

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ: АНАЛИТИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

2021. Том 5. Номер 2

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

Редакционная коллегия

И.Г. Гаспаров (Воронежский государственный медицинский университет им. Н.Н. Бурденко, Воронеж, Россия)
Г. Гассер (Аугсбургский Университет, Аугсбург, Германия)
С. Гримм (Фордемский университет, Нью-Йорк, США)
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)
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 2513-8750), 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.

Подписной индекс каталога Почты России ПН146 (с 2022 г.)

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

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@iphras.ru

сайт: <https://frai.iphras.ru/>

На обложке: Йотс Амман. Птолемеяева система из "Catalogus Gloriae Mundi", Франкфурт, 1579 г.

PHILOSOPHY OF RELIGION: ANALYTIC RESEARCHES

2021. Volume 5. Number 2

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

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

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

Editorial Board

Stephen Davis (Claremont McKenna Colledge, Claremont, USA)

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

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

Georg Gasser (Augsburg University, Augsburg, Germany)

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

Stephen Grimm (Fordham University, New York, 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)

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

Subscription index in the catalogue of Russian Post is ПИ146 (since 2022)

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

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@iphras.ru

website: <https://frai.iphras.ru/>

СОДЕРЖАНИЕ

ПОНЯТИЯ И КАТЕГОРИИ

И.Г. Гаспаров. Онтологические модели божественного:
«классический теизм» vs. «теистический персонализм».....5

ИСТОРИЧЕСКИЕ ПАРАДИГМЫ

T. Dumsday. Is Palamism a Form of Classical Theism, Theistic Personalism,
Panentheism, or What? Some Conceptual Clarification for Analytic Philosophers.....27

Дмитрий Лушников, свящ. Рациональная теология в системе
Основного богословия митрополита Макария (Булгакова).....41

В.С. Раздьяконов. Божественные законы и чудеса природы:
естественная теология русского спиритуализма конца XIX – начала XX в.65

СОВРЕМЕННЫЕ ДИСКУРСЫ

A. Aguti. On Roger Pouivet’s Religious Exclusivism.....85

ТЕКСТЫ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ

А.В. Апполонов. Философская теология Альберта Великого.....94

Приложение: Фрагмент из сочинений Альберта Великого
(пер. с лат. и коммент. *А.В. Апполонова*).....103

Л.Э. Крыштон. И.И. Шпальдинг и неология в контексте процесса
дисциплинарного оформления философской теологии.....130

Приложение: *И.И. Шпальдинг.* Предназначение человека (фрагменты)
(пер. с нем. и коммент. *Л.Э. Крыштон*).....139

РЕЦЕНЗИИ

И.В. Кирсберг. Понимает ли Майстер Экхарт то, что он мыслит?.....156

А.Р. Фокин. «Заметки на полях» к статье Тревиса Дамсдея
“Is Palamism a Form of Classical Theism, Theistic Personalism,
Panentheism, or What? Some Conceptual Clarification for Analytic Philosophers”165

TABLE OF CONTENTS

CONCEPTS AND CATEGORIES

Igor G. Gasparov. Ontological Models of the Divine: Classical Theism
vs. Theistic Personalism.....5

THE HISTORICAL PARADIGMS

Travis Dumsday. Is Palamism a Form of Classical Theism, Theistic Personalism,
Panentheism, or What? Some Conceptual Clarification for Analytic Philosophers.....27

Dimitri Lushnikov, Priest. Rational Theology in the System
of Fundamental Theology Metropolitan Macarius (Bulgakov).....41

Vladislav S. Razdyakonov. Divine Laws and Miracles of Nature: Natural Theology
of the Russian modern spiritualist Movement in the late XIXth – early XXth century.....65

CONTEMPORARY DISCOURSES

Andrea Aguti. On Roger Pouivet’s Religious Exclusivism.....85

TEXTS AND INTERPRETATIONS

Alexey V. Appolonov. Albert the Great’s Philosophical Theology.....94

Appendix: Fragments from the Works of Albert the Great
(Transl. from Latin and Comments by *Alexey V. Appolonov*).....103

Ludmila E. Kryshstop. J.J. Spalding and Neology in the Context
of Disciplinary Formalizing of Philosophical Theology.....130

Appendix: *J.J. Spalding*. Destination of Man (Fragments)
(Transl. from German and Comments by *Ludmila Kryshstop*).....139

REVIEWS

Igor W. Kirsberg. Does Meister Eckhart understand what he thinks?.....156

Alexey R. Fokin. “Notes in the Margins” to an Article by Travis Dumsday
“Is Palamism a Form of Classical Theism, Theistic Personalism,
Panentheism, or What? Some Conceptual Clarification for Analytic Philosophers”165

ПОНЯТИЯ И КАТЕГОРИИ

И.Г. Гаспаров

Онтологические модели божественного: «классический теизм» vs. «теистический персонализм»

Игорь Гарибович Гаспаров – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и гуманитарной подготовки. Воронежский государственный медицинский университет им. Н.Н. Бурденко. Российская Федерация, 394036, г. Воронеж, ул. Студенческая, 10; e-mail: gasparov@mail.ru

В статье рассматриваются две популярные в современной аналитической теологии и философии религии концепции божественного: классический теизм и теистический персонализм в контексте дискуссии о том, возможно ли рассматривать Бога как личность. Основная цель статьи – показать различие онтологических моделей, лежащих в основе данных концепций. Статья состоит из трех основных разделов. В первом рассматриваются некоторые таксономии онтологических моделей божественного в общем. Показывается, что классический теизм и теистический персонализм являются двумя наиболее интересными попытками концептуализации теизма. Второй раздел посвящен анализу дискуссии в современной аналитической теологии и философии религии вокруг формулы «Бог есть личность». Демонстрируется, что, с одной стороны, принятие или отвержение формулы «Бог есть личность» часто рассматривается как водораздел между позициями классического теизма и теистического персонализма, тогда как, с другой стороны, сторонники обеих позиций не отрицают, что Богу могут приписываться личностные качества, в связи с чем возникает проблема различия между этими концепциями божественного. В третьем разделе предлагается решение этой проблемы в терминах различия онтологических парадигм, в рамках которых формулируются позиции классического теизма и теистического персонализма. В качестве основного тезиса статьи утверждается, что теистический персонализм мыслит Бога как *один из* конкретных индивидов в противоположность абстрактным объектам, тогда как классический теизм рассматривает Его как *наивысшую* сущность, в которой отсутствует как реальное разделение на субстрат и свойства, так и какая-либо составленность из свойств. В заключение показывается, что в некоторых из своих значений термин «личность» приложим к Богу как с точки зрения классического теизма, так и с точки зрения теистического персонализма.

Ключевые слова: аналитическая теология, аналитическая философия религии, аналитическая метафизика, концепции божественного, классический теизм, теистический персонализм, Аристотель, Платон, А. Плантинга, Фома Аквинский

Ссылка для цитирования: *Гаспаров И.Г.* Онтологические модели божественного: «классический теизм» vs. «теистический персонализм» // *Философия религии: аналит. исслед.* / *Philosophy of Religion: Analytic Researches*. 2021. Т. 5. № 2. С. 5–26.

Ontological Models of the Divine: Classical Theism vs. Theistic Personalism

Igor G. Gasparov

N.N. Burdenko Voronezh State Medical University. Studencheskaya Str. 10, Voronezh 394036, Russian Federation; e-mail: gasparov@mail.ru

The article examines two accounts of the divine that are popular in contemporary analytic theology and philosophy of religion: classical theism and theistic personalism, in the context of the discussion of whether it is possible to consider God as a person. The main purpose of the article is to show the difference of ontological models underlying these accounts. The article consists of three main sections. The first discusses some taxonomies of ontological models of the divine in general. It is shown that classical theism and theistic personalism are the two most interesting attempts to conceptualize the nature of theism. The second section analyzes the debate in contemporary analytic theology and philosophy of religion concerning the formula “God is a person”. It is demonstrated that, on the one hand, the acceptance or rejection of this formula is often seen as a watershed between the classical theism and theistic personalism, while, on the other hand, proponents of both positions do not deny that personal properties can be ascribed to God, which raises the problem of distinguishing between these accounts of the divine. The third section offers a solution to this problem in terms of different ontological paradigms within which the positions of classical theism and theistic personalism are formulated. The main claim of the paper is that theistic personalism seems consider God as *one of* concrete individuals as opposed to abstract objects, while classical theism regards Him as the supreme being in which there is no real division into substratum and properties, nor any composition of properties. In conclusion, it is shown that in some of its meanings the term “person” applies to God both from the perspective of classical theism and from the perspective of theistic personalism. The suggested distinction between classical theism and theistic personalism is supposed to shed more light on the nature of theism.

Keywords: analytical theology, analytical philosophy of religion, analytical metaphysics, concepts of the Divine, classical theism, theistic personalism, Aristotle, Plato, A. Plantinga, Thomas Aquinas

Citation: Gasparov I.G. “Ontological Models of the Divine: Classical Theism vs. Theistic Personalism”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2021, Vol. 5, No. 2, pp. 5–26.

Введение

В современной аналитической философии религии активно обсуждается вопрос о том, как можно мыслить божественное начало. В дальнейшем я буду называть различные способы того, как это можно делать, – моделями божественного. Под моделями здесь понимаются различные аспекты человеческих представлений о том, каким было бы божественное начало, если бы оно существовало.

Можно выделить несколько таких аспектов. Во-первых, что представляет собой божество с онтологической точки зрения? Можно ли его помыслить в тех или иных онтологических категориях? И если да, то в каких именно? Существуют ли какие-либо особенности применения той или иной онтологической категории к божественному началу? И если да, то в чем они заключаются? Кроме того, в каком онтологическом отношении божественное начало находится к вещам, которые не являются божественными? Другими словами, онтологическая модель божественного описывает, насколько это возможно для человеческого ума, что божественное начало представляет собой как само по себе, так и по отношению к иным видам сущего.

Во-вторых, можно говорить об эпистемологических моделях божественного. С одной стороны, они описывают божество как познающий субъект, показывая, чем божественное знание отличается от человеческой познавательной деятельности или иных известных нам ее видов. С другой стороны, они описывают божественное начало с точки зрения его познаваемости для человека, говоря о возможности, границах и способах познания этого начала относительно тех или иных человеческих познавательных способностей.

В-третьих, имеет смысл говорить об этических моделях божественного. Является ли божественное начало моральным субъектом? Подвержено ли оно моральным ограничениям? И если да, то каким именно? Возможно ли для человека вынести моральную оценку действию божества? И каким образом человек способен это сделать?

В-четвертых, это эстетические аспекты человеческих представлений о божественном начале? Применимы ли к нему понятия прекрасного и/или ужасного? Может ли божественное быть предметом эстетического восхищения или отвращения? Возможна ли эстетическая оценка божественного?

На практике многие или даже все вышеупомянутые аспекты могут встречаться вместе, поскольку они тесно связаны между и их трудно отделить друг от друга. Тем не менее наиболее обсуждаемыми являются онтологические модели божественного, и данная статья посвящена именно им. Ее основная цель – показать, какие онтологические модели лежат в основе таких популярных в современной аналитической теологии и философии религии концепций божественного, как классический теизм и теистический персонализм. В первом разделе рассматриваются некоторые попытки таксономии онтологических моделей божественного в общем. Показывается, что классический теизм и теистический персонализм являются двумя наиболее интересными попытками концептуализации теизма. Второй раздел посвящен анализу дискуссии, которая ведется в современной аналитической теологии и философии религии

по поводу формулы «Бог есть личность» между сторонниками классического теизма и теистического персонализма. Демонстрируется, что, с одной стороны, принятие или отвержение формулы «Бог есть личность» часто рассматривается как водораздел между позициями классического теизма и теистического персонализма, тогда как, с другой стороны, сторонники обеих позиций не отрицают, что Богу могут приписываться личностные качества, в связи с чем возникает проблема различия между этими концепциями божественного. В третьем разделе предлагается решение этой проблемы в терминах различных онтологических парадигм, в рамках которых формулируются позиции классического теизма и теистического персонализма. В качестве основного тезиса утверждается, что теистический персонализм мыслит Бога как *один из* конкретных индивидов (в противоположность абстрактным объектам), экземплифицирующий определенные свойства, которые существуют независимо от него, тогда как классический теизм рассматривает Его как *наивысшую* сущность, в которой отсутствует как реальное разделение на субстрат и его свойства, так и какая-либо составленность из свойств. В заключении показывается, что термин «личность» может применяться, – и фактически применялся, – по отношению к Богу не только теистическими персоналистами, но и классическими теистами. В то же время применение этого термина к Богу нуждается в постоянном уточнении в силу его многозначности.

Таксономии онтологических моделей божественного

Трудно сказать, существует ли на сегодняшний день исчерпывающая и общепризнанная таксономия онтологических моделей божественного. С одной стороны, принято говорить о монотеистических и политеистических моделях божественного, когда божественное различается в зависимости от того, какому числу сущностей приписывается статус божественных. С другой стороны, выделяют модели божественного в зависимости от отношения божественного и не-божественного бытия. Примером такой таксономии может служить деление на *теизм*¹, *пантеизм*, *деизм* и *атеизм*.

Если взять три суждения:

- (1) Бог существует;
- (2) Бог отличен от мира;
- (3) Бог управляет миром,

то теизм можно рассматривать как одновременное утверждение истинности всех трех суждений, пантеизм – как отрицание (2), деизм – как отрицание (3), а атеизм – как отрицание (1)–(3). Очевидная слабость такой таксономии заключается в том, что она практически не дает никакого понимания, *что именно*

¹ Термин «теизм» используется в широком и узком смыслах. В широком смысле теизм противопоставляется атеизму как отрицанию существования Бога. Теизм в узком смысле обозначает учение о Боге как трансцендентном начале, управляющем миром. В данной статье термин теизм используется в последнем значении. Ср. Теизм // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. <https://ru.wikisource.org/wiki/ЭСБЕ/Теизм> (дата обращения: 10.06.2021).

существует, что именно отличается от мира, и что именно и каким именно образом управляет миром.

Другим примером таксономии моделей божественного является деление на *теизм*, *пантеизм*, *теистический эмерджентизм* и *панэнтеизм* [Göcke, 2017]. Данная таксономия рассматривает модели божественного с точки зрения включенности/не-включенности божества в мир. Теизм рассматривает божество как нечто сущностно отличное от мира; пантеизм – как нечто, тождественное миру; теистический эмерджентизм – как нечто, возникающее в процессе эволюции мира, и, таким образом, объемлемое миром; панэнтеизм – как нечто, объемлющее собой мир. В целом, эта таксономия не намного лучше предыдущей, поскольку также довольно мало говорит о том, что собой представляет божественное, пытаясь описывать его в терминах отношения к не-божественному. Однако какое именно отношение скрывается за утверждениями, что божественное целиком находится в мире, или мир целиком находится в божественном, остается неясным.

Классическим подходом к построению определенной онтологической модели божественного может считаться его описание посредством так называемых божественных атрибутов, которые принято делить на метафизические (онтологическая независимость, простота, необходимость, неизменность, бесстрастность, бестелесность, непротяженность, вездесущность) и теистические, или персоналистические, (всеведение, всемогущество, всеблагость) [Шохин, 2020, с. 25]. В XX в. максимально полное признание вышеперечисленных атрибутов получило название «классического теизма». Первоначально этот термин возник как обозначение некой исторической позиции, которая нуждается в критике и пересмотре. А. Мишура утверждает, что первое упоминание словосочетания «классический теизм» обнаруживается у Томаса Уиттейкера в 1914 г., отмечая при этом, что фактическое введение в оборот этого термина относится к 40-м годам прошлого и связано с критикой Чарльзом Хартсхорном того, что он считал противоречиями традиционного понимания Бога [Мишура, 2020, с. 8]. Позже термин «классический теизм» стал использоваться не только в негативном смысле, но и как самоназвание для целого ряда концепций божественного, отстаиваемых, прежде всего, сторонниками так называемого аналитического томизма: Дэвидом Одербергом, Брайаном Дэвисом, Эдвардом Фезером [Гаспаров, 2020, с. 90].

Если попытаться выделить некое общее ядро из того, что понимается под классическим теизмом, как его критиками, так и его сторонниками, то, наверное, можно сказать, что все соглашаются в том, что классический теизм восходит к доктринам, которые можно найти у Платона, Аристотеля, Афанасия Великого, Аврелия Августина, Ансельма Кентерберийского, Фомы Аквинского, Моисея Маймонида, Авиценны, Аверроэса [Feser; Schärtl, 2016, p. 13]. В сочинениях этих авторов можно найти некое сходное понимание божественного как первого начала и причины остального бытия, которое можно так или иначе можно охарактеризовать с помощью вышеперечисленных атрибутов.

В противоположность классическому теизму неклассические модели божественного, – также обычно считающиеся разновидностями теизма: *процесс-теизм*, *открытый теизм*, *теистический персонализм* – либо полностью отрицают когерентность описания божественного посредством того или

иною атрибута, либо существенно модифицируют его содержание. Например, процесс-теизм отрицает абсолютную онтологическую независимость божественного, утверждая, что мир является причиной возникновения в божестве контингентного знания о своих, т.е. мира, состояниях. Открытый теизм настаивает на том, что божество, описываемое в таких терминах, как неизменность и бесстрашие, не отвечает образу Бога, который встречается в Священном Писании. Теистический персонализм указывает на то, что некоторые связанные с классическим теизмом трудности могут быть решены только путем ограничения теистических атрибутов. Например, А. Плантинга говорит, что божественное всемогущество простирается не так далеко, как считают классические теисты, поскольку оно ограничено свободной волей других разумных агентов – ангелов и людей [Plantinga, 1974, p. 184]. Р. Суинберн идет еще дальше и ограничивает не только всемогущество, но и всеведение, отрицая наличие у Бога знания о будущих случайных событиях [Swinburne, 1998, p. 138 ff].

