейском соборе в IV в. [Hick, 1993, p. 44–45].

Ньудорф категорически не соглашается с этой точкой зрения, показывая, что большинство исследователей, на которых опирается Хик в подтверждение своей гипотезы, в действительности признают, что Иисус осознавал Себя Богом, в то время как Хик свободно подстраивает их слова под интересующие его цели [Neudorf, 2017, p. 103]. Он приводит целый ряд авторов, выступающих в защиту самого раннего поклонения Иисусу, а также исторической подлинности Евангелия от Иоанна, которую Хик, в свою очередь, поставил под сомнение. В частности, Крейг Бломберг, положения которого автор приводит в книге, отмечает, что возможность утверждать научно, что христология Иоанна была создана только на более поздней стадии развития христианства, уже осталась в прошлом [Ibid., p. 123]. Вместе с этим автор приводит большое количество исторических свидетельств в пользу раннего исповедания Иисуса Христа как воплотившегося Бога, а именно: поклонение волхвов в Евангелии от Матфея (2:11), служение учеников Христу после Его воскресения (Мф 28:9, 17) и такие места, как Мф 11:27 и 28:19–20; вознесение Христа в Евангелии от Луки (24:51–52) и признание Его спасителем человечества в книге Деяний (4:12), а также ранние послания апостола Павла – к Коринфянам и Первое послание к Тимофею [Ibid, p. 129–131, 147–156]. Не менее значительное свидетельство раннего исповедания Христа автор находит в феномене раннего мученичества, опираясь, в частности, на работу Р.О. Манкастера «Свидетельство

об Иисусе» (Evidence for Jesus), в которой говорится о казни 72 призванных учеников Христа, а также о десятках тысяч мучеников, погребенных в катакомбах Рима [Neudorf, 2017, p. 132–133]. Из ранних отцов Церкви до эпохи Вселенских соборов (с которой, по Хику, только и начинается признание божественной природы во Христе) Ньюдорф обращается к богословскому наследию таких авторов, как Поликарп Смирнский (69–155), Игнатий Антиохийский (35–108/140), Иустин Мученик (100–165), Иринеи Лионский (130–202), а также Ориген (184–253) и Тертуллиан (155–240). Однако тот факт, что не все из них могут быть однозначно истолкованы в соответствии с традиционной христианской триадологией, Ньюдорф не считает необходимым обозначить.

В контексте «коперниканского переворота» Хик утверждал, что Иисус не заявлял о Себе как о Втором Лице Святой Троицы, поскольку, вероятно, счел бы данную идею богохульной. Хик полагал, что эту точку зрения разделяют большинство современных католических и протестантских богословов, между которыми в этом аспекте достигнуто полное единодушие. В противовес этому Ньюдорф приводит аргументы целого ряда современных исследователей, не разделяющих точку зрения Хика, а именно: Р.Х. Нэша², Н. Андерсона³, К. Пиннока⁴, Дж. Данна⁵, У.Л. Крейга⁶ и др. Последний, в частности, отмечал, что в научной среде по изучению Нового Завета консенсус о том, что «в течение двадцати лет после распятия существовала полномасштабная христология, провозглашавшая Иисуса воплощенным Богом», уже достигнут [Craig, 2008, p. 300].

Вместе с этим, Ньюдорф приводит и другие примеры проявления в Иисусе божественной природы, а именно: власть над субботой, над духовным миром, над природой и болезнями, а также власть прощать грехи и, в главной степени, власть над Своей собственной смертью [Neudorf, 2017, p. 165–182]. Наиболее же сильным доказательством истинности Иисуса Христа как Бога воплощенного, с точки зрения автора, выступают живые свидетельства самих очевидцев жизни Христа, а также сам факт существования устной традиции,

² Американский апологет, наиболее известная работа – «Является ли Иисус единственным спасителем?» (Is Jesus the Only Savior? Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1994).

³ Британский церковный деятель. По данной теме примечательна его работа «Христианство и религии мира: проблема плюрализма» (Christianity and World Religions: The Challenge of Pluralism. InterVarsity Press, 1984).

⁴ Канадский христианский теолог и философ. Полемизировал с Хиком с инклюзивистской точки зрения в известном сборнике Dennis L. Okholm & Timothy R. Phillips, (eds.), More Than One Way: Four Views on Salvation in a Pluralistic World. Grand Rapids: Harper Collins Publishers, 1995.

⁵ Британский библеист. Известны его работы «Свидетельство об Иисусе» (The Evidence for Jesus. Philadelphia, PA: Westminster Press, 1985), «Новый взгляд на Иисуса. Что упустил поиск исторического Иисуса» (A New Perspective on Jesus: What the Quest for the Historical Jesus Missed (Grand Rapids: Baker Academic, 2005) и др.