Понимание божественного в терминах божественных атрибутов, несомненно, имеет свою ценность, однако такой подход грозит остаться поверхностным, если не обращаться к вопросу об онтологическом измерении тех категорий, в которых описывается божественное. Например, если классический теизм использует для понимания божественного категорию субстанции, то необходимо уточнение того, в каком смысле эта категория применяется к божественному и как ее использование здесь отличается от того, как она используется в отношении к прочей реальности. Если процесс-теизм предпочитает понимать божественное в терминах смены состояний, то следует уточнить, как это соотносится с категорией субстанции. Может ли «процесс-теизм» быть разновидностью теистического понимания божественного, если он отрицает онтологическую независимость и субстанциональность божества? Вероятно, подобных вопросов можно было бы задать большое количество, однако в настоящей статье я хотел бы ограничиться одной из самых обсуждаемых в современной аналитической теологии и философии религии проблем – проблемой применимости к Богу такого понятия, как личность.

Формула «Бог есть личность» и ее интерпретации

В современной аналитической теологии и философии религии прочно укоренилось мнение, что формула «Бог есть личность» является неотъемлемой частью формулировки теистической доктрины. Два самых именитых современных аналитических теолога и философа религии – Алвин Плантинга и Ричард Суинберн – определяют Бога как 'некую личность' (a person).

Ричард Суинберн в своей известной книге «Когерентность теизма» пишет:

То, что Бог есть некая личность, но без тела, представляется наиболее фундаментальным утверждением теизма [Swinburne, 2016, p. 104; Swinburne, 2004, p. 7]².

² Ср.: [Суинберн, 2014, с. 30]: «Суждение «Бог существует» <...> я рассматриваю как логически эквивалентное суждению «с необходимостью существует личность без тела (то есть дух)...».

Алвин Плантинга также обращается к термину «личность», поясняя свое понимание Бога:

Бог есть некая личность, то есть, существо, обладающее разумом и волей. Всякая личность имеет (или может иметь) знание и убеждение, а также аффекты: она любит и ненавидит; далее, всякая личность имеет (или может иметь) намерения, а также может действовать ради их осуществления. Бог также обладает всеми этими качествами, а некоторыми из них (например, знанием, могуществом и любовью) Он обладает в максимальной степени. Так, Бог – всеведущ и всемогущ; также Он обладает совершенной благостью и полнотой любви [Plantinga, 2000, p. vii].

Тим Моусон утверждает, что

все теисты рассматривают Бога как личность [Mawson, 2005, p. 14].

Бенедикт Пауль Гёке пишет, что

Теистические модели Бога часто предполагают, что Бог есть присносушая, всеведущая, всемогущая и морально совершенная личность, сотворившая мир *ex nihilo* [Göcke, 2017, p. 5].

Некоторые представители классического теизма, который часто рассматривается как антипод теистического персонализма, также используют данную формулу. Например, Уильям Ф. Валличела утверждает:

Классический теизм – это персонализм: Бог есть личность, и мы, будучи сотворенными по Его образу и подобию, также являемся личностями [Vallinella, 2016, p. 381].

Таким образом, можно констатировать факт, что в современной литературе формулу «Бог есть личность» можно повсеместно встретить как часть стандартной формулировки теизма [Page, 2019, p. 297–317].

Однако некоторые философы религии утверждают, что эта формула практически не встречается в христианской теологии вплоть до XIX в. [Legenhausen, 1986, p. 61–89]. Клемент С.Дж. Вебб в своих Гиффордских лекциях утверждает, что ему неизвестно о каком-либо упоминании о «личности Бога» (the Personality of God) до «Речей о религии» Шлейермахера (1799) и «Естественной теологии» Уильяма Пейли (1802) [Webb, 1920]. При этом надо отметить, что Вебб различает речь о «личностях в Боге» и речь о «личности самого Бога», полагая, что первая является традиционной для христианской теологии, тогда как вторая представляет собой нечто новое. Гари Легенхаузен пишет, что в XX в. благодаря влиянию философов-персоналистов Мартина Бубера и Эдгара Шеффилда Брайтмена на Жака Маритена, Этьена Жильсона и Эмманюэля Мунье идея, что Бог есть личность, получила широкое распространение среди христианских теологов и сегодня считается чем-то самим собой разумеющимся [Legenhausen, 1986, p. 309].

В рамках современных дискуссий в аналитической теологии и философии религии по вопросу: является ли Бог личностью можно встретить три основные позиции:

- (1) Бог не является личным и не является личностью;
- (2) Бог является личным, но не является личностью;
- (3) Бог является личным и является личностью [ср.: Page, 2019, p. 297–298].

Обращает на себя внимание, что различие проводится не только между личным и безличным пониманием божества, но и между *личным* Богом и Богом *как личностью*. Последнее различие отсутствовало у Вебба, который различал между личностями *в Боге* и личностью *Бога*, с одной стороны, и между личным пониманием Бога и безличным пониманием Бога, с другой. Первое различие Вебба касалось, прежде всего, христианского учения о Троице, сторонники которого утверждали, что *в Боге* есть *три* божественных Лица, тогда как противники говорили, что Бог есть *только одна* личность³. Второе различие относилось к концепциям Бога, в первой из которых для Бога и человека предлагалась возможность находиться в личных отношениях друг к друг Богу, тогда как во второй возможность подобных отношений между Богом и человеком не предусматривалась.

С точки зрения Вебба, личный Бог подразумевает нечто отличное от простого самосознания. В качестве примера концепции безличного божества он приводит не только концепцию Спинозы, но и учение Аристотеля о мыслящем самом себе божественном Уме. Необходимо отметить, что несмотря на то, что личные отношения возможны только между личностями, *личный Бог* в понимании некоторых современных аналитических авторов необязательно требует понятия о *личности Бога* как такового в противоположность понятию о *личностях в Боге*, поскольку личное отношение можно мыслить исключительно как отношение между личностью человека и личностями Троицы и/или личностью Христа. Однако в случае Вебба кажется, что он во многом отождествляет представление о личном Боге, т.е. о Боге способном вступать с личные отношения с человеком, и понятие о Боге как личности.

Насколько мне известно, дистинкция между *личным* Богом и Богом *как личностью* появилась только в 80-е гг. прошлого века. Ее можно обнаружить, например, в статье Адриена Тэтчера, опубликованной в 1985 г. и посвященной критике концепции Бога как бестелесной личности у Ричарда Суинберна [Thatcher, 1985]. Тэтчер утверждает, что только убеждение в существовании личного Бога является существенной частью христианского учения, тогда как концепция Бога как «некой бестелесной личности» не только таковой не является, но и искажает суть христианской доктрины [ibid., p. 61]. Тэтчер полагает, что христианское учение о личном Боге подразумевает понятие личности в смысле ипостаси, но не современное понятие личности, которое возникло гораздо позже и, по его мнению, не применимо к Богу.

Гари Легенхаузен в статье, вышедшей в 1986 г., также различает между тезисом, что Бог является *личным* Богом, и тезисом, что Бог является *некой*

³ Брайен Дэвис, ссылаясь на исследование Филипа Диксона [Dixon, 2003], отмечает, что первое известное ему англоязычное использование формулы «Бог есть некая личность» относится к судебному процессу 1644 г. против теолога-унитария Джона Бидла (1615–1662), обвиняемого магистратом города Глостер в отрицании учения о Троице [Davis, 2006, p. 59].

личностью [Legenhausen, 1986, p. 308]. Первый тезис может пониматься в двух смыслах. Во-первых, как утверждение, что к Богу применимы скорее личные местоимения, чем безличные, а также, что к Богу применимы личные характеристики. Например, о Боге имеет смысл говорить, что *Он – всемогущий* или *всеведущий*. Этот слабый, как он его называет, тезис о личном Боге признается всеми религиями авраамической традиции, т.е. разделяется большинством представителей иудаизма, христианства и ислама. Во-вторых, тезис о личном Боге может пониматься как утверждение о самой природе Бога.

Тезис о том, что Бог есть некая личность, по мнению Легенхаузена, также может пониматься в двух смыслах. Во-первых, как анти-тринитарный тезис, что в Боге не три личности, а только одна. Во-вторых, – как метафизическое утверждение о природе Бога, что Он есть некая, т.е., по крайней мере, одна личность. Легенхаузен полагает, что сильный тезис о личном Боге и метафизический тезис о Боге как некой личности, если не совпадают полностью, то весьма близки по своему содержанию. Метафизическому пониманию Бога как некой личности Легенхаузен противопоставляет безличностное, имперсоналистское, понимание Бога. По его мнению, большинство христианских теологов разделяют личностное, или персоналистское, понимание Бога, тогда как большинство исламских теологов склоняются к имперсоналистскому пониманию.

В своей недавней статье Бен Пейдж пытается провести границу между тезисом о личном Боге и тезисом о Боге как личности. С его точки зрения, о Боге можно сказать, что Он есть личность в том случае, если Он отвечает некоторому набору критериев, применимых к личностям. Пейдж полагает, что наиболее значимыми критериями бытия личностью являются высокоорганизованный (*fairly sophisticated*) уровень сознания, подразумевающий самосознание, и рациональность [Page, 2019, p. 302]. Однако он признается, что затрудняется предложить собственную интерпретацию понятия личного Бога в противоположность Богу как личности, и поэтому приводит лишь несколько цитат, отражающих, по его мнению, позицию сторонников данной концепции. В частности, он цитирует Роже Пуиве, который пишет:

Нет ничего абсурдного в том, чтобы сказать, что Бог является личным, но не является некой личностью... для Бога возможно не быть некой личностью, но это не значит, что у Него нет разума, воли, всеведения, свободы и любви [цит. по: *ibid.*, p. 302].

Пейдж считает, что сторонники личного понимания Бога в отличие от сторонников концепции Бога как некой личности полагают, что предикации Богу разума, воли, всеведения, свободы и любви являются истинными по аналогии, но при этом они не предполагают, что Бог обладает личностью (*God has a personality*) или что соответствующие предикаты выражают Его свойства [*ibid.*, p. 302–303].

Таким образом, можно констатировать, что несмотря на то, что в современной аналитической философии религии и философской теологии сложилось устойчивое различие между тремя позициями, которые можно обозначить как теистические, их точное разграничение остается неопределенным. Общим между ними является то, что все они в той или иной форме разделяют то, что выше было названо слабым тезисом о личном Боге, т.е. утверждение,

согласно которому к Богу можно обращаться посредством личных местоимений и применять такие предикаты, как всеведение, всемогущество и всеблагость. В то же время теистический имперсонализм, который Г. Легенхаузен приписывает исламской теологии, признавая, что к Богу возможно обращение в личной форме и допустимо характеризовать в терминах всемогущества, всеведения и всеблагости, отрицает, что Он по своей природе является личным или личностью. Классический теизм, который ассоциируется со святоотеческой и/или схоластической теологией (Августин, Псевдо-Дионисий Ареопагит, Иоанн Дамаскин, Ансельм Кентерберийский, Фома Аквинский), но также имеет современных представителей (Б. Дэвис, Д. Одерберг, Р. Пуиве, Э. Фезер) отстаивает тезис о том, что Бог является личным, но при этом не является некой личностью. И, наконец, теистический персонализм, наиболее распространенная в современной аналитической философской теологии и философии религии версия теизма, настаивает на том, что Бог является как личным, так и некой личностью. В свете вышеизложенного насущной задачей представляется проведение более четкой границы между классическим теизмом и теистическим персонализмом. Решению данной задачи посвящен следующий раздел данной статьи.

Различие между «классическим теизмом» и «теистическим персонализмом»

Проведение четкой границы между классическим теизмом, с одной стороны, и теистическим персонализмом, с другой, является не простой задачей. И та, и другая позиция заявляет, что о себе как о разновидности теизма. Однако термин «теизм» появился гораздо позже, чем традиционные учения о Боге, которые лежат в основе того, что сегодня называется теизмом и зачастую использовался для обозначения альтернативных им доктрин [Шохин, 2020, с. 28]. Если попытаться выделить общие черты, которые отличают теизм от других концепций божественного, то, наверное, можно назвать, по крайней мере, две такие черты. Первая черта состоит в том, что Бог мыслится как отдельное от чувственно воспринимаемых вещей самостоятельное начало, которое выступает по отношению к ним как их причина и источник их бытия. Вторая черта заключается в том, что Бог рассматривается как начало, управляющее миром таким образом, что это руководство приводит мир к его благу. Такая идея теизма встречается как в авраамической, так в античной традиции, и, вероятно, в других религиозно-философских традициях.

Обе позиции также утверждают, что Богу возможно не только неким образом приписывать всемогущество, всеведение, всеблагость, любовь, и что есть смысл называть Его и обращаться к Нему, используя личные местоимения: Он и Ты, но и то, что Бог имеет личную природу. В таком случае в чем именно заключается принципиальная разница между ними?

На мой взгляд, ответ на этот вопрос до некоторой степени можно прояснить, если обратиться к тем онтологическим парадигмам, которые лежат в основе классического теизма и теистического персонализма. Для того, чтобы

показать принципиальное отличие онтологической парадигмы, которая характерна для теистического персонализма в том виде, в котором он представлен в современной аналитической теологии и философии религии в противоположность классическому теизму, следует рассмотреть вопрос об онтологическом статусе так называемых абстрактных объектов.

Известный современный христианский философ Питер ван Инваген хорошо резюмирует суть той онтологической парадигмы, которая, по моему ощущению, разделяется многими сторонниками теистического персонализма, прежде всего, А. Плантингой:

Вещи подразделяются на две подкатегории: конкретное и абстрактное. Если есть такие вещи, как капустные кочаны, короли, кусочки сургуча, электроны, столы и стулья, ангелы, привидения и Бог, то они являются конкретными. <...> Вот список абстрактных вещей: пропозиции, возможности, типы предложений, свойства или атрибуты, числа, романы (в противоположность их печатным экземплярам), теории, а также такие разнородные предметы, как тональность фа-диез минор, демократия и литературная форма *эпической поэмы*. Я не уверен в том, какие именно вещи из этого списка я считаю действительно существующими, но я совершенно уверен в том, что если такая вещь, как, например, тональность фа-диез минор существует, то она является абстрактным объектом [Van Inwagen, 2007, p. 199].

Природа различия между конкретными и абстрактными является спорным вопросом в современной аналитической метафизике. Наиболее емкий и в то же время краткий обзор позиций по данному вопросу можно найти у Дэвида Льюиса, который выделяет четыре способа понимания данного различия [Lewis, 2001, p. 82 ff]. Во-первых, это различие может задаваться с помощью примеров, как это делает П. ван Инваген в тексте, приведенном выше. Во-вторых, путем отождествления конкретных вещей с частными, а абстрактных объектов с универсалиями. В-третьих, путем отрицания у абстрактных объектов характеристик, присущих конкретным. В отношении абстрактных объектов отрицается, что они находятся в пространстве и времени, обладают каузальными силами, способны различаться между собой, если обладают полностью одинаковыми свойствами. В-четвертых, абстрактные объекты могут пониматься как результат мыслительной операции абстрагирования от конкретных вещей.

Несмотря на всю неопределенность в понимании природы абстрактных объектов, в современной аналитической метафизике присутствует значительный консенсус относительно того, что, во-первых, категории конкретного и абстрактного являются взаимоисключающими, поэтому ни одна вещь не может быть одновременно и абстрактной, и конкретной; во-вторых, относительно того, что только конкретные вещи обладают каузальными силами и способны *действовать*. Первое из этих положений можно назвать *дуализмом конкретного и абстрактного*; второе – *каузальной инертностью абстрактного*. Оба эти положения важны для понимания различия между позициями классического теизма и теистического персонализма.

Дуализм конкретного и абстрактного в совокупности с положением о каузальной инертности абстрактного ведут к тому, что Бог относится сторонниками теистического персонализма к категории конкретного, тогда как абстрактным

объектам приписывается существование, независимое от каких-либо конкретных вещей, в т.ч. и от Бога. Следующая цитата из ван Инвагена хорошо иллюстрирует данный момент:

Последний пункт касательно пропозиций, свойств и других абстрактных объектов. Их нет среди *invisibilia*, упомянутых в Никейском Символе веры. За возможным исключением тех абстрактных объектов, которые некоторым образом «содержат» конкретные объекты (таких как “нечистые” множества и, возможно, пропозиции, в которых свойства предидируются частным индивидам), они вечны и необходимы, и поэтому не сотворены. *Invisibilia*, о которых мы, христиане, не должны верить, что они не сотворены, – это те «невидимые» вещи, которые обладают каузальными силами. (Насколько мы знаем, все эти вещи являются личностями, или, точнее, ангелами того или иного вида. Если есть безличные *invisibilia*, то нам о них не сказано.) Те же, кто утверждают, что учение о Божественном всевластии подразумевает, что Он неким образом должен быть Творцом таких вещей, как пропозиция, что снег – белый, делают, выражаясь словами Уайтхеда, сказанными по другому поводу, Богу необдуманый метафизический комплимент [Van Inwagen, 2007, p. 202].

Таким образом, в этой онтологической парадигме Бог рассматривается как *один из* конкретных объектов, экземплифицирующий определенный набор свойств, которые, поскольку они являются абстрактными объектами, во-первых, отличаются от Него самого, во-вторых, не обязаны Ему своим существованием. Вероятно, что в рамках онтологической парадигмы, предполагающей абсолютный дуализм конкретного и абстрактного, Бог может мыслиться *только* как конкретная субстанция, так как это единственный тип объекта, обладающий каузальными силами, и, очевидно, что Бог в любой рамках любой теистической теории, понимается как причина.

В связи с этим возникает вопрос: какая именно модель конкретной субстанции предполагается в рамках данной онтологической парадигмы. Наиболее вероятным кандидатом, на мой взгляд, является так называемая субстратная модель субстанции, в которой субстанция понимается как отдельный субстрат, экземплифицирующий некоторый набор свойств⁴. В случае такой субстанции, как Бог, этот набор будет состоять из божественных атрибутов.

На мой взгляд, такая, или весьма схожая с ней, онтологическая модель лежит в основе знаменитых аргументов А. Плантинги против составляющей основу классического теизма доктрины о божественной простоте, которые он сформулировал в 1980 году в своей Аквинатовой лекции в университете им. Жака Маркета на тему «Есть ли у Бога природа?»:

Есть две трудности: одна существенная, а другая поистине чудовищная. Во-первых, если Бог тождественен с каждым из своих свойств, то все Его свойства тождественны между собой, поэтому у Бога есть только одно свойство. Это кажется решительно несовместимым с очевидным фактом, что у Бога имеется некоторое количество свойств; например, Он обладает и всемогуществом,

⁴ О современных метафизических теориях конкретных объектов см. подробнее: [Loux, 2006, p. 84 ff].

и милосердием, которые не тождественны друг другу. Во-вторых, если Бог тождественен каждому из своих свойств, то, поскольку каждое из Его свойств является свойством, Он сам является свойством – свойством, которое экзemplифицирует само себя. Соответственно, Бог обладает только одним свойством: Самим собой. Такая точка зрения подвержена трудности, которая является одновременно и очевидной, и уничтожающей. Никакое свойство не могло бы сотворить мир; никакое свойство не могло бы быть всеведущим, или даже вообще знать хотя бы что-нибудь. Если Бог является свойством, то Он является не личностью, а всего лишь абстрактным объектом; у Него нет ни знания, ни осознанности, ни силы, ни любви, ни жизни. С этой точки зрения, учение о простоте представляется абсолютно ошибочным [Plantinga, 2003, p. 47].

Из приведенного выше отрывка ясно, что в своих аргументах Плантинга предполагает как абсолютный дуализм конкретного и абстрактного, противопоставляя личность как конкретный объект свойствам как абстрактным объектам, так и каузальную инертность абстрактного, утверждая, что свойство как абстрактный объект не может сотворить мир. Кроме того, он, вероятно, имплицитно подразумевает, что в любой конкретной субстанции всегда необходимым образом присутствует различие между ней самой как субстратом и теми свойствами, которые она экзemplифицирует, полагая, что если Бог тождественен абстрактному объекту, т.е. самой мудрости, самому знанию, самой жизни, то в этом случае Он не может быть знающим, мудрым, любящим, живым, так как не является чем-то отличным от самих свойств, конкретным объектом, носителем этих свойств.

Таким образом, можно утверждать, что в основании аргументов Плантинги против доктрины о божественной простоте как основы классического теизма лежит онтологическая парадигма, которая предполагает: во-первых, признание абсолютного дуализма конкретного и абстрактного; во-вторых, каузальную инертность абстрактного и, в-третьих, понимание конкретной субстанции как субстрата, экзemplифицирующего отличные от него самого свойства. В связи с этим можно высказать предположение, что в случае Плантинги онтологическая модель, скрывающаяся за формулой «Бог есть некая личность», состоит в том, что, с онтологической точки зрения, Бог отождествляется с конкретным, хотя и не-материальным [Plantinga, 2003, p. 38–39; Swinburne, 2016, p. 104], объектом, представляющим собой субстрат, экзemplифицирующий некоторый набор релевантных свойств, и только в этом случае о Нем можно высказывать значимые теологические истины. Например, то, что Он сотворил мир, или является знающим, любящим и т.п. Сходная онтологическая модель встречается и у Р. Суиберна и других аналитических теологов и философов религии, которых именуют «теистическими персоналистами».

Совершенно иная онтологическая парадигма лежит в основе так называемого «классического теизма», философски уходящего своими корнями к учениям Платона и Аристотеля. Прежде всего, необходимо указать на то, что здесь отсутствует радикальный дуализм конкретного и абстрактного, составляющий ядро интуиции Плантинги, на основании которой он отвергает классическое учение о божественной простоте [Plantinga, 2003, p. 60–61]. Например, в «Сумме теологии» можно обнаружить следующий пассаж, в котором прямо

говорится о том, что конкретные и абстрактные термины в случае, когда они применяются к Богу в реальности обозначают один и тот же объект:

...говоря о Боге, мы используем конкретные имена для того, чтобы обозначить Его самосущность, поскольку вокруг нас самостоятельно существуют только составные вещи, и используем абстрактные имена для того, чтобы обозначить Его простоту. Поэтому когда говорится, что божественность или жизнь, или нечто подобное есть в Боге, то это надо относить на счет того различия, которое присуще восприятию нашего разума, а не какого-то различия в [самой] вещи⁵.

Более того, если в онтологической парадигме классического теизма и можно говорить о каком-то дуализме, то это скорее дуализм вечного и неизменного бытия и характеризующегося постоянным изменением становления. Однако этот дуализм не носит абсолютного характера, поскольку становление находится в онтологической зависимости от бытия. Платоновский «Тимей» выражает эту мысль с предельной ясностью:

...для начала должно разграничить вот какие две вещи: что есть вечное, не имеющее возникновения бытие и что есть вечно возникающее, но никогда не сущее. То, что постигается с помощью размышления и рассуждения, очевидно, и есть вечно тождественное бытие; а то, что подвластно мнению и неразумному ощущению, возникает и гибнет, но никогда не существует на самом деле. Однако все возникающее должно иметь какую-то причину для своего возникновения, ибо возникнуть без причины совершенно невозможно⁶.

Несмотря на то, что в современной аналитической метафизике платонизмом обычно называют тезис о существовании абстрактных объектов как необходимых, вечных сущностях, отличных от конкретных объектов, совершенно очевидно, что абстрактные объекты современного «платонизма» нельзя отождествлять с платоновским вечным умопостигаемым бытием. И тем более невозможно отождествлять Бога из одним из объектов, принадлежащих миру становления, хотя подобное отождествление может показаться вполне естественным тому, кто полагает, что платоновский мир становления представляет собой аналог области конкретных объектов современной аналитической метафизики. Неудивительно, что теистические персоналисты, подобно Плантинге, склоняются к отрицанию вечности Бога в смысле Его вневременности, который называет утверждение классического теизма о вневременности Бога «абсолютно темным добавлением» к христианской вести, не имеющим никакого подтверждения в Священном Писании [Plantinga, 2003, p. 45]. Это кажется им несовместимым с тем, что Бог, если бы Он находился вне времени, мог бы быть причиной происходящего во времени. Однако именно это предполагает метафизика классического теизма, поскольку

⁵ ST I, q. 3 a. 3 ad 1. Перевод А.В. Апполонова 2006, с. 34.

⁶ Платон. Тимей 27d–28a. Перевод С.С. Аверинцева, с. 432.

считает вечное причиной временного и изменяющегося, а само время – образом вечности⁷ и мерой изменения⁸.

При этом важно отметить асимметричность и иерархичность онтологического отношения между вечным и временным, которые исключают онтологический дуализм, имеющий место в случае конкретного и абстрактного, характерный для онтологической парадигмы современного теистического персонализма. В онтологической парадигме классического теизма только вечное является причиной временного, которое зависит от него в своем бытии, но не наоборот. Асимметричное и иерархическое понимание причинности заставляло Платона и Аристотеля, чьи идеи стали прообразом классического теизма, искать не-механистическую и не-материалистическую модель действия высшего в низшем.

В «Федоне» Сократ, с одной стороны, высказывает разочарование в том, что Анаксагор в своей концепции Ума не смог избавиться от механистической и материалистической модели объяснения космоса⁹. С другой стороны, он признает собственные трудности в разработке такой модели, в которой происходящее получало бы адекватное телеологическое объяснение¹⁰ и в качестве компромисса предлагает собственный метод объяснения изменчивых вещей посредством «отвлеченных понятий», говоря, что он «в них решил рассматривать истину бытия»¹¹. Согласно этому способу объяснения, изменчивые вещи прекрасны благодаря их причастности прекрасному самому по себе, которое является по отношению к ним вечным и неизменным образцом¹². Вполне возможно, что эти вечные, существующие по себе образцы изменяющихся вещей являются далеким прообразом абстрактных объектов современного платонизма, но между ними есть, по крайней мере, одно существенное различие: они – реальные причины изменяющихся вещей. Последние находятся к ним в отношении асимметричной онтологической зависимости. Благодаря этому преодолевается тот дуализм конкретного и абстрактного, который, по мнению Планинги, ставит под вопрос абсолютное самобытие Бога.

⁷ Платон. Тимей 37d. Перевод С.С. Аверинцева, с. 439–440.

⁸ Аристотель. Физика 221a. Перевод В.П. Карпова, с. 152.

⁹ Платон. Федон 98 b–c и 99 b–d: «Но с вершины изумительной этой надежды <...> я стремглав полетел вниз, когда, продолжая читать, увидел, что Ум у него остается без всякого применения и что порядок вещей вообще не возводится ни к каким причинам, но приписывается – совершенно нелепо – воздуху, эфиру, воде и многому иному. <...> И вот последствия: один изображает Землю неподвижно покоящейся под небом и окруженной неким вихрем, для другого она что-то вроде мелкого корыта, поддерживаемого основанием из воздуха, но силы, которая наилучшим образом устроила все так, как есть сейчас, – этой силы они не ищут и даже не предполагают за ней великой божественной мощи. Они надеются в один прекрасный день изобрести Атланта, еще более мощного и бессмертного, способного еще тверже удерживать все на себе, и нисколько не предполагают, что в действительности все связуется и удерживается благим и должным». Перевод С.П. Маркиша, с. 58.

¹⁰ Там же.

¹¹ Платон. Федон 99 e. Перевод С.П. Маркиша, с. 58–59.

¹² Платон. Федон 100 d: «Все прекрасные вещи становятся прекрасными через прекрасное [само по себе]». Перевод С.П. Маркиша, с. 59.

Умопостигаемые образцы, которые существуют сами по себе и служат моделями для изменчивых вещей, имеются не только у отдельных вещей, но и у космоса в целом. Развернутый аргумент в пользу этого можно найти в платоновском «Тимее»¹³, в котором присутствуют две линии рассуждения.

С одной стороны, Платон устами Тимея рассуждает следующим образом:

- (1) Все вещи делятся на (а) те, которые не возникают, а существуют вечно, и (б) те, которые возникают и исчезают.
- (2) Вещи, относящиеся к (а), постигаются с помощью ума, тогда как вещи, относящиеся к (б), постигаются с помощью чувственного восприятия.
- (3) Вещи, которые возникают и исчезают, должны иметь причину для своего возникновения.
- (4) Если некоторая вещь прекрасна, то ее создатель сотворил ее по образцу того, что существует вечно.
- (5) Космос постигается с помощью чувственного восприятия.
- (6) Следовательно, космос относится к вещам, которые возникают и исчезают (из 5, 2, 1).
- (7) Следовательно, у космоса должна быть причина, по которой он возник (из 3, 6).
- (8) Однако, космос – прекрасен.
- (9) Следовательно, космос сотворен по образцу того, что существует вечно и является умопостигаемым (из 4, 2, 8).

С другой стороны, Платон устами того же Тимея рассуждает так:

- (1') Создатель космоса является максимально благим.
- (2') Создатель космоса, поскольку он благ, хотел сделать своё произведение максимально хорошим.
- (3') Следовательно, создатель космоса хотел сделать его максимально похожим на самого себя (из 1', 2').
- (4') Разумное живое существо лучше, чем существо, не обладающее жизнью и разумом.
- (5') Следовательно, космос является разумным живым существом в максимально возможной для него степени (из 2', 4').

Объединяя обе линии, Платон приходит к выводу, что образцом, по которому создавался чувственно воспринимаемый космос, является вечное разумное живое существо (9, 5'). Отсюда напрашивается еще один вывод, который Платон эксплицитно не озвучивает в диалоге: вечное разумное живое существо, по образцу которого создатель космоса, сотворил свое произведение, есть он сам (2', III). Отрицание данного вывода означало бы, что и космос, и его создатель имеют вечное разумное живое существо в качестве общего образца, но в этом случае создатель космоса относился бы к вещам, которые возникают и исчезают, т.е. был бы чувственно воспринимаемой вещью, а значит, либо частью космоса, либо всем космосом, который является максимально большой чувственно воспринимаемой вещью или максимальной совокупностью чувственно воспринимаемых вещей. Однако в этом случае он не мог бы быть создателем космоса, так как подлинный создатель всегда в том или ином смысле

¹³ Платон. Тимей 27d–31a. Перевод С.С. Аверинцева, с. 432–434.

первичнее своего произведения, но в случае чувственно воспринимаемого космоса он ни как целое, ни какая-либо из его частей не могут быть первичнее самого космоса ни в каком смысле. Собственно говоря, это и есть тот вывод, к которому приходит Аристотель, утверждающий, что причиной видимого космоса является отдельный от природы (изменяющегося космоса) ум, мыслящий самого себя, который тождественен Богу, т.е. вечному, наилучшему живому существу¹⁴.

Бог как первопричина видимого космоса объединяет в себе в одно целое все типы причин, которые наблюдаются в изменяющемся космосе по отдельности, за исключением материальной. Как то, что вызывает изменяющиеся вещи к существованию, Он является их производящей причиной. Как образец, в соответствии с которым замыслены изменяющиеся вещи, Он представляет собой их формальную причину. Как то, подобие чему является наивысшим благом для всех изменяющихся вещей, Он является их целевой причиной. При этом Бог является производящей, формальной и целевой причиной по отношению к изменяющимся вещам, тогда как сам в себе Он – одно, вечное, неизменяющееся, мыслящее, сознающее живое существо, в котором нет разделения на субстрат и свойства, т.е. на конкретное и абстрактное в том смысле, в каком они используются современной аналитической метафизикой. Онтологическое единство сущности в первопричине составляет основу учения о божественной простоте, лежащей в основе современного «классического теизма».

Говоря о доктрине божественной простоты, нельзя не отметить ее апофатический характер. Простота не является каким-то особым положительным божественным атрибутом, а представляет собой указание на не-составленность божественной сущности, поскольку если бы последняя состояла из других компонентов, то она не была бы неизменной, зависела бы от них, имела бы их в качестве своих причин, другими словами, не могла бы быть первопричиной и источником всякого бытия. На это обстоятельство единодушно указывают, как древние, так и современные «классические теисты»¹⁵.

Из понимания божественной простоты как не-составленности следует, что божественная сущность вряд ли может мыслиться как совокупность божественных атрибутов, связанных между собой отношением ко-презентности, т.е. на манер так называемой «теории пучков» (bundle theory) [См.: Loux, 2006, p. 84 ff], популярной наряду с «теорией субстрата» в современной аналитической метафизике моделью субстанции. Поэтому не верно было бы мыслить божественную сущность как всемогущество + всеведение + всеблагодать + любовь + милосердие и т.д. Также, вероятно, что не совсем верно было бы понимать «есть» в суждениях «Бог есть любовь», «Бог есть мудрость», «Бог

¹⁴ Аристотель. Метафизика 1072b 29. Перевод А.В. Кубицкого, с. 310.

¹⁵ Например, см. ST I, q 3: «поскольку мы можем познать о Боге не то, что Он есть, но то, что Он не есть, мы можем исследовать не то, каким Он является, но скорее то, каким Он не является. <...> А показать то, каким Бог не является, можно устранив из [нашего представления о] Нем все то, что Ему не подобает, как то: составленность, движение и т.п. Итак, в первую очередь надлежит исследовать Его простоту, благодаря которой устраняется составленность». Фома Аквинский. Сумма теологии. Перевод А.В. Апполонова, с. 28. Также см.: [Davies, 2011, p. 47 ff].

есть знание» как тождество в строгом смысле, поскольку в этом случае, в силу симметричности тождества, суждения «Любовь есть Бог», «Мудрость есть Бог», «Знание есть Бог» были бы абсолютно непроблематичными. Однако последние суждения не представляются однозначно истинными. Скорее, суждения «Бог есть мудрость» или «Бог есть любовь» можно понять так, что применительно к Богу «мудрость» и «любовь» представляют собой два различных описания, относящиеся к одному и тому же предмету, наподобие того, как «вечерняя звезда» и «утренняя звезда» являются различными описаниями Венеры.

Апофатическое понимание простоты божественной не означает, что к Богу вообще не приложимы никакие характеристики, но только то, что эти характеристики не конституируют Его сущность, так как она превосходит их все. Тем не менее они позволяют говорить о Нем приблизительно в том же смысле, в каком описание «самое яркое небесное тело на утреннем небе» позволяет нам говорить о Венере, не выражая сущности этого объекта, т.е., не определяя звезда это или планета. Очевидно, что к одному и тому же объекту могут быть применимы несколько подобных описаний. Поэтому нет ничего удивительного в том, что Бог называется и мудростью, и любовью, и еще другими именами, которые, несмотря на различие своего смыслового содержания, способны иметь общий референт.

Заключение

В современной аналитической теологии и философии религии дискуссия между «теистическим персонализмом» и «классическим теизмом» обычно формулируется как спор о том, является ли Бог личностью. Однако, на мой взгляд, различие между этими разновидностями теизма заключается прежде всего в том, что они предполагают различные онтологические парадигмы, которыми обуславливается различие их онтологических моделей божества. В то же время и само понятие «личность» обладает целой палитрой значений, некоторые из которых применимы к Богу совершенно тривиальным образом, некоторые – с определенным ограничением, тогда как другие не могут адекватным образом применяться к Нему. Это касается не только современного употребления термина «личность» в противоположность древнему, как об этом писал А. Тэтчер [Thatcher, 1985, p. 61].

Не затрагивая особенностей понимания терминов «личность/лицо/ипостась» в контексте тринитарной проблематики, можно отметить, что эти термины могут иметь довольно разные значения. Применительно к поздней античности С.В. Месяц говорит о двух значениях термина «ипостась»: 1) «проявление более высокого принципа на более низком уровне реальности» и 2) «просто реальное существование чего бы то ни было» [Месяц, 2012, с. 261]. Очевидно, что первое значение едва ли применимо к Богу, поскольку Он и есть наивысший принцип, тогда как второе значение, с точки зрения теиста, является применимым к Нему тривиальным образом. И действительно, в отношении Бога как первого начала такие термины, как *ὕψωσις* или *substantia (persona)* [Боэций, 1990, с. 174] применялись древними авторами. Например, Боэций указывает на то, что Бог есть *ὕψωσις* в том смысле, что

«Он предшествует всем прочим вещам и тем самым как бы под-лежит им в качестве начала» [Бозций, 1990, с. 175].

Что же касается значения термина *личность* в смысле разумного, сознающего живого существа, то он является неотъемлемой частью как теистического персонализма, так и классического теизма. Аристотель говорит о том, что жизнь Бога состоит в мышлении¹⁶. Бозций относит Бога к разумным субстанциям, однако в отличие от души или ангела, субстанция которых «изменчива и страстна по творению», Бог как разумная субстанция по природе неизменен и бесстрастен¹⁷. Фома Аквинский также говорит о Боге как личности:

Следует говорить, что личность, как было сказано, обозначает некую природу и некий способ существования. Природа же, которую личность включает в свое обозначение, есть наиболее достойная среди всех природ, т.е. природа разумная по своему роду. Подобным же образом способ существования, принадлежащий личности, также является наиболее достойным, ибо она есть нечто существующее само по себе. И поскольку всё, что есть наиболее достойного в творениях, следует приписывать Богу, имя личности подобающим образом может быть приписано Богу, как и все имена, которые собственным образом высказываются о Боге¹⁸.