⁶ Известнейший американский аналитический философ, протестантский богослов, апологет. Наиболее известные работы: «На страже: защита веры разумом и точностью» (On Guard: Defending Your Faith with Reason and Precision. Colorado Springs: David C. Cook, 2010), «Разумная вера: христианская истина и апологетика» (Reasonable Faith: Christian Truth and Apologetics. Crossway, 3rd ed., 2008) и др.

благодаря которой эти свидетельства смогли быть запечатлены в книгах Нового Завета [Neudorf, 2017, p. 201].

Подводя итоги, можно сказать, что рецензируемая работа представляет собой безусловно важную попытку ответить на влиятельную плюралистическую гипотезу Джона Хика, в свое время подвергнутого критике притязания христианства на абсолютность среди религиозных традиций мира. Ньудорфу удалось провести читателя через цепочку наиболее существенных, с его точки зрения, аргументов в пользу достоверности слов Иисуса Христа, зафиксированных в Евангелии, которые автор осмысляет как опровержение тезиса Хика о более позднем поклонении Иисусу (с эпохи Вселенских соборов), и, соответственно, как полное основание заключить о необоснованности и несостоятельности предложенного им перехода к плюралистической философско-богословской парадигме. При этом Ньудорф опирается не столько на философское наследие известных критиков гипотезы Хика, сколько на современные библеистические исследования, что представляется вполне оправданным, исходя из изначально поставленной автором цели своей работы.

Список литературы

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. М.: Языки славянской культуры, 2014. С. 313–345.

Ратцингер, 2007 – *Ратцингер Й. (Бенедикт XVI).* Вера – Истина – Толерантность. Христианство и мировые религии / Пер. с нем. Е. Верещагина. М.: ББИ св. апостола Андрея, 2007. 367 с.

Cheetham, 2012 – *Cheetham D.* John Hick. // *Religious Studies.* 2012. № 48 (3). P. 277–279.

Craig, 2008 – *Craig W.L.* Reasonable Faith: Christian Truth and Apologetics. 3rd ed. Crossway, 2008. 416 p.

D’Costa, 1996 – *D’Costa G.* The Impossibility of a Pluralist View of Religions // *Religious Studies.* 1996. № 32 (2). P. 223–232.

Eddy, 1994 – *Eddy P.R.* Religious Pluralism and the Divine: Another Look at John Hick’s Neo-Kantian Proposal // *Religious Studies.* 1994. № 30 (4). P. 467–478.

Hick, 1983 – *Hick J.* On Conflicting Religious Truth-Claims // *Religious Studies.* 1983. № 19 (4). P. 485–491.

Hick, 1996 – *Hick J.* A Pluralist View // *Four Views on Salvation in a Pluralistic World* / D.L. Okholm, T.R. Phillips (eds.). Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1996. P. 29–59.

Hick, 1993 – *Hick J.* The Metaphor of God Incarnate: Christology in a Pluralistic Age. Louisville, Kentucky: John Knox Press, 1993. 185 p.

Hick, 2004 – *Hick J.* An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent. 2nd ed. London: Palgrave Macmillan, 2004. 336 p.

Insole, 2000 – *Insole C.J.* Why John Hick cannot, and should not, stay out of the jam pot // *Religious Studies.* 2000. № 36 (1). P. 25–33.

McGrath, 1992 – *McGrath A.E.* The Challenge of Pluralism for the Contemporary Christian Church // *Journal of the Evangelical Theological Society.* 1992. № 35 (3). P. 361–373.

Neudorf, 2017 – *Neudorf C.L.* Truth Is Not Plural: A Response to The Exclusive Pluralism of John Hick. Maitland FL, 2017. 360 p.

Quinn, 1995 – *Quinn P.L.* Towards Thinner Theologies: Hick and Alston on Religious Diversity // *International Journal for Philosophy of Religion.* 1995. № 38 (1/3). P. 145–164.

Shokhin, 2018 – *Shokhin V.* Copernican Upheaval in Philosophy of Religion or Updating of the Old Heritage? *John Hick and Classical Deism // Filo-Sofija*. 2018. № 42 (3). P. 93–106.

Sinkinson, 2016 – *Sinkinson C.* John Hick and the Universe of Faiths: A Critical Evaluation of the Life and Thought of John Hick. Bletchley: Paternoster, 2016. P. 270.

Wong, 2011 – *Wong W.Y.* Reconstructing John Hick's Theory of Religious Pluralism: A Chinese Folk Religion's Perspective. PhD dissertation. University of Birmingham. UK, 2011. P. 426. URL: <https://etheses.bham.ac.uk/id/eprint/3627/1/Wong12PhD.pdf> (дата обращения: 21.11.2019).