Однако в современном словоупотреблении «личность» зачастую обозначает просто человека или другое сознающее, но *телесное* существо. Современные классические теисты, отрицая, что о Боге уместно говорить как о личности, имеют в виду скорее это значение термина «личность». Брайен Дэвис, например, критикуя понимание Суинберном Бога как бестелесной личности, настаивает, как на бессмысленности такого понятия, как личность без тела, поскольку личность есть всегда нечто телесное, так и неадекватности представления Бога по образцу человеческой личности [Davies, 2006, p. 61–62].

Вместе с тем различные онтологические парадигмы, в рамках которых формулируются представления о Боге, характерные для теистического персонализма и классического теизма, не позволяют игнорировать существование между ними принципиальных различий, наиболее существенное из которых, на мой взгляд, заключается в том, что теистический персонализм мыслит Бога как *один из* конкретных индивидов в противоположность абстрактным объектам, экземплифицирующим определенные свойства, которые существуют независимо от него, тогда как классический теизм рассматривает Его как *наивысшую* сущность, в которой отсутствует как реальное разделение на субстрат и его свойства, так и какая-либо составленность из свойств.

¹⁶ *Met* 1072 b 26–27: «И жизнь поистине присуща ему, ибо деятельность ума – это жизнь, а бог есть деятельность; и деятельность его, какова она есть сама по себе, есть самая лучшая и вечная жизнь» *Аристотель*. *Метафизика* / Пер. А.В. Кубицкого // *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. Т. 1. М.: Наука. 1976. С. 310.

¹⁷ *Бозций*. Цит. соч. С. 171.

¹⁸ *Thomas de Aquino*. *Questiones disputatae de potentia*. q. 9, a. 3 co: Dicendum quod persona, sicut dictum est, significat quamdam naturam cum quodam modo existendi. Natura autem, quam persona in sua significatione includit, est omnium naturarum dignissima, scilicet natura intellectualis secundum genus suum. Similiter etiam modus existendi quem importat persona est dignissimus, ut scilicet aliquid sit per se existens. Cum ergo omne quod est dignissimum in creaturis, Deo sit attribuendum, convenienter nomen personae Deo attribui potest, sicut et alia nomina quae proprie dicuntur de Deo.

Список литературы

- Аристотель, 1981 – *Аристотель*. Физика / Пер. В.П. Карпова // *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. Т. 3. М.: Наука, 1981. С. 59–262.
- Бозэций, 1990 – *Бозэций*. Утешение философией и другие трактаты / Пер. Т.Ю. Бородай, Г.Г. Майорова, В.И. Уколовой, М.Н. Цейтлина. М.: Наука, 1990. 414 с.
- Гаспаров, 2020 – *Гаспаров И.Г.* Классический теизм и отношение Бога ко греху // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2020. Вып. 91. С. 87–106.
- Месяц, 2012 – *Месяц С.В.* Есть ли ипостась у первоначала? Некоторые замечания к истории понятия «ипостась» в платоновской философии и христианском богословии III–V вв. // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. 2012. № 22. С. 258–262.
- Мишура, 2020 – *Мишура А.С.* Либертарианство и классический теизм: к вопросу о взаимосвязи понятий // Философия религии: аналитические исследования. 2020. Т. 4. № 2. С. 5–20.
- Платон, 1993 – *Платон*. Федон / Пер. С.П. Маркиша // *Платон*. Сочинения: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 7–80.
- Платон, 1994 – *Платон*. Тимей / Пер. С.С. Аверинцева // *Платон*. Сочинения: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 421–500.
- Суинберн, 2014 – *Суинберн Р.* Существование Бога. М.: Языки славянской культуры, 2014. 464 с.
- Фома Аквинский, 2006 – *Фома Аквинский*. Сумма теологии. Часть первая. Вопросы 1–64 / Пер. А.В. Апполонов. М., 2006. 817 с.
- Шохин, 2020 – *Шохин В.К.* Может ли теизм не быть персоналистическим? // Христианское чтение. 2020. № 5. С. 23–36.
- Шохин, 2018 – *Шохин В.К.* Философская теология: канон и вариативность. СПб: Нестор-История, 2018. 496 с.
- Davis, 2006 – *Davis B.* The Reality of God and the Problem of Evil. London; N.Y., 2006. 254 p.
- Dixon, 2003 – *Dixon Ph.* Nice and Hot Disputes: The Doctrine of the Trinity in the 17th Century. T&T Clark: Edinburgh, 2003. 236 p.
- Feser E. Classical Theism. URL: <http://edwardfeser.blogspot.com/2010/09/classical-theism.html> (дата обращения: 17.02.2020).
- Göcke, 2017 – *Göcke B.P.* Concepts of God and Models of God-world relation // Philosophy Compass. 2017. Vol. 2, DOI 10.1111/phc3.12402.
- Legenhausen, 1986 – *Legenhausen G.* Is God a Person? // Religious Studies. 1986. No. 22. P. 307–323.
- Lewis, 2001 – *Lewis D.* On the Plurality of Worlds. Wiley-Blackwell, 2001. 286 p.
- Loux, 2006 – *Loux M.* Metaphysics: A Contemporary Introduction. New York and London: Routledge, 2006. 328 p.
- Mawson, 2005 – *Mawson T.J.* Belief in God: An introduction to the philosophy of religion. New York: Oxford University Press. 2005. 288 p.
- Page, 2019 – *Page B.* Wherein lies the debate? Concerning whether God is a person // International Journal for Philosophy of Religion. 2019. 85. P. 297–317.
- Plantinga, 1974 – *Plantinga A.* The Nature of Necessity. Oxford: The Clarendon Press, 1974. 274 p.
- Plantinga, 2003 – *Plantinga A.* Does God Have a Nature? Milwaukee: Marquette University Press, 2003. 146 p.
- Plantinga, 2000 – *Plantinga A.* Warranted Christian Belief. Oxford: Oxford University Press, 2000. 528 p.
- Schärtl, Tapp, Wegener, 2016 – *Schärtl Th., Tapp Ch., Wegener W.* (Hrsg.) Rethinking the Concept of a Personal God: Classical Theism, Personal Theism and Alternative Concepts of God. Münster: Aschendorff Verlag, 2016. 249 p.

- Swinburne, 1998 – Swinburne R. Providence and the Problem of Evil. Oxford: Oxford University Press, 1998. 263 p.
- Swinburne, 2004 – Swinburne R. The Existence of God. Oxford: Clarendon Press, 2004. 363 p.
- Swinburne, 2016 – Swinburne R. The Coherence of Theism. New York: Oxford University Press. 2016. 328 p.
- Thatcher, 1985 – Thatcher A. The Personal God and a God Who is a Person // Religious Studies. 1985. Vol. 21. Issue 1. P. 61–73.
- Vallicella, 2016 – Vallicella, W.F. God, modality, and morality review // Faith and Philosophy. 2016. Vol. 33. Issue 3. P. 374–381.
- Van Inwagen, 2007 – Van Inwagen P. A Materialist Account of the Human Person / van Inwagen P., Zimmerman D. (Eds.) Persons: Human and Divine. Oxford: Oxford University Press, 2007. P. 99–215.
- Webb, 1920 – Webb C.C.J. God and Personality. London: George Allen and Unwin, 1920. 281 p.

References

- Aristotel'. Metafizika [Metaphysics], trans. by A. Kubickoj, in *Aristotel', Sochineniya v 4-h tomah* [Works in four volumes], Vol. 1. Moscow: Nauka. 1976, pp. 63–368. (In Russian)
- Aristotel', Fizika [Physics], trans. by V. Karpov, in *Aristotel', Sochineniya v 4-h tomah* [Works in four volumes], Vol. 3. Moscow: Nauka, 1981, pp. 59–262. (In Russian)
- Boeci. *Uteshenie filosofiej i drugie traktaty* [On the consolation of philosophy and other treatises]. Moscow: Nauka, 1990. 414 p. (In Russian)
- Gasparov I.G. “Klassicheskij teizm i otnoshenie Boga ko grekhu” [Classical theism and God's relation to Sin], *Vestnik PSTGU, Seriya I: Bogoslovie. Filosofi ia. Religiovedenie*, 2020, No. 91, pp. 87–106. (In Russian)
- Mesyac, S.V. Est' li ipostas' u pervonachala? Nekotorye zamechaniya k istorii ponyatiya «ipostas'» v platonovskoj filosofii i hristianskom bogoslovii III–V vv. [Does the beginning have a hypostasis? Some remarks on the history of the concept of "hypostasis" in Plato's philosophy and Christian theology of the 3rd–5th centuries], *Annual Theological Conference of St. Tikhon Orthodox University for the Humanities*. 2012, No. 22, pp. 258–262. (In Russian)
- Mishura, A.S. Libertarianstvo i klassicheskij teizm: k voprosu o vzaimosvyazi ponyatij [Libertarianism and Classical Theism: Historical and Conceptual Interrelations], *Filosofiya religii: analiticheskie issledovaniya*, 2020, Vol. 4, No. 2, pp. 5–20. (In Russian)
- Platon. Fedon [Phaedo], trans by S. Markisha, in *Platon, Sochineniya v 4-h tomah* [Works in four volumes], Vol. 2. Moscow: Mysl', 1993. pp. 7–80. (In Russian)
- Platon. Timej [Timaeus], trans. by S. Averinceva, in *Platon, Sochineniya v 4 tomah* [Works in four volumes], Vol. 3. Moscow: Mysl', 1994, pp. 421–500. (In Russian)
- Suinbern, R. *Sushchestvovanie Boga* [The Existence of God]. Moscow: Yazyki slavyanskoj kul'tury, 2014. 464 p. (In Russian)
- Foma Akvinskij. *Summa teologii. CHast' pervaya. Voprosy 1–64* [Summa Theologiae. Part 1. Questions 1–64], trans. by A. Appolonov. Moscow: Savin S.A., 2006. 817 p. (In Russian)
- Shokhin, V.K. “Mozhet li teizm ne byt' personalisticheskim?” [Can Theism Be Anything but Personalistic], *Hristianskoe chtenie*, 2020, No. 5, pp. 23–36. (In Russian)
- Shokhin, V.K. *Filosofskaya teologiya: kanon i variativnost'* [Philosophical Theology: Canon and Variability]. Saint Petersburg: Nestor-Istoriya, 2018. 496 p. (In Russian)
- Davis, B. *The Reality of God and the Problem of Evil*. London, N.Y. 2006. 254 p.
- Dixon, Ph. *Nice and Hot Disputes: The Doctrine of the Trinity in the 17th Century*. Edinburgh: T&T Clark, 2003. 236 p.
- Feser E. *Classical Theism*, [<http://edwardfeser.blogspot.com/2010/09/classical-theism.html>, accessed on 17.02.2020].

- Göcke, B.P. Concepts of God and Models of God-world relation, *Philosophy Compass*, 2017, Vol. 2, DOI 10.1111/phc3.12402.
- Legenhausen, G. "Is God a Person?", *Religious Studies*, 1986, No. 22, pp. 307–323.
- Lewis, D. *On the Plurality of Worlds*. Wiley-Blackwell, 2001. 286 p.
- Loux, M. *Metaphysics: A Contemporary Introduction*. New York and London: Routledge, 2006. 328 p.
- Mawson, T.J. *Belief in God: An introduction to the philosophy of religion*. New York: Oxford University Press, 2005. 288 p.
- Page, B. Wherein lies the debate? Concerning whether God is a person, *International Journal for Philosophy of Religion*, 2019, Vol. 85, pp. 297–317.
- Plantinga, A. *The Nature of Necessity*. Oxford: The Clarendon Press, 1974. 274 p.
- Plantinga, A. *Does God Have a Nature?* Milwaukee: Marquette University Press, 2003. 146 p.
- Plantinga, A. *Warranted Christian Belief*. Oxford: Oxford University Press, 2000. 528 p.
- Schärtl, Th., Tapp, Ch., Wegener, W. (Hrsg.) *Rethinking the Concept of a Personal God: Classical Theism, Personal Theism and Alternative Concepts of God*. Münster: Aschendorff Verlag, 2016. 249 p.
- Swinburne, R. *Providence and the Problem of Evil*. Oxford: Oxford University Press, 1998. 263 p.
- Swinburne, R. *The Existence of God*. Oxford: Clarendon Press, 2004. 363 p.
- Swinburne, R. *The Coherence of Theism*. New York: Oxford University Press. 2016. 328 p.
- Thatcher, A. The Personal God and a God Who is a Person, *Religious Studies*. 1985, Vol. 21, Issue 1, pp. 61–73.
- Vallicella, W.F. God, modality, and morality review, *Faith and Philosophy*. 2016, Vol. 33, pp. 374–381.
- Van Inwagen, P. "A Materialist Account of the Human Person", in: P.A. Van Inwagen, *Persons: Human and Divine*, ed. by P.A. Van Inwagen, D. Zimmerman. Oxford: Oxford University Press, 2007, pp. 99–215.
- Webb, C.C.J. *God and Personality*. London: George Allen and Unwin, 1920. 281 p.

ИСТОРИЧЕСКИЕ ПАРАДИГМЫ

T. Dumsday

Is Palamism a Form of Classical Theism, Theistic Personalism, Panentheism, or What? Some Conceptual Clarification for Analytic Philosophers

Travis Dumsday – Associate Professor of Philosophy, Concordia University of Edmonton, 7128 Ada Boulevard, Alberta (Canada), T5B 4E4; e-mail: travis.dumsday@concordia.ab.ca

The precise understanding of “classical theism” varies somewhat within analytic philosophy of religion. Sometimes it is understood as something like a synonym for generic Christian theism (in contrast to deism or pantheism or the theisms of other world religions). Alternatively, the label is often understood by reference to a specific understanding of the doctrine of divine simplicity (namely that promulgated by such figures as Augustine, Anselm, and Aquinas) and the larger conception of God which flows from it. The latter usage of the label is quite common within the recent literature, such that classical theism in this sense is viewed as competing with other prominent ways of conceptualizing Christian theism, notably panentheism, theistic personalism, and open theism. Where does the Palamite understanding of God (normative within Eastern Orthodox theology) fall within a contemporary taxonomy of Christian theisms? I seek to answer this question. By way of a literature review consulting representative contemporary sources on the various alternative theisms plus Palamism, I clarify the distinctive commitments of each position and draw out their assorted conceptual relationships and interconnections. I then go on to suggest that Palamism is uniquely well-situated to function as a bridge-builder and corrective force within the current literature, capable of dialoguing productively with the aforementioned range of Christian theisms.

Keywords: Eastern Orthodox, energies, essence, God, Gregory Palamas, Palamism, panentheism, theism, theistic personalism

Citation: Dumsday T. “Is Palamism a Form of Classical Theism, Theistic Personalism, Panentheism, or What? Some Conceptual Clarification for Analytic Philosophers”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2021, Vol. 5, No. 2, pp. 27–40.

(1) Introduction

The renewal of interest in the thought of St. Gregory Palamas (1296–1359) was a defining feature of the neopatristic movement central to twentieth century Eastern Orthodox theology¹. Palamism today enjoys a position of growing prominence in the broader theological literature, attracting interest even from non-Orthodox scholars. It is also beginning to make some inroads within analytic philosophy of religion.

In the hopes of encouraging that last development, the goal of this paper is to clarify a core component of Palamite thought for the benefit of those analytic philosophers who may possess only a passing acquaintance with it: specifically, I wish to shed light on the issue of where Palamism's understanding of God might fall within the current mainstream taxonomies of theism.

The remainder of the paper is structured as follows: in the next section I briefly summarize the doctrinal distinctives of Palamism when it comes to theology proper (i.e., the doctrine of God, in contrast to soteriology or eschatology or liturgical theology etc.). I focus on its essence/energies distinction and accompanying conception of divine simplicity. I expect this will be familiar territory for many readers (especially regular readers of this journal), but for others this summary should constitute a helpful overview. Then in section three I lay out the principal types of theism enumerated within current analytic philosophy of religion, and, having done so, raise the question of where Palamite theology falls within that mainstream categorization schema. In the fourth and final section I explain why that is a difficult question to answer precisely, and why that difficulty carries an advantage for Palamism.

(2) Palamism: A Quick Refresher

On the standard Orthodox reading of St. Gregory Palamas, his theological works largely serve to clarify and synthesize key ideas found in earlier eastern Fathers, most notably the Cappadocians, St. Dionysius the Areopagite, St. Maximus the Confessor, and St. John of Damascus. The Church has viewed him as a faithful inheritor and interpreter of that prior line of patristic thought rather than as an innovator, a stance which, while not wholly uncontested in contemporary scholarship, has received substantial support². Of course this is not to say that Palamas' corpus is devoid of originality, but rather that his theological project involves defending and building upon a pre-existing edifice rather than constructing a new one.

And what does that edifice consist in? Leaving aside for present purposes the many doctrinal commitments Palamism shares with any Christian theological/

¹ For general histories of that movement see [Louth, 2015] and also Paul Ladouceur's *Modern Orthodox Theology* (London: T&T Clark, 2019).

² For some defences of Palamas' fundamental continuity with those earlier Fathers, see [Bradshaw, 2004], and also his concise recent treatment of this issue in [Bradshaw, 2020; Golitzin, 2013; Russell, 2019; Tollefsen, 2008; Tollefsen, 2012].

philosophical system³ simply by virtue of its being *Christian* (e.g., a commitment to Trinitarian monotheism, the reality of the human soul, the directionality of history, etc.) and focusing instead on its distinctives, perhaps its single most significant teaching concerns the real distinction between the divine essence and the divine energies.

According to Palamas there is a degree of objective (i.e., independent-of-our-conceptualizations) ontological complexity in God, over and above the complexity entailed by there being three divine Persons. The divine essence/nature/substance is objectively distinct from (i.e., not-wholly-identical-to) the divine Persons who share that essence equally, and also objectively distinct from the divine energies. The three Persons, one essence, and many uncreated eternal energies are each of them mutually distinct yet utterly inseparable. Importantly, this does not mean that Palamas denies the doctrine of divine simplicity, rightly conceived. God's *nature*, considered in and of itself, can perhaps be seen as ontologically simple (utterly transcendent and devoid of anything we could understand as conceptually distinguishable internal properties or parts), yet the overarching divine Being certainly includes more than just the divine nature. It also incorporates the three Persons and the many energies, the latter of which flow from and reflect the divine nature without being identical with it or subsumed by it.

There are at least a few distinct forms or types of divine energy:

- (1) God's eternal concepts (divine ideas) and intentions
- (2) God's actions, among them the contingent free acts of creating the universe and redeeming humanity
- (3) God's necessary attributes/characteristics/traits, such as righteousness, justice, love, omnipotence, infinity, etc.

The "at least a few" above is deliberate, since, for all we know, there could be further types of divine energy that don't fall neatly into those classes, or which cross-cut two or more of those classes (e.g., perhaps there is a divine energy that counts as both an act and an attribute)⁴.

³ Whether Palamas' thought amounts to a system is a matter of disagreement, with some Orthodox theologians even objecting to the label "Palamism", alleging that it carries anachronistic or otherwise misleading connotations (e.g., that it makes his thought out to be a sort of secondhand Orthodox imitation of comprehensive *Scholastic* systems like Thomism or Scotism). However, if thinking of "system" in the broader sense in which it is commonly employed within the history of philosophy (i.e., as a coherent, internally integrated worldview encompassing core metaphysical, epistemological, and ethical propositions), it can hardly be denied that Palamas had a discernible system – one largely shared with earlier patristic thinkers, yet with its own particular emphases and insights.

⁴ That probably sounds like a weird suggestion, but by way of an (admittedly tenuous) analogy, consider the concept of charge in contemporary physics. It too seems to involve a cross-cutting overlap of standard ontological categories, insofar as it is thought of as both an inherent trait of concrete physical particles (physicists talk about electrons *having the property* of negative charge), and also as a sort of energetic emanation from those particles (charge as identical with the electromagnetic field). Similarly, maybe some divine energies could be both inherent attributes and outward energetic emanations?

Given the apparent diversity involved here, why refer to these aspects of the divine Being by way of a single term “energy”? What is the common denominator between them that justifies the shared label? Bradshaw suggests the following answer to that question: “We can generalize upon this line of thought to understand the unity of the *energeiai* as a class. Some are contingent, some necessary; some are temporal, some eternal; some are realities or energies, others are activities, operations, or attributes. What could such a disparate group have in common? Simply that they are *acts of self-manifestation*” [Bradshaw, 2004, p. 273]. [Emphases in original] The various sorts of divine energy constitute a unified class because they are all expressions of the inner Being of God, the divine identity. They manifest God because they flow from God’s essence while yet remaining fully divine. The *eternal* energies in particular serve to manifest the divine Reality *even in the absence of a contingent temporal creation*, just as (to borrow a traditional analogy) the sun’s rays would emanate from and express the nature of the sun even if there were no earth to shine upon and affect. (I.e., this Palamite doctrine of the divine energies as eternal necessary manifestations of God’s Being does *not* entail an eternally and necessarily created cosmos.)

Because the energies flow from the divine essence, manifesting and expressing the inner Being of God, they are the media by which created entities can participate in that Being and (in the case of rational creatures like us) even attain some measure of existential encounter with that Being. Papademetriou writes: “In God’s existence a distinction is made between the essence of God, which is ‘self-existing’, absolutely inaccessible, and His energies, which are accessible to man. This is the great contribution of St. Gregory Palamas, that he taught the absolute hiddenness of God and the indwelling of His energies in the world, thus avoiding pantheism on the one hand and deism on the other, at the same time preserving God’s unity... However, Palamas was not the originator of this doctrine; it is both Biblical and Patristic” [Papademetriou, 2004, pp. 57–58]. And Florovsky puts the point like this:

These energies do not mix with created things, and are not themselves these things, but are only their basic and life-giving principles; they are the prototypes, the predeterminations, the reasons, the *logoi*, and Divine decisions respecting them, of which they are the participants and ought to be the ‘communicants’... The divine energies are that aspect of God which is turned towards creation... The notion of the Divine energy received explicit definition in the series of Synods held in the fourteenth century in Constantinople. There is a real distinction, but no separation, between the *essence* or *entity* of God and His *energies*. This distinction is manifest above all in the fact that the Entity is absolutely incommunicable and inaccessible to creatures. The creatures have access to and communicate with the Divine Energies only. But with this participation they enter into a genuine and perfect communion and union with God; they receive ‘deification’ [Florovsky, 1976, pp. 67–68].

Though the uncreated energies of God do not “mix with” creatures in the sense of rendering them essentially divine (a claim that would amount to a heretical brand of pantheism or even a retrograde polytheism), some of these energies are indeed immanent in the cosmos and in human beings, if in different ways and to differing degrees. In fact the divine energies are invoked in Palamite (and earlier patristic)

thought to fulfill a number of explanatory roles, among them the key role of sustaining created entities in existence. For instance, St. John of Damascus in his eighth century work *On the Orthodox Faith* writes of divine energy that “in it they [created things] have their existence, and to all things it communicates their being in accordance with the nature of each. It is the being of things that are, the life of the living...”⁵. St. John is here employing a formulation present earlier in St. Dionysius the Areopagite, who wrote that in His processions (i.e., energies) God is the being of things that are⁶. This idea is also found many times within the writings of St. Maximus the Confessor⁷. Or consider the following from Palamas himself: “God is in the all and the all is in God, the one sustaining, the other being sustained by him” [The One Hundred, 1988, p. 200]. Crucially, God’s sustenance is via creatures’ participation in His energies, not His essence, permitting again a clear sidestepping of pantheism. Elsewhere Palamas writes of the divine glory (a frequent synonym for “energy” in his works): “How, then, could one think that the glory of God is the essence of God, of that God who while remaining imparticipable, indivisible and impalpable, becomes participable by His superessential power, and communicates Himself and shines forth and becomes in contemplation ‘One Spirit’ with those who meet Him with a pure heart...” [The Triads, 1983, p. 67]. Later in the same work, drawing on a previous Father to help illustrate the essence/energy divide, Palamas writes: “The blessed Cyril, for his part, says that the divine energy and power consist in the fact that God is everywhere, and contains all, without being contained by anything. But it does not follow that the Divine *Nature* consists in the fact of being everywhere, any more than our own nature uniquely consists in being somewhere. For how could our essence consist in a fact which is in no way an essence? Essence and energy are thus not totally identical in God, even though He is entirely manifest in every energy, His essence being indivisible” [ibid., 96] [Emphasis in original translation].

⁵ *On the Orthodox Faith*, book 1, chapter 14, quoted (in his own translation) by Bradshaw, *Aristotle East and West*, 209.

⁶ Any number of passages from the Dionysian corpus might be noted here, but consider for instance the following, from *On the Divine Names*, chapter 5, 817D: “He is the being immanent in and underlying the things which are, however they are... So he is called ‘King of the ages,’ for in him and around him all being is and subsists” [*Pseudo-Dionysius*, 1987, p. 98]. Or consider this from *The Celestial Hierarchy*, chapter 4, 177C-D: “It is characteristic of this universal Cause, of this goodness beyond all, to summon everything to communion with him to the extent that this is possible. Hence everything in some way partakes of the providence flowing out of this transcendent Deity which is the originator of all that is. Indeed nothing could exist without some share in the being and source of everything. Even the things which have no life participate in this, for it is the transcendent Deity which is the existence of every being” [*Pseudo-Dionysius*, 1987, p. 156].

⁷ For example: “[B]eginning from the moment when God was pleased to give substance to beings and existence to what did not exist, and, through His providence – like an intelligible sun whose power holds the universe together in stability and graciously consents to emit its rays – He deigned to vary the modes of His presence so that the good things He planted in beings might ripen to full maturity, until all the ages will have reached their appointed limit... and because He fills all things with eternal light through the inexhaustible rays of His goodness...” From [*On Difficulties...* 2014, pp. 203–205].

By way of this doctrine of the real distinction between God's essence and God's energies, Palamite theology navigates the immanence-versus-transcendence dialectic (both metaphysical and epistemological) that has so strained theological reflection across Christian traditions. God is both utterly and incomprehensibly transcendent to creation and to human knowing (in His essence), yet at the same time radically omnipresent throughout the cosmos and both knowable and participable by human persons (via His energies). Whatever one's ultimate assessment of this Palamite and patristic understanding of the divine Being, it unquestionably provides a unique perspective on (and potential resolution to) that tricky dialectic and the many seemingly interminable debates bound up with it, ranging from disagreements about special divine action to the ontological foundations of Christian mysticism to sacramental theology to the problem of divine hiddenness to the relationship between time and eternity, etc. Much work remains to be done in exploring the full implications of Palamism for these ongoing theological and philosophical debates.

Which vast implications can (mercifully!) be left aside for present purposes, since it is time to shift to our discussion of the mainstream taxonomies of theism within analytic philosophy of religion.

(3) Varieties of Theism in the Current Literature

While all orthodox (with a small 'o') Christian philosophers and theologians are committed to certain shared claims about God (like the aforementioned commitment to Trinitarian monotheism), there remains considerable scope for disagreement about the more fine-grained details. This has led to the articulation of distinct and competing conceptions of theism. While the nature of these divisions is itself a matter of some contention (more on which momentarily), the following fourfold taxonomy accurately encompasses much (though not all) of the current landscape, particularly within Christian philosophy:

Theism

Classical Theism Theistic Personalism Open Theism Panentheism

Let's briefly consider the status of each of these four sub-types, proceeding from left-to-right.

(3.1) Classical Theism

The precise meaning of "classical theism" varies from author to author, in part on the basis of what it is being contrasted with. Sometimes "classical theism" is used as a synonym for traditional Judeo-Christian theism generally, in contrast with other theisms clearly falling outside that remit (such as pantheism or process theism or polytheism). The following passage from Parrish is representative of this common usage:

Thus, 'theism' will be considered synonymous with 'classical theism', the traditional theism of the West, and the traditional concept of God in Judaism, Christianity and Islam. In these traditions God has been described as personal, omnipotent, omni-benevolent, etc. And... God has almost always been considered necessary in some sense. That is, classical theism, in the forms that most of its advocates have defended, has ascribed some form of necessity to God. There are other systems which deserve the name 'theism' because they have a personal God, but where he is not the infinite transcendent creator of classical theism. Rather he is considered finite and/or dependent upon the universe. These views include finite theism and process theology... [Parrish, 1997, pp. 3-4].

Yet within analytic philosophy of religion it is also quite common (I would say *more* common) to use "classical theism" more narrowly, not as a synonym for generic Judeo-Christian theism (as contrasted with process theism and what-not), but rather as a label designating a specifically Augustinian/Anselmian/Thomist model of the divine, with its distinctive notion of absolute divine simplicity. While of course still affirming Trinitarianism, this form of theism maintains that there is no other internal complexity within the divine Being; God has no *objectively* distinct attributes or energies. We humans legitimately make conceptual distinctions between, say, divine omnipotence and omniscience, but in fact they are not distinct in God, Who has no distinct attributes. The simple divine essence functions as a single adequate truthmaker for all true predications made about God, whether positive ('God is wise') or negative ('God is immaterial' – i.e., *not* corporeal), or analogical. So we can truly say that God is omnipotent and that God is omniscient; however, the truth of those true predications is not grounded in really distinct properties of omnipotence and omniscience, but rather in the single simple divine essence. In the course of explaining this conception of classical theism, Davies puts the point as follows: "According to the teaching that God is simple, however, attributes or properties of God are, in fact, the same as God himself. On this account, God does not, strictly speaking, have attributes or properties. He is identical with them" [Davies, 2004, p. 9]. This conception of divine simplicity is thought to entail a number of other true predications, such as God's being immutable, atemporal, and omnipresent in a wholly transcendent manner – i.e., God is omnipresent in the sense of knowing what is going on everywhere and having everything within creation under His causal control, but *not* in the sense of having some aspect of His Being literally permeate creation. (A rough analogy: on this view, God is present to creation in something like the way a security guard is "present to" a room she is monitoring on closed-circuit TV. The guard knows what's going on in the room and has the ability to intervene in what's happening if she wishes, but she is "in" the room only in those cognition & control modes.)

Since that latter sense of "classical theism" is narrower than the first, it is easy for terminological confusions to arise in the absence of explicit definitions (or agreed-upon conventions of usage in one or another area of the relevant literature). And an advocate of generic Judeo-Christian theism ("classical theism" in the first sense above) will not necessarily be an advocate of Augustinian/Anselmian/Thomist theism ("classical theism" in the second sense). Parrish, for example,

defends the former but is a staunch opponent of the latter⁸, and the same can be said of many Evangelical and mainline Protestant theologians and philosophers⁹ – though certainly not all¹⁰.

(3.2) *Theistic Personalism & Open Theism*

I will treat these two together, since, while both labels are commonly employed in the literature, the latter is best seen as a version of the former. Theistic personalism is a form of Judeo-Christian theism that explicitly rejects components of Augustinian/Anselmian/Thomist theism (“classical theism” in the second sense above), most especially its doctrine of absolute divine simplicity. Those classified as advocates of theistic personalism reject divine immutability and atemporality, while affirming some measure of objective complexity within the whole Being of God (e.g., that omnipotence and omniscience are really distinct if inseparable divine attributes). Davies sees these as the central claims of the view: “And God’s timelessness is rejected, whether explicitly or implicitly, by all theistic personalists. The same goes for the teaching that God is simple” [Davies, 2004, p. 13]. As for omnipresence, theistic personalists sometimes understand it in the wholly transcendent style advocated by Augustinian/Anselmian/Thomist theism, but sometimes in a more robust fashion (to the point where the borderlines between theistic personalism and some forms of panentheism can occasionally become blurry – more on the latter view momentarily).

“Open theism” most commonly refers to Judeo-Christian theism that has given up a commitment to divine foreknowledge. On this view, God does not literally know what is going to happen because it hasn’t happened yet. (Thus His not knowing the future isn’t a limit on His omniscience – there is nothing there to know.) The future is “open” and so is not fixed. Open theism is a principal competitor in the debates on time and eternity, and God’s relationship to both¹¹. It is defended in part on the ground of better safeguarding libertarian free-will, both human and divine. Having rejected divine foreknowledge, open theists typically also reject (by implication) divine immutability, divine atemporality, and absolute divine simplicity. It is thus closely linked to theistic personalism.

⁸ “The doctrine of God’s simplicity is an odd one. It maintains that God is indivisible, that he is not composed of parts, e.g., of actuality and potentiality, of essence and existence; in brief, he is one, without any internal distinctions. This is a difficult doctrine to understand for it seems to imply that all of God’s properties are really one. As an example omniscience and omnipotence would be the same thing in God’s being. Nevertheless, this doctrine has long had a place in Christian theology” [Parrish, 1997, pp. 37–38]. Later he adds: “It seems completely mysterious to me to say God’s knowing that $2+2=4$ is the same as his ability to create wombats. These are two completely different things, one is about knowledge and the other is about power” [ibid., 74].

⁹ See for instance the recent critique of Augustinian/Anselmian/Thomist theism in the popular textbook of [Moreland and Craig, 2017, pp. 530–532]. See also the well-known book-length critique by philosopher [Plantinga, 1980].

¹⁰ Consult for example the book-length defence of Augustinian/Anselmian/Thomist theism by the Reformed theologian James Dolezal [Dolezal, 2017].

¹¹ For an accessible entry point to those debates and the role open theism plays in them, see [Beilby and Eddy (eds.), 2001].

The two are not quite equivalent, however, insofar as proponents of theistic personalism can try to leave room open for literal divine foreknowledge even while denying diving atemporality (a conceptual option for those adopting eternalist 4-dimensionalism in philosophy of time)¹². So, all open theists count as theistic personalists, but not vice versa.

(3.3) *Panentheism*

Disputes abound concerning how best to define “panentheism”, and competing conceptions of the view have proliferated within theology, philosophy of religion, religious studies, and the specialist theology & science field. There have been multiple attempts to clarify the nature of the doctrine (and how it relates to the other types of theism we’ve just canvassed) within these various bodies of literature¹³. For our purposes then it might help to begin with the etymology of the term, concisely laid out by Cooper: “*Panentheism* literally means ‘all-in-God-ism’. This is the Greek-English translation of the German term *Allingottlehre*, ‘the doctrine that all is in God’. It was coined by Karl Krause (1781–1832), a contemporary of Schleiermacher, Schelling, and Hegel, to distinguish his own theology from both classical theism and pantheism... In other words, God and the world are ontologically distinct and God transcends the world, but the world is in God ontologically” [Cooper, 2006, pp. 26–27]. Cooper then proceeds to outline some of the many complications that arise from that seemingly simple formulation of the view, some of which centre around the precise understanding of what is meant by the “in” when it is said that the world is “in” God.

In fact he goes on to develop a sort of taxonomy of panentheisms, whereby different versions of the view are parsed out along five interrelated lines: (1) explicit vs. implicit; (2) personal vs. nonpersonal; (3) part-whole vs. relational; (4) voluntary vs. natural; and (5) classical vs. modern. Briefly, the division in (1) simply references the distinction between thinkers who self-identify openly as panentheists versus those who are clearly committed to the view but don’t adopt the label (as seems true of a good many pre-19th century thinkers). The division in (2) points towards the split between panentheists who advocate the reality of a personal deity versus those who reject it. Division (3) draws attention to two panentheist ways of conceiving the God / cosmos relationship and so two ways of articulating the “in” – on the first, the physical universe is seen as in some way a component part or constituent element of the divine Being, while on the second one or another non-merelogical relationship is posited (with an analogy to human mind/body relations

¹² *Eternalism* in philosophy of time is the view that past, present, and future are all equally real. It contrasts most starkly with *presentism*, according to which only the present moment is real (since the past is no longer real and the future isn’t real yet). There are also intermediate views (e.g., *growing block theory*, according to which the past and present are real but not the future).

¹³ Within analytic philosophy of religion see for instance [Gocke, 2013; Lataster, 2014], and [Lataster, 2015; Mullins, 2016]. Within the theology & science literature the definitional issue is nicely probed by Gregory Peterson [Peterson, 2001]; Niels Henrik Gregersen [Gregersen, 2004]. Within the theology literature see too the pessimistic assessment of the definitional debate by Roger Olson [Olson, 2013].

often invoked, such that the cosmos is viewed as something like God's body). On division (4) the cutoff is between those think that God freely created the cosmos versus those who think that the two are naturally and necessarily related (e.g., the claim that the cosmos is eternally and necessarily emanated by God). Finally, (5) relates back to our second sense of "classical theism", with classical panentheists adopting more of the Augustinian/Anselmian/Thomist picture of the divine (though of course not all of it), and modern panentheists having a view of God that is closer to theistic personalism. The question of divine immutability is an especially crucial fault line for this fifth point, with modern panentheists usually emphasizing the ways in which God is affected by His relation to the ever-changing cosmos.

With those five divisions in mind, there is plenty of room for diversity amongst theories possessed of the "panentheism" label, some of which will be compatible with traditional Judeo-Christian theism ("classical theism" in Parrish's sense) while others clearly will not be (e.g., any non-personal variety of panentheism).

With these key entries in the contemporary mainstream taxonomy of theisms having now been canvassed and clarified (at least to a degree), we can turn to the question that most interests us: what sort of theism is Palamite theism?

(4) Situating Palamism Within the Mainstream Taxonomy of Theisms

Is Palamism committed to classical theism, theistic personalism, open theism, or panentheism? This is not an easy question to answer precisely (or simply), but let's give it a go: first, Palamism does count as a version of "classical theism" in the initial sense covered above, insofar as it is obviously a version of Judeo-Christian theism, broadly construed. To the question of whether it counts as a form of "classical theism" in the second sense (i.e., as a form of Augustinian/Anselmian/Thomist theism), the answer is no. Palamas, and the line of eastern patristic thought within which he operates, clearly has a different conception of divine simplicity, one that allows for a good deal more objective ontological complexity within the overall Being of God. The real distinction between the divine essence and the divine energies provides a key point of contrast between the two models.

Yet I think more needs to be said on that latter point; indeed, the historical importance of Palamism (and that prior patristic tradition) surely provides some grounds for resisting the common tendency to equate "classical theism" with the particular Augustinian/Anselmian/Thomist strand of philosophical theology. And it is a common tendency. I will refer again to Davies as a prominent and representative example, who writes:

Classical theism is what you can find endorsed in the writings of people like the Jewish author Moses Maimonides (1135–1204), the Islamic author Avicenna (980–1037), and the Christian author Thomas Aquinas (1224/6–1274). Classical theism is what all Jews, Christians, and Muslims believed in for many centuries (officially, at least). And numerous philosophers have taken it for granted that God is as defenders of classical theism take him to be. From the time of St. Augustine of Hippo (354–430) to that of G.W. Leibniz (1646–1716), philosophers almost always worked on the assumption that belief in God is belief in classical theism. And their understanding has been shared by many theologians. The major tenets

of classical theism are part of the official teaching of the Roman Catholic Church [Davies, 2004, p. 2].

With all due respect to Davies (whose work I generally admire), this is false. He is ignoring the entire eastern patristic tradition and its very different way of thinking about God. He is also ignoring substantial portions of the Roman Catholic intellectual tradition that have departed in important ways from the Augustinian/Anselmian/Thomist perspective, yet without ever being formally condemned as heretical by the Roman Catholic magisterium. I think especially here of Scotism, whose conception of divine simplicity is closer in certain respects to that of Palamism than to Thomism¹⁴.

I should emphasize that I am not trying to single out Davies for criticism on this point – again, he is representative of many who use “classical theism” as a synonym for Augustinian/Anselmian/Thomist theism. My suggestion though is that it is entirely reasonable for scholars to push back against that terminological equation. It is overly restrictive, and in some contexts leads to clearly counter-intuitive results. (Surely it sounds odd to claim that St. Maximus the Confessor *wasn't* a classical theist.) Perhaps Palamites should seek to hijack the label, or at least defend the legitimacy of their employing it as well. (Though that does carry the risk of muddying the terminological waters even further.)

How about theistic personalism? This again is a difficult terminological point, since so many scholars simply contrast theistic personalism with classical theism, where the latter is again equated with Augustinian/Anselmian/Thomist theism. If that is how “classical theism” is being used, then it makes some sense in that context to say that Palamism is a version of theistic personalism, insofar as it remains at odds with “classical theism” thus understood (in particular with its conception of absolute divine simplicity). More substantively, there is a case to be made that some core claims standard within both theistic personalism and open theism can in principle be accommodated by Palamism. Consider for instance the key question of whether God is atemporal. A Palamite has the theological resources for a unique and nuanced answer here, insofar as she has room to develop models of the God-time relationship on which the divine essence is wholly transcendent and thus atemporal but where some of the divine energies (and thus God Himself via those energies) are very much immanent within the flow of time. Similarly nuanced treatments of divine immutability and foreknowledge may also be worth exploring (especially in light of varying metaphysical conceptions of the nature of time – e.g., is Palamism consistent with both presentism and eternalism?). I do not know what sorts of final answers should be arrived at here, but there is at least a prospect for productive dialogue between Palamism and these areas of literature within analytic philosophy of religion and philosophical theology. Hopefully more Orthodox thinkers will become engaged with these debates.

¹⁴ For a concise introduction to the Scotist perspective on this (and its deep divergence from the Augustinian/Anselmian/Thomist stance), see [Steele and Williams, 2019]. And a number of scholars have now drawn attention to some of the surprising theological convergences between Scotism and Eastern Orthodoxy, particularly on this point. See [Bradshaw, 2019; Iacovetti, 2017; Jones, 2005; Kapriev, 2018; Plested, 2019]; and [Spencer, 2017].

As to panentheism, some Orthodox theologians have already self-identified as panentheists, on the grounds that Palamism's doctrine of the divine energies permits an entirely orthodox sense to be given to the claim that the world is "in" God, namely that the entire cosmos is infused with Him via His immanent active energies. Recall again the Palamas quote cited earlier: "God is in the all and the all is in God, the one sustaining, the other being sustained by him" [The One Hundred, 1988, p. 200]. This Palamism/panentheism connection has been explicitly made by one of the world's most prominent Orthodox theologians and hierarchs, Metropolitan Kallistos Ware [Ware, 2004]. Other major Orthodox thinkers have likewise affirmed the acceptability of the "panentheist" label, properly construed along Palamite lines; these include Sergius Bulgakov¹⁵, Christopher Knight [Knight, 2007]¹⁶, and Paul Ladouceur¹⁷. This Orthodox panentheism is quite different from other versions of the view (as noted in the previous section, there is a great diversity among panentheisms), but the classification remains apt.

Restating the question that opened this concluding section of the paper: is Palamism committed to classical theism, theistic personalism, open theism, or panentheism? The answer seems to be "yes"! Strange as it may seem, there are entirely legitimate grounds for affirming at least the compatibility of Palamism with at each of these types of theism, on a properly clarified understanding of each. So while answering that question involves difficulties, and some challenges to certain understandings of the standard terminology, it does admit a resolution of sorts.

It also places Palamism in an odd and not entirely unenviable position within the context of the current philosophical/theological scene. For its unique taxonomical breadth places it in a position of being able to get a hearing at the table with everyone, so to speak – Palamite theology can be "all things to all people" in the sense that it can dialogue with the classical theists, theistic personalists, open theists, and panentheists on shared footing that each camp can appreciate. Orthodox scholars thus needn't be disingenuous when seeking to intervene productively in order to share the Church's unique insights amidst the assorted in-house debates going on within these perspectives. This places Palamism, and by extension Orthodoxy, in an advantageous and interesting position. Hopefully this advantage will be seized more often in future¹⁸.

References

Beilby, J., and Eddy, P. (eds.) *Divine Foreknowledge: Four Views*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press Academic, 2001. 221 p.

Bradshaw, D. "Essence and Energies: What Kind of Distinction?" *Analogia: The Pemptousia Journal for Theological Studies*, 6, 2019, pp. 5–35.

¹⁵ See for instance [Bulgakov, 1917/2012].

¹⁶ Note however that Knight generally prefers the term "pansacramental naturalism" to "panentheism."

¹⁷ Paul Ladouceur's *Modern Orthodox Theology* (London: T&T Clark, 2019), 193–229.

¹⁸ I would like to extend my sincere thanks to Kirill Karpov for his kind invitation to contribute to this special issue of *Philosophy of Religion: Analytic Researches*. I am also grateful to two anonymous referees for their prompt assessment of the piece.

Bradshaw, D. "The Divine Processions and the Divine Energies", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 4, 2020, pp. 59-70.

Bradshaw, D. *Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. 312 p.

Bulgakov, S. *The Unfading Light: Contemplations and Speculations*, translated by T. Smith, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1917/2012. 544 p.

Cooper, J. *Panentheism: The Other God of the Philosophers – From Plato to the Present*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2006. 358 p.

Davies, B. *An Introduction to the Philosophy of Religion*, 3rd edition. Oxford: Oxford University Press, 2004. 344 p.

Dionysius the Areopagite. *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*, translated by C. Luibheid. Mahwah, New Jersey: Paulist Press, 1987. 312 p.

Dolezal, J. *All that is in God: Evangelical Theology and the Challenge of Classical Christian Theism*. Reformation Heritage Books, 2017. 162 p.

Florovsky, G. *Creation and Redemption*. Belmont, Massachusetts: Nordland Publishing Co., 1976. 317 p.

Gocke, B.P. "Panentheism and Classical Theism", *Sophia*, 52, 2013, pp. 61-75.

Golitzin, A. *Mystagogy: A Monastic Reading of Dionysius Areopagita*. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press/Cistercian Publications, 2013. 457 p.

Gregersen, N.H. "Three Varieties of Panentheism," in: *In Whom We Live and Move and Have Our Being: Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*, eds. P. Clayton and A. Peacocke, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2004, pp. 19-35.

Gregory Palamas. *The One Hundred and Fifty Chapters*, translated by R. Sinkewicz. Toronto, Ontario: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988. 288 p.

Gregory Palamas. *The Triads*, translated by N. Gendle. Ramsey, New Jersey: Paulist Press, 1983. 172 p.

Iacovetti, C. "God in His Processions: Aquinas, Palamas, and Dionysius on God's Relation to Creation", *Pro Ecclesia: A Journal of Catholic & Evangelical Theology*, 26, 2017, pp. 297-310.

Jones, J.D. "An Absolutely Simple God? Frameworks for Reading Pseudo-Dionysius Areopagite", *Thomist*, 69, 2005, pp. 371-406.

Kapriev, Georgi. "Gregory Palamas and George Scholarios: John Duns Scotus' Differentiation Between Substance and Energy and the Sources of the Palamite Tradition", *Analogia: The Peptousia Journal for Theological Studies*, 5, 2018, pp. 35-56.

Knight, C. *The God of Nature: Incarnation and Contemporary Science*. Minneapolis, Minnesota: Fortress Press, 2007. 180 p.

Ladouceur, P. *Modern Orthodox Theology*. London: T&T Clark, 2019. 544 p.

Lataster, R. "The Attractiveness of Panentheism – A Reply to Benedikt Paul Gocke," *Sophia*, 53, 2014, pp. 389-395.

Lataster, R. "Theists Misrepresenting Panentheism – Another Reply to Benedikt Paul Gocke," *Sophia*, 54, 2015, pp. 93-98.

Louth, A. *Modern Orthodox Thinkers from the Philokalia to the Present*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press Academic, 2015. 383 p.

Maximus the Confessor. *On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua Volume 2*, translated by M. Constat. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2014. 388 p.

Moreland, J.P., and Craig, W.L. *Philosophical Foundations for a Christian Worldview*, 2nd edition. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press Academic, 2017. 708 p.

Mullins, R.T. "The Difficulty with Demarcating Panentheism", *Sophia*, 55, 2016, pp. 325-346.

Olson, R. "A Postconservative Evangelical Response to Panentheism", *Evangelical Quarterly*, 85, 2013, pp. 328-337.

Papademetriou, G. *Introduction to St. Gregory Palamas*. Brookline, Massachusetts: Holy Cross Orthodox Press, 2004. 175 p.

- Parrish, S. *God and Necessity: A Defense of Classical Theism*. Lanham, Maryland: University Press of America, 1997.
- Peterson, G. "Whither Panentheism?" *Zygon*, 36, 2001, pp. 395–405.
- Plantinga, A. *Does God Have a Nature?* Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press, 1980. 146 p.
- Plested, M. "St. Gregory Palamas on the Divine Simplicity", *Modern Theology*, 35, 2019, pp. 508–521.
- Russell, N. *Gregory Palamas and the Making of Palamism in the Modern Age*. Oxford: Oxford University Press, 2019. 292 p.
- Spencer, M.K. "The Flexibility of Divine Simplicity: Aquinas, Scotus, Palamas", *International Philosophical Quarterly*, 57, 2017, pp. 123–139.
- Steele, J., and Williams, T. "Complexity Without Composition: Duns Scotus on Divine Simplicity", *American Catholic Philosophical Quarterly*, 93, 2019, pp. 611–631.
- Tollefsen, T. *Activity and Participation in Late Antique and Early Christian Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2012. 229 p.
- Tollefsen, T. *The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor*. Oxford: Oxford University Press, 2008. 243 p.
- Ware, K. "God Immanent Yet Transcendent: The Divine Energies According to Saint Gregory Palamas", in: *In Whom We Live and Move and Have Our Being: Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*, eds. P. Clayton and A. Peacocke (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans), 2004, pp. 157–168.

Свящ. Дмитрий Лушников

Рациональная теология в системе Основного богословия митрополита Макария (Булгакова)

Дмитрий Юрьевич Лушников, свящ. – кандидат богословия, заведующий кафедрой богословия Санкт-Петербургской духовной академии. 191167, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, дом 17; e-mail: hram-sretenya@yandex.ru

В статье осуществляется попытка критического рассмотрения первого в отечественной богословской науке учебника по основному богословию, принадлежащего перу митрополита Макария (Булгакова). Производится структурный анализ произведения, определяется порядок его соответствия традиционным для данной дисциплины разделам. Делается вывод, что во «Введении» особое внимание уделяется вопросам обоснования и систематизации богословского знания. Подробно рассматривается содержание первой части «Введения», как наиболее соответствующей проблематике рациональной теологии. Выявляются сильные и слабые стороны изложения автором рациональных обоснований существования Бога и бессмертия души, которые он, подобно Фоме Аквинскому, называет путями богопознания. Показывается, что представленные автором «Введения» четыре обоснования существования Бога носят преимущественно комплементарный характер, за исключением четвертого, известного в современной рациональной теологии как «Доказательство от религиозного опыта». Так, первый путь митрополита Макария объединяет исторический и онтологический аргументы, второй – космологический и телеологический, третий – онтологический и нравственный. К существенным недостаткам изложения митрополитом Макарием доказательств бытия Бога отнесены отсутствие упоминаний о западных авторах, сформулировавших используемые им аргументы, и, самое главное, полное игнорирование им Кантовой критики доказательств, что понижает ценность его аргументации. Истина бессмертия души также излагается автором «Введения» неубедительно, хотя и содержит ряд продуктивных для рациональной теологии доводов. Рассматривается учение митрополита Макария об Откровении, в контексте обоснования истинности христианства как единственной богооткровенной религии. Отмечается, что строгий эксклюзивистский подход митрополита Макария является необоснованным. Также предлагается совокупная оценка системы православного богословия митрополита Макария современниками. Основные претензии его критиков сводятся к сухости

и «школьности» стиля, а также к недостаточной рациональной убедительности содержания. В заключении делается вывод о положительном значении «Введения» как первого опыта построения системы богословского знания в аспекте становления и развития основного богословия в России.

Ключевые слова: митрополит Макарий (Булгаков), Введение в православное богословие, основное богословие, рациональная теология, доказательства существования Бога, Откровение.

Ссылка для цитирования: Лушников Д., священник. Рациональная теология в системе Основного богословия митрополита Макария (Булгакова) // *Философия религии: аналитическое исследование*. / *Philosophy of Religion: Analytic Researches*. 2021. Т. 5. № 2. С. 41–64.

Rational Theology in the System of Fundamental Theology Metropolitan Macarius (Bulgakov)

Priest Dimitri Lushnikov

Department of Theology of the St. Petersburg Theological Academy. 191167, St. Petersburg, nab. 17, Obvodny Canal; e-mail: hram-sretenya@yandex.ru

The article attempts to critically examine the first textbook on fundamental theology in Russian Academic theological school (*Introduction to Orthodox Theology*), written by Metropolitan Macarius (Bulgakov) (1816–1882) who is much more renowned for his authoritative volumes on dogmatics and history of the Church and can be regarded as the founder of Russian Academic systematical theology in general. The author of the article is the first one to have scrutinized Macarius' contribution into rational theology here. He reveals the strengths and weaknesses of the Macarius' presentation of the rational justifications for the existence of God and the immortality of the soul, which he, like Thomas Aquinas, called the paths of knowledge of God. It is shown that arguments for the existence of God presented by him are mainly complementary, with the exception of the fourth, known in modern rational theology as "Argument from religious experience". The author discloses that "the first path" of Metropolitan Macarius combines historical and ontological arguments, "the second path" cosmological and teleological, the third one ontological and moral. It is emphasized that among the significant shortcomings of Metropolitan Macarius' presentation of these arguments are the absence of references to Western authors who formulated the arguments he used, and, most importantly, complete disregard for Kant's criticism of these "proofs". The truth of the immortality of the soul is also presented, according to the author's analysis, unconvincingly, although it contains a number of arguments that are productive for rational theology. The author also offers a comprehensive assessment of the system of Orthodox theology of Metropolitan Macarius by his contemporaries, the main complaints of his critics being concerning the dryness and "schooliness" of his style. The conclusion of the article deals with the positive significance of the *Introduction* as the first experience of building a system of theological knowledge in the aspect of the formation and development of fundamental theology in Russia including fundamental elements of rational theology. The article opens perspectives for the further scrutiny of rational theology within Russian Orthodox Academic tradition to begin with such a renowned disciple of Metropolitan Macarius as Nikanor (Brovkovich).

Keywords: Metropolitan Macarius (Bulgakov), Introduction to Orthodox Theology, basic Theology, rational Theology, proofs of the existence of God, Revelation

Citation: Lushnikov D., Priest. "Rational Theology in the System of Fundamental Theology Metropolitan Macarius (Bulgakov)", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2021, Vol. 5, No. 2, pp. 41–64.

Митрополиту Макарию (Булгакову) принадлежал первый в России опубликованный опыт экспозиции основного богословия в системе введения в богословские дисциплины, в котором значительное место было выделено и традиционным темам рациональной теологии.

Но сначала, и прежде всего ввиду исторической значимости его труда, есть смысл остановиться на основных вехах его биографии. Митрополит Макарий (Булгаков), в крещении Михаил, родился 19 сентября 1816 г. в селе Суркове Новооскольского уезда Курской губернии в многодетной и бедной семье священника Петра Булгакова. С детства Михаил отличался слабым здоровьем и плохой успеваемостью в учебе, но к концу его обучения в сельской школе он стал одним из первых ее учеников¹. В 1831 г. Михаил окончил Белгородское духовное училище, в 1837 – Курскую Духовную семинарию, а в 1841 – Киевскую Духовную Академию, со степенью магистра богословия. После окончания Академии он в течение одного учебного года, будучи одновременно ректором Киево-Подольских духовных училищ, преподавал в alma mater церковную и гражданскую историю. С 1842 г. начинается Петербургский этап жизни и богословского творчества митрополита Макария, который продлится до 1857 г. В 1843 г., уже будучи иеромонахом, он становится экстраординарным профессором и инспектором Санкт-Петербургской Духовной Академии, в 1844 г. – архимандритом и ординарным профессором, а в 1851 г., после епископской хиротонии, – ректором СПбДА.

В качестве профессора догматического богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии митрополит Макарий преподавал, собственно, две богословские дисциплины: введение в богословие, иначе называвшееся им «энциклопедией православного богословия»², до 1851 г., и догматическое богословие до 1857 г. Кроме этого, с 1847 по 1849 г. он читал лекции по истории Церкви, а с 1853 по 1857 г. – по истории русского раскола.

¹ Один из биографов митрополита, Н.А. Лебедев, описывает интересный случай происшедший с ним в отроческие годы. Однажды, когда Михаил Булгаков, спрятавшись от обижавших его товарищей во дворе школы, заучивал не совсем понятный для него урок, вдруг на его, и без того болевшую голову, упал камень, неизвестно откуда взявшийся. Удивительным является то, что после этого случая здоровье Михаила стало заметно поправляться, при этом не только физическое, но и духовное. В короткий срок он стал одним из лучших учеников школы [Лебедев, 1882, с. 8].

² В 1847 г. печатный вариант этих его лекций вышел под названием «Введение в православное богословие». Сохранились сведения о том, что, уже будучи ректором Академии, епископ Макарий обращался в Св. Синод с просьбой утвердить за преподаваемым им «Введением в круг богословских наук» название «Энциклопедия христианского богословия», но его просьба была отклонена.

С 1857 года он оставляет ректорскую должность и далее осуществляет свое церковное служение как правящий архиерей. С 1857 по 1859 г. он является епископом Тамбовским и Шацким, с 1859 по 1868 г. с возведением в сан архиепископа возглавляет Харьковскую и Ахтырскую епархию, а с 1868 по 1879 г. он – архиепископ Литовский и Виленский. В 1868 г. он становится митрополитом Московским и Коломенским, членом Святейшего Правительствующего Синода. Скончался митрополит Макарий 9 июня 1882 г. и был погребен в крипте под Успенским собором Троице-Сергиевой Лавры.

Митрополит Макарий известен как один из самых плодовитых церковных авторов XIX столетия. Его перу принадлежат пятитомное «Православно-догматическое богословие» (1449–1853)³, двенадцатитомная «История Русской Церкви» (1857–1883), «История русского раскола, известного под именем старообрядчества» (1855) и, представляющее непосредственный интерес для данного исследования, «Введение в православное богословие» (1847)⁴.

Отметим, что появление данного труда стало результатом стремления официальных церковных властей к обновлению отечественного богословия. По словам прот. Георгия Флоровского, тогдашний обер-прокурор Святейшего Синода Н.А. Протасов (1799–1855) настаивал на «спешном издании новой богословской «системы», которую можно было бы немедленно ввести в обязательное обращение, как «классическую» книгу в духовных школах, по меньшей мере» [Флоровский, 1991, с. 218]. Первоначально, создание такой системы было предложено митрополиту Филарету (Дроздову), но он отказался, сославшись на слабое здоровье. Следующий претендент на составление учебника – архиепископ Филарет (Гумилевский), тогда еще архимандрит и ректор МДА, также уклонился от написания, поскольку «нашел это предложение льстивым для самолюбия, но не льстивым для благоразумения, внимательного к положению дел» [там же]. В конечном итоге, выбор обер-прокурора пал на молодого иеромонаха и бакалавра Киевской академии Макария (Булгакова), вызванного в Санкт-Петербургскую академию для чтения лекций по богословию.

Основой сочинения митрополита Макария стал курс лекций по основному богословию⁵, читанный им в течение четырех лет в Санкт-Петербургской Духовной Академии, который он стал называть с 1846 г. «Энциклопедией христианского богословия». Название же «Введение в православное богословие» появляется в результате работы цензурного комитета⁶.

³ В 1895 г. оно вышло в сокращенном виде как учебник для духовных Семинарий под заглавием «Руководство к изучению православно-догматического богословия».

⁴ Перечень отзывов о всех сочинениях митрополита Макария см.: [Венгеров, 1917, с. 99–100].

⁵ В 1845 г. митрополит Макарий представил на утверждение полную программу, читанного им курса в виде «плана основного богословия, преподаваемого студентам XVI курса» [Титов, 1895, с. 176].

⁶ «Введение» было подготовлено митрополитом Макарием в виде трех выпусков, и после рассмотрения рукописи в духовном цензурном комитете и в Синоде было рекомендовано заменить авторское название на «более сообразное существу дела», т.е. «Введение в православное богословие» [Карпук, 2016, с. 488].

Будучи учеником архимандрита Дмитрия (Муретова), преподавателя курса «Апологетики христианства» в Киевской Духовной Академии, который тот прямо называл «Основным богословием»⁷, митрополит Макарий продолжает развитие данной богословской дисциплины, сформировавшейся и институализировавшийся к началу 40-х гг. в Киеве.

Изначально в 1843 г. программа архимандрита Макария по основному богословию была во многом схожей с программой его учителя, хотя, повторимся, и имела другое название. Однако впоследствии, в процессе преподавания и ко времени первого издания «Введения» в 1847 г., программа Макария приобрела заметные отличия.

Если предварительные сведения о науке, трактаты о религии и об Откровении почти одинаково излагаются у обоих авторов, то система богословских наук у митрополита Макария представлена уже более обстоятельно и занимает третью часть всей программы. Следует отметить, что, выполняя общую задачу дисциплины – «дать пропедевтически-рациональное обоснование для всех богословских наук» [Глубоковский, 2002, с. 38], митрополит Макарий преодолевает опасность сужения разрабатываемого им предмета до простой классификации богословских дисциплин. Но в то же время заметное внимание он уделяет именно вопросам систематизации богословского знания.

К существенным отличиям программы архимандрита Макария можно отнести его стремление преподавать основное богословие именно как введение в православное богословие, а не общехристианское основное богословие, как у архимандрита Димитрия [Титов, 1895, с. 185].

Поэтому впоследствии вышеприведенная структура «Введения» претерпела некоторые изменения. Так, последнее, седьмое дореволюционное издание, стало состоять уже из трех частей:

1. *О предмете православного богословия*, состоящей, в свою очередь, из двух отделов – о вере и откровении вообще и о вере христианской как едином истинном откровении.

2. *Об источниках православного богословия*, представленной тремя отделами – о Священном Писании, о Священном Предании и о православной Церкви как хранительнице и истолковательнице Св. Писания и Св. Предания.

3. *О системе православного богословия*, содержащей два отдела – о системе православного богословия вообще и о составных частях системы православного богословия в особенности.

⁷ По всей видимости, сам термин «фундаментальная теология» или, в переводе с немецкого, «основное богословие» был введен Антоном Фридрихом Людвигом Пельтом (1799–1861), представителем «теологии посредничества», в изданной им в 1843 г. в Гамбурге «Теологической энциклопедии». Это наименование было поддержано в работах целого ряда исследователей, вышедших в то время, и применено к тому, что прежде называлось апологетикой и философской теологией. Поэтому, когда в 1856 г. в Праге была открыта первая кафедра фундаментальной теологии, то речь на самом деле шла о переименовании уже существовавшей кафедры апологетики. Первый заведующий этой кафедрой Иоганн Непомук Эрлих (1810–1864), австрийский богослов и философ, дал своему трехтомному изданию протяженное название «Руководство для лекций по всеобщему введению в теологическую науку и теорию религии и откровения как первая часть фундаментальной теологии» (1859).

Если соотнести «Введение» митрополита Макария с традиционным четырехчастным делением основного богословия⁸, то можно обнаружить следующие отличия:

1. Первые два раздела – *demonstratio religiosa* и *demonstratio christiana*, объединены им в один и занимают только половину от общего объема книги.

2. Четвертый раздел основного богословия – «*de locis theologicis*», традиционно имевший три подраздела⁹, напротив, разделен у митрополита Макария на две отдельные части и представлен в виде двух независимых разделов основного богословия.

3. Третий раздел – «*demonstratio catholica*», посвященный обоснованию истинности христианской Церкви¹⁰, как отдельный трактат отсутствует, но частично включен автором в первую часть, когда он рассматривает религиозную веру «в ее приложении, или действительном бытии, как достояние всех разумных существ» [Булгаков, 1913, с. 14] и во вторую часть, в виде завершающего ее третьего отдела, посвященного православной Церкви, как хранительнице и истолковательнице Священного Писания и Священного Предания.

Итак, в целом, особое внимание в своем «Введении» митрополит Макарий уделяет вопросам обоснования и систематизации христианского богословия, недаром настаивая на более подходящим к содержанию текста названию – «Энциклопедия христианского богословия».

Главную задачу первой части своего «Введения» митрополит Макарий видит в раскрытии правильного понимания христианства, но поскольку последнее не единственная мировая религия, то сначала, по его мнению, требуется

⁸ Сама логика разумного обоснования христианской веры привела к исторически сложившейся структуре предмета основного богословия, которая предполагает его трехчастное деление. Впервые она была предложена Пьером Шароном (1541–1603) в его апологии “*Les trois verites*” (1594) (Три истины против атеистов, идолопоклонников, иудеев, магометан, еретиков и схизматиков) и соответствует определенной последовательности шагов, которая требуется для выполнения главной задачи – обоснования христианской веры. Речь идет о так называемых *demonstrationes*: «*demonstratio religiosa*», «*demonstratio christiana*», «*demonstratio catholica*». В соответствии с ними сформировались и современные разделы основного богословия, которые также называют «трактатами»: «Религия», «Откровение» и «Церковь». Впоследствии данные три раздела были дополнены четвертым – «*de locis theologicis*», посвященным научной теории богословия, учению о принципах и познании, и об источниках богословского познания, и о системе богословского знания, получившим современное название «Вера и разум» или «Теологическое учение о познании». Первоначально данный раздел являлся частью второго и третьего, и лишь приблизительно в начале XIX в. становится самостоятельным.

⁹ Напомним, что в этом разделе рассматривались три основных проблемы: а) о возможности научной формы христианского богословия и о богословском предметном каноне (последнее также называлось формальной энциклопедией); б) о богословском учении о познании, т.е. о способах, достоверности и языковой форме познания, выраженной в Священном Писании и Священном Предании, в) о богословском учении о принципах и категориях.

¹⁰ Поскольку основное богословие как теологическая дисциплина сформировалась в лоне Католической Церкви, то в данном разделе речь шла о легитимации именно католической церковной формы христианства и разумном изложении ее вероучения. Митрополит Макарий, создавая систему православного богословия, будет говорить, естественно, об истинности Православной Церкви.

предварительное освящение вопросов о вере и откровении вообще, а уже затем обоснование христианства, как «единого истинного откровения» [Булгаков, 1913, с. 13].

Первый отдел – *о вере и откровении вообще*, открывается главой *о вере* и начинается с рассмотрения основных религиозных истин: бытия божия и бессмертия души. В силу особой важности данной тематики для основного богословия, рассмотрим их более подробно.

Традиционные доказательства существования Бога¹¹ митрополит Макарий, подобно Фоме Аквинскому (хотя и без упоминания о последнем), называет путями богопознания, при этом охотно использует и термин «доказательство». Таких путей он видит четыре: 1) мировое предание и историческая вера; 2) собственный опыт познания внешнего мира; 3) внутренний опыт и самоуглубление; 4) благочестивая жизнь.

Первый путь формируется из трех составляющих: исторического доказательства существования Бога, которым, по его мнению, пользовались Платон, Аристотель, Эпикур, Сенека, Цицерон, Секст Эмпирик и Плутарх [там же, с. 15]; исторического предания о явлении Бога людям, обнаруживаемого во всей чистоте в Священном Писании и частично «у всех народов земного шара»¹², а также ветхозаветных и новозаветных чудес, подлинность которых, как он считает, неоспорима с исторической и философской точек зрения.

Особое внимание автор уделяет историческому доказательству бытия Божия, применяя его по ходу для опровержения теорий страха и софистов о происхождении религии. Так, в частности, митрополит Макарий указывает на то, что «бытие жрецов уже предполагает бытие веры и Богослужения..., и мысль о Боге древнее всякого политического устройства». На этом основании он делает вывод о том, что поскольку вера в Бога изначальна и всеобща, то она, «или есть как бы инстинкт нашей природы, и, следовательно, вложена в нас самим Творцом, вместе с другими благороднейшими потребностями; или имеет начало в первобытном откровении, какого удостоил Бог праотец наших, вскоре после их сотворения» [там же, с. 17]. Таким образом, для автора историческое доказательство приводит к умозаключению о том, что основание религиозной веры содержится в самом существе нашего духа.

На первый взгляд, окончательный вывод митрополита Макария выглядит поспешным, т.к. он все же следует более из онтологического доказательства

¹¹ Следует отметить, сам термин «доказательство» в отношении аргументов, рациональных обоснований, доводов в пользу существования Бога впервые был введен Кантом, который пытался доказать несостоятельность их как доказательств. В современной рациональной теологии в отношении рациональных доводов в пользу существования Бога допускается синонимическое употребление терминов. Их называют как доказательствами, так и аргументами. См., например, книгу авторитетного западного аналитического теолога Стивена Дэвиса «Бог, разум и теистические доказательства», в которой автор, говоря о классических аргументах в пользу существования Бога (arguments), совокупно называет их доказательствами (proofs) [Дэвис, 2016].

¹² Митрополит Макарий имеет в виду содержание первых трех глав книги бытия, а именно рассказы о сотворении мира и человека, об Едемском рае, о грехопадении первых людей [Булгаков, 1913, с. 13].

Декарта, которое автор рассматривает далее, в рамках третьего пути. Но современные исследования патристической мысли по вопросу использования рациональной аргументации отцами Церкви в пользу существования Бога показывают, что «априорный аргумент от врожденной идеи и апостериорный исторический аргумент рассматривались патристическими авторами как комплементарные и образующие единый синтетический аргумент, имеющий априорно-апостериорную структуру» [Фокин, 2019, с. 29]. Поэтому сделанный автором вывод касательно источника религиозных верований человека вполне соответствует святоотеческой традиции.

Второй путь богопознания – от внешнего опыта, представлен у митрополита Макария двумя апостериорными аргументами: космологическим и телеологическим, изложенными, однако, в предельно сжатой форме. Космологическое доказательство, предложенное автором как умозаключение от случайного и изменчивого бытия к необходимому и самобытному, имеет следующий вид:

1. Мир состоит из вещей случайных, т.к. они возникают, изменяются и преходят (т.е. исчезают)
 - а) Все материальные предметы изменяются, т.к. состоят из частей разрушимых.
 - б) Все изменяется в мире духов ограниченных, по самой ограниченности их природы и действий.
2. Следовательно, мир в целом случаен, а значит, существует не от вечности и имеет начало в другом бытии.
3. Умственная цепь существ и явлений случайных и ограниченных, восходя от действий к причинам, не может простираться до бесконечности.
4. Случай – пустое слово...
5. Следовательно, есть вне мира Существо не случайное, а необходимое, вечное, самобытное, совершеннейшее, которое даровало бытие миру.

Формулировка космологического доказательства митрополита Макария, по сути, представляет собой объединенную, с некоторыми уточнениями и дополнениями, версию двух форм доказательства: третьего пути Фомы Аквинского¹³ и, наиболее значительного для Нового времени варианта доказательства, предложенного Готфридом Лейбницем (1646–1716)¹⁴. Ставшая же ко времени митрополита Макария своего рода образцом космологического доказательства форма Христиана Вольфа (1679–1754) [Вольф, 2001, с. 323–324]¹⁵, своего

¹³ Посылки 1, 3 и сам вывод о бытии Существа, которое само по себе необходимо и не зависит в своем существовании от других см.: [Фома Аквинский, 2002, с. 26].

¹⁴ Посылки 1, 3, соответственно, об изменчивости наблюдаемого мира и о недопустимости и невозможности бесконечного регресса в цепочке достаточных оснований, а также и сам тезис о бытии необходимой субстанции, которую мы называем Богом, обнаруживаются в доказательстве Лейбница [Лейбниц, 1982, с. 41].

¹⁵ В сборнике «Христиан Вольф и философия в России», посвященном исследованию влияния его идей на философскую, научную и просветительскую мысль в России в XVIII – начале XIX в., содержится впервые осуществленный перевод основного философского произведения немецкого философа «Разумные мысли о Боге, и мире и душе человека, а также о всех вещах вообще» (Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und des Menschen, Auch allen

употребления у автора «Введения» не находит. Обращает на себя внимание также неожиданно появившееся в конечном выводе упоминание о Боге как «совершеннейшем» Существе, которое прямо не следует из посылок, представленной митрополитом Макарием формы доказательства, но напоминает четвертый путь Фомы, построенный на градации совершенств различных существ [Фома Аквинский, 2002, с. 27].

Телеологическое доказательство представлено у митрополита Макария совсем кратко и сводится лишь к объяснению факта целесообразного и гармоничного устройства мира бытием «Существа совершеннейшего, которое сотворило мир и им управляет» [Булгаков, 1913, с. 19]. Можно выделить два существенных недостатка в рассуждениях автора. Во-первых, телеологическое доказательство, отдельно взятое, на самом деле, не доказывает, что мир сотворен Богом, но только то, что целесообразность мира есть следствие действия разумной причины, что Устроитель мира есть существо Разумное. Отдельно взятое телеологическое доказательство не обосновывает бытие Творца, т.к. не устраняет возможность бытия самобытной материи. Также и отдельно взятое космологическое доказательство не утверждает существование теистического, т.е. обладающего личностными атрибутами, Бога, поскольку не преодолевает пантеизм. Поэтому теистическими доказательствами существования Бога космологическое и телеологическое становятся, когда рассматриваются в совокупности, взаимодополняя друг друга. Во-вторых, недостатком следует считать отсутствие рассмотрения альтернативного, материалистического объяснения целесообразности мира, когда его целесообразность объясняется случайностью. К несомненным же достоинствам изложения митрополитом Макарием обоих апостериорных доказательств, можно отнести подробные ссылки на использование их в Священном Писании и в святоотеческой традиции¹⁶.

Обращаясь к третьему, от внутреннего опыта, пути богопознания, митрополит Макарий находит «три указания на бытие Божие» [Булгаков, 1913, с. 19], которые, по его мнению, соответствуют каждой из трех главных душевных способностей человека: разуму, воле и чувствам.

В рамках первого «указания» автор рассуждает о происхождении существующей в нашем уме идеи о Боге и делает вывод врожденности последней. Схема его онтологического доказательства может быть представлена в следующем виде.

1. В нашем уме есть идея о Существо совершеннейшем и бесконечном.
2. Внешняя природа не может быть ее источником, т.к. в ней все ограничено и по бытию, и по совершенству.
3. Сам человек не мог ее образовать:
 - а) иначе бы помнил о ее происхождении
 - б) она предшествует полному развитию сознания
 - в) и является всеобщей в человеческом роде.

Dingen überhaupt, Den Liebhaben der Wahrheit mitgetheilet von Christian Wolffen. Die dritte Auflage hin und wieder vehrmehret. Halle, 1725), который в историко-философской литературе принято называть «Метафизика» [Вольф, 2001].

¹⁶ См. подробнее об использовании телеологического аргумента свв. отцами: [Фокин, 2017, с. 30–40].

4. Следовательно, эта идея врождена нам, т.е. дарована Тем, Кем даровано и само бытие.
5. Можно ли сомневаться в том, что этой идее соответствует действительность?

Свое обоснование врожденности идеи о Боге, митрополит Макарий вполне оправданно укрепляет точными ссылками на отцов и учителей Церкви: св. Иустина Философа, Климента Александрийского, Тертуллиана, свт. Василия Великого, свт. Кирилла Александрийского и преп. Иоанна Дамаскина.

При этом обращает на себя внимание и то, что, как и в случае с космологическим доказательством, автор избегает каких бы то ни было упоминаний о западных авторах, в данном случае о Декарте, который в своих «Размышлениях о первой философии» (в третьем и пятом размышлениях [Декарт, 1994, с. 29–43, 51–57]) философски обосновал врожденность и необходимость идеи о Боге.

Второе и третье «указания» основываются митрополитом Макарием на факте существования в человеке естественного нравственного закона. В первом случае, от обнаружения непреодолимо действующего нравственного закона, побуждающего человека к различению добра и зла и совершению добродетельных поступков, он заключает к бытию Законодателя или Источника этого нравственного закона – «Существа святейшего, именем которого вещает нам нравственный закон или совесть...» [Булгаков, 1913, с. 20]. Правда, вывод митрополита Макария не выглядит убедительным, т.к. он не исследует должным образом вопрос происхождения нравственного закона, как это сделает, например, проф. Н.П. Рождественский, представивший свой вариант нравственного доказательства в виде последовательного умозаключения [Рождественский, 1884, с. 356–358].

Третье «указание» представляет собой не что иное как краткое изложение нравственного доказательства Канта [Кант, 2020, с. 144–149]. Но здесь автор все же ссылается на Канта, обращая, в частности, внимание на то, что «этому доказательству, как известно, Кант отдавал преимущество пред всеми другими» [Булгаков, 1913, с. 20]. Замечание, сделанное митрополитом Макарием, выглядит не совсем корректным. Кант не просто ставил свое доказательство выше других, а отрицал саму возможность существования последних. Как известно, отрицательное отношение Канта к доказательствам бытия Божия стало необходимым выводом из его гносеологической системы, которую он сам обозначал как критический идеализм. Существовавшие до него доказательства бытия Божия он считал в принципе невозможными, т.к. они утверждались, по его мнению, на смешении понятий или на произвольном смешении оснований [Лушников, 2017а, с. 239–243; Лушников, 2017б, с. 44–46].

Четвертый путь богопознания митрополит Макарий связывает с благочестивой жизнью, считая последнюю «лучшим средством для удостоверения человека в бытии Божиим» [Булгаков, 1913, с. 20–21] по трем причинам: 1) в благочестивом человека все силы души – ум, воля и чувство – действуют правильно, т.к. душа изначально предназначена Творцом к богопознанию; 2) через благочестивую жизнь человек все более становится богоподобным и обнаруживает в самом себе отражение совершенств божественных; 3) а через

богоуподобление входит в непосредственное общение с Богом, что, в свою очередь, устраняет всякие сомнения в Его существовании.

Поэтому причины неверия автор видит в «превратном раскрытии и направлении наших духовных сил» [там же, с. 21], т.е. в развращении ума, воли и чувств, когда любые доказательства существования Бога становятся бесполезными.

В современной рациональной теологии «четвертый путь» митрополита Макария известен как «Доказательство от религиозного опыта». Согласно этому доказательству действительная личная встреча с Богом как с предельной реальностью образует ядро религиозной веры и уже не нуждается ни в каких дополнительных рациональных обоснованиях. То есть, если свидетельства религиозного опыта правдивы, то значит, Бог существует. Наиболее известной версией доказательства «от религиозного опыта» считается предложенная православным английским теологом Ричардом Суинберном [Суинберн, 2014, с. 385–428], который основывает ее на так называемом «принципе доверия»¹⁷, который широко используется человеком в повседневной жизни и является одним из принципов рациональности, позволяющим преодолеть абсолютный скептицизм [там же, с. 325–326]. Если этот принцип относится ко всем видам опыта, то он применим и к опыту религиозному. Для Суинберна доказательство «от религиозного опыта» не является индуктивным, но при этом он отстаивает ту точку зрения, что возможные отрицательные характеристики религиозных переживаний, которые могут ограничить применение «принципа доверия», неприменимы ко всем случаям религиозного опыта¹⁸.

Существенным недостатком изложения митрополитом Макарием доказательств бытия Божия можно считать отсутствие разбора им, по непонятным причинам, Кантовой критики традиционных форм доказательств¹⁹. Известен случай, когда он, будучи ректором Академии, отстранил от преподавания Введения в православное богословие, заменявшего его иеромонаха Никанора (Бровковича) только за то, что последний позволил себе на лекциях знакомить студентов с критикой доказательств бытия Божия Кантом²⁰. Такой подход митрополита Макария в отношении кантовой критики доказательств не был обязательным для духовно-академического образования того времени. Так, например, современник автора, прот. Федор Голубинский (1797–1854), читавший в Московской Духовной Академии в рамках курса метафизики свои «Лекции по умозрительному богословию» [Голубинский, 1868]²¹, которые по тематике соответствовали основному богословию, придерживался иного подхода. Он

¹⁷ О трансцендентальной функции первичного доверия, о его амбивалентности, а также рациональности действующих в первоначальном доверии импликаций см.: [Neuhaus, 2017, S. 48–58].

¹⁸ Подробнее см. [Дэвис, 2016, с. 183–184; Кхаймань, 2014, с. 594–656].

¹⁹ В своих воспоминаниях архиеп. Никанор (Бровкович) отмечает, что митрополит Макарий о кантовой критике доказательств бытия Божия знал только понаслышке [Архиепископ Никанор, 1900, с. 260].

²⁰ Подробнее см. [Архиепископ Никанор, 1900, с. 260–261; Красносельцев, 1893, с. 8–9].

²¹ Отметим, что изданные лекции были прочитаны за год до начала работы митр. Макарием над своим «Введением».

считал, что изучение и критическое отношение к философии Канта может быть полезным. Он полагал в частности, что «следует рассмотреть теорию Канта и что в ней есть верного, воспользоваться тем; чего недостает, то дополнить, прочее остановить» [Голубинский, 1884, с. 33]. Так, например, в своих «Лекциях по умозрительному богословию» прот. Федор, после изложения самого онтологического доказательства, которое он, по всей видимости в пику Канту²², называет доводом, рассматривает сначала сами возражения последнего, а затем переходит к их опровержению. В ответ на утверждение Канта о недопустимости заключения от мыслимого представления к реальному бытию он, вслед за Декартом, замечает, что «с понятиями, которым принадлежит условная необходимость, не должно смешивать идеи о совершеннейшем; потому что в ней есть необходимость безусловная» [Голубинский, 1868, с. 32].

Вторая фундаментальная религиозная истина – истина бытия и бессмертия души – обосновывается митрополитом Макарием на основании следующих пяти доводов.

1. Самосознание свидетельствует о наличии в человеке способности мышления, которое, в свою очередь, нематериально, ибо материя не мыслит, и свободно, т.е. не подчинено закону необходимости, которым характеризуется бытие вещественное. Таким образом, факт самосознания утверждает в человеке бытие двух начал: телесного и духовного.
2. Состояния души и тела не всегда синхронны, например, при здоровом теле душа бывает больна, и наоборот.
3. Если верно, что душа отлична от тела, то: а) смерть тела не обуславливает собой смерти души; б) смерть души чрез разложение частей невозможна, т.к. она не материальна.
4. Если душа есть образ Бога, то ее смерть невозможна, поскольку противоречит божественным свойствам премудрости, правосудия и благодати: а) призванный по своим духовным дарованиям к бесконечному совершенствованию, человек не достигает его в течение жизни, поэтому можно допустить, что премудрый Творец предопределил для человека нескончаемую жизнь для достижения этой цели; б) правосудие Божие в полной мере не осуществляется в этой жизни, поскольку люди порочные наслаждаются ее благами, а праведные вынуждены страдать, поэтому требуется справедливое воздаяние в загробной жизни; в) если Бог бесконечно благ, то дарованная нам ненасытная жажда бытия не может быть ограничена только частичным ее удовлетворением в рамках этой жизни.
5. Лучшим свидетельством бытия и бессмертия души может служить благочестивая жизнь, поскольку у праведника душа не подавлена телом и имеет опыт духовного и вечного.

Наиболее убедительным с рациональной точки зрения можно считать первый довод. Действительно исследования самосознания – это плодотворный для рациональной теологии путь. Достаточно вспомнить таких представителей

²² Напомним, что впервые термин «доказательство» применительно к обоснованиям существования Бога использовал Кант.

дореволюционного академического богословия как: епископ Михаил (Грибановский), В.А. Снигирев и В.И. Несмелов, которые, исходя из данных самосознания, предложили формально-логические обоснования для естественной человеческой мысли к признанию существования Бога и бессмертия души [Лушников, 2017а, с. 247–249].

Также весомым можно признать и четвертый довод, который, однако, рационально условен, т.к. исходное утверждение о том, что душа – образ Божий, является истиной Откровения и принимается на веру. Также отметим, что рассуждения митрополита Макария близки и так или иначе связаны с размышлениями Канта о бессмертии души, для которого требуемое моральным законом совершенство необходимо требует бесконечный прогресс, который возможен «только если допустить продолжающееся до бесконечности существование и личность разумного существа (такое существование и называют бессмертием души)» [Кант, 2020, 144].

Продолжает первый отдел своего «Введения» митрополит Макарий рассуждениями о сущности религиозной веры, которую определяет как союз или завет между Богом и разумно-свободным творением. При этом существенными условиями этого завета являются откровение Бога человеку и вера самого человека, которой он усваивает откровение Божие.

Онтологические основания религии автор полагает в благой воле Божией, которой человек творится разумным и свободным, и в образе Божиим, обеспечивающим стремление к Первообразу. Возникновение же религиозной веры, к которой человек естественно предрасположен, митрополит Макарий связывает с сознательно-свободным решением самого человека [Булгаков, 1913, с. 24–26].

Цель религиозной веры или религии автор полагает в живом и таинственном соединении человека с Богом, ведущим его к Славе Божией и блаженству, которое, в свою очередь, состоит в гармонии и спокойствии [там же, с. 31–32].

Митрополит Макарий рассуждает о двух сторонах религиозной веры, которые называет *предлежательной* и *подлежательной*, другими словами, говорит об объективной и субъективной сторонах религии. Первая состоит в естественном и сверхъестественном откровении, а вторая – во внутреннем и внешнем богочитании. Говоря же о религиозном многообразии, автор отмечает, что естественное откровение, воспринимаемое естественным человеческим разумом, формирует «все веры, существующие и существовавшие», а «истинно-откровенная вера, дарованная нам самим Богом сверхъестественным образом, есть единая вера христианская» [там же, с. 34].

В заключение своих размышлений о сущности религии митрополит Макарий выделяет еще один необходимый атрибут истинной религии – Церковь, которую определяет как совокупность разумно-свободных тварей или общество людей, соединенных между собой союзом с Богом или одной и той же верой [Булгаков, 1913, с. 35]. Автор убежден, что вера не может быть без Церкви, т.к. не является достоянием одного какого-то человека, а многих, и потому естественно объединяет их в нравственное сообщество. Происхождение Церкви митрополит Макарий связывает с непосредственным действием Бога и возводит ко времени сотворения первых двух людей [там же, с. 36]. Главная цель бытия Церкви состоит в том, чтобы способствовать достижению

цели религиозной веры – соединению с Богом. Отсюда ее посредствующими целями являются: научение истинной вере в Бога, совершение богослужений как выражение внутреннего богопочтения, а также нравственное руководство [Булгаков, 1913, с. 37]. Достижение же означенных целей обуславливает существование иерархии для упорядочения внутрицерковной жизни согласно вышеупомянутым целям. Вообще вопрос о «нарочитом священноначалии», главою которого, «оживляющим и скрепляющим весь состав церкви» [там же, с. 35], является сам Бог, приобретает у митрополита Макария первостепенное значение.

Критерием истинности Церкви для митрополита Макария является истинность Откровения, поэтому следующую главу отдела он посвящает учению об Откровении, подготавливая тем самым переход ко второму, уже более пространно изложенному отделу, – *о вере христианской, как едином истинном откровении.*

Как видно, традиционный для основного богословия отдельный раздел «*demonstratio christiana*», иначе именуемый в современной католической фундаментальной теологии «Трактат об откровении» [Handbuch der Fundamentaltheologie, 2000], представлен у митрополита Макария лишь в качестве второй главы первого отдела и по объему чуть превышает главу первую этого отдела, рассмотренную выше и соответствующую разделу «*demonstratio religiosa*» или «Трактату о религии».

Возможность откровения как «сверхъестественное сообщение Богом человеку каких-либо истин» [Булгаков, 1913, с. 40], по мнению митрополита Макария, может быть обоснована трояко: со стороны Бога – Его всемогуществом и премудростью, со стороны человека – его принадлежностью двум мирам – материальному и духовному, а значит и способностью воспринимать сверхъестественное; со стороны самих истин откровения, которые по своему характеру хотя и превышают естественные способности человеческого разума, но ему не противоречат и восполняются верой [там же, с. 40–46]. Необходимость Откровения обуславливается недостаточностью естественной веры в решении ключевых мировоззренческих вопросов в силу ограниченности познавательных способностей человека.

Поэтому митрополит Макарий убеждает читателя в том, что лишённые полностью или частично божественного Откровения религии – языческая, «новоиудейская» и «магометанская» – не имеют «ни правильного богопознания, ни правильного богопочтения» [там же, с. 57], а значит не осуществляют цели религии – соединения с Богом. Здесь автор придерживается строгого эксклюзивистского подхода, согласно которому истинной признается только исповедуемая самим адептом религия²³. Однако данный вывод делается автором поспешно, т.к. в аргументации им допускается логическая ошибка – «*sigillus in demonstrando*», когда превосходство христианской веры и истинность ее Откровения обосновываются им из недостатков других религий, а сами

²³ Подробнее о возможных модусах отношения к «религиозному другому»: эксклюзивизме, инклюзивизме и плюрализме см.: [Шохин, 2018, с. 183–191].

недостатки, в свою очередь, определяются на основании отсутствия или неполноты христианского Откровения [Булгаков, 1913, с. 66–68].

Но все же следует отметить, что митрополит Макарий этим не ограничивается и переходит к выявлению существенных признаков Откровения, при помощи которых можно было бы отличить его от ложных откровений. Эти признаки он подразделяет на внутренние и внешние.

К внутренним он относит отрицательные, согласно которым Откровение не может содержать нелепые, безрассудные и двусмысленные суждения, и положительные, которые состоят в том, что Откровение предлагает только «чистейшие и совершеннейшие истины, относящиеся к вере» [там же, с. 68], какие-то уже известные человеку и раскрываемые более ясно, и какие-то совершенно новые, касающиеся фундаментальных основ бытия человека. При этом автор считает, что одних только внутренних признаков для определения истинности откровения недостаточно, поэтому они должны быть восполнены внешними.

Среди внешних признаков Откровения митрополит Макарий выделяет естественные и сверхъестественные. К первым он относит: а) достоинство самих свидетелей Откровения, исключающее наличие в них самообольщения, хитрости и психического расстройства; б) способ распространения, заключающийся в проповеди, которая не навязывает себя и оставляет свободу выбора человека неприкосновенной; в) доказательность или неопровержимость истин Откровения. К сверхъестественным признакам, которые сопровождают истинное Откровение и являются наиболее убедительными в обосновании его достоверности, относятся чудеса и пророчества [там же, с