Conrad L. Neudorf and John Hick's Pluralistic Hypothesis

Ioann A. Ryzhakov

St. Tikhon's Orthodox University 6/1 Likhov pereulok, Moscow 127051, Russian Federation; e-mail: ryzhakov.i.a@bk.ru

This article analyses the book of the Canadian evangelical pastor Conrad L. Neudorf "Truth Is Not Plural: A Response to The Exclusive Pluralism of John Hick" published in 2017, in which a traditionalist Christian response is suggested to one of the most famous and influential Western philosophers of religion in the second half of the 20th and beginning of the 21st centuries. Neudorf sees the ground of his work in the undoubted importance of the British thinker, whose philosophical and religious views posed a serious challenge to the world religions and, especially, Christianity. On the basis of his designated theological proposition Neudorf leads the reader through the main stages of the development of John Hick's Pluralistic Hypothesis intending to demonstrate its explicit precariousness against the background of the New Testament theology as well as the experience of the early Church.

Keywords: John Hick, religious pluralism, "Copernican revolution", modern philosophy of religion, Christian apologetics

Citation: Ryzhakov I.A. "Conrad L. Neudorf and John Hick's Pluralistic Hypothesis", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2020, Vol. 4, No. 1, pp. 138–149.

References

- Cheetham, D. John Hick, *Religious Studies*, 2012, vol. 48, no. 3, pp. 277–279.
- Craig, W.L. *Reasonable Faith: Christian Truth and Apologetics*. Crossway, 3rd ed., 2008, 416 p.
- D'Costa, G. The Impossibility of a Pluralist View of Religions, *Religious Studies*, 1996, vol. 32, no. 2, pp. 223–232.
- Eddy, P.R. Religious Pluralism and the Divine: Another Look at John Hick's Neo-Kantian Proposal, *Religious Studies*, 1994, vol. 30, no. 4, pp. 467–478.
- Hick, J. On Conflicting Religious Truth-Claims, *Religious Studies*, 1983, vol. 19, no. 4, pp. 485–491.
- Hick, J. A Pluralist View, in: D.L. Okholm, T.R. Phillips (eds.). *Four Views on Salvation in a Pluralistic World*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1996, pp. 29–59.
- Hick, J. *The Metaphor of God Incarnate: Christology in a Pluralistic Age*. Louisville, Kentucky: John Knox Press, 1993. 185 p.
- Hick, J. *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. 2nd ed. London: Palgrave Macmillan, 2004. 336 p.
- Insole, C.J. Why John Hick cannot, and should not, stay out of the jam pot, *Religious Studies*, 2000, vol. 36, no. 1, pp. 25–33.

McGrath, A.E. The Challenge of Pluralism for the Contemporary Christian Church, *Journal of the Evangelical Theological Society*, 1992, vol. 35, no. 3, pp. 361–373.

Neudorf, C.L. *Truth Is Not Plural: A Response to The Exclusive Pluralism of John Hick*. Maitland FL, 2017. 360 p.

Plantinga, A. V zashchitu religioznogo eksklyuzivizma, in: *Analiticheskii teist: antologiya Al-vina Plantingi*. [Pluralism: A Defense of Religious Exclusivism], Moscow: Languages of Slavic Culture, 2014, pp. 313–345. (In Russian)

Quinn, P.L. Towards Thinner Theologies: Hick and Alston on Religious Diversity, *International Journal for Philosophy of Religion*, 1995, vol. 38, no. 1/3, pp. 145–164.

Rattsingher, I. (Benedikt XVI). *Vera – Istina – Tolerantnost'*. *Khristianstvo i mirovye religii*. [Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen]. Moscow: BBI, 2007. 367 p. (In Russian)

Shokhin, V. Copernican Upheaval in Philosophy of Religion or Updating of the Old Heritage? John Hick and Classical Deism, *Filo-Sofija*, 2018, vol. 42, no. 3, pp. 93–106.

Sinkinson, C. *John Hick and the Universe of Faiths: A Critical Evaluation of the Life and Thought of John Hick*. Bletchley: Paternoster, 2016. 270 p.

Wong, W.Y. *Reconstructing John Hick's Theory of Religious Pluralism: A Chinese Folk Religion's Perspective*. PhD dissertation. University of Birmingham. UK, 2011. 426 p. URL: <https://theses.bham.ac.uk/id/eprint/3627/1/Wong12PhD.pdf> (accessed 21.11.2019).

Научно-теоретический журнал

Философия религии: аналитические исследования /
Philosophy of Religion: Analytic Researches
2020. Том 4. Номер 1

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: *А.А. Поляков*
Редакторы: *В.В. Слепцова, М.В. Шпаковский*

Художники: *Т.С. Самарина, Ю.А. Аношина, С.Ю. Растегина*
Технический редактор: *Е.А. Морозова*

Подписано в печать с оригинал-макета 25.05.2020.
Формат 70x100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура IPH Astra Serif
Усл. печ. л. 12,25. Уч.-изд. л. 11,81. Тираж 1000 экз. Заказ № 09

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-м 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: phil_relig@iph.ras.ru; сайт: <https://frai.iph.ras.ru/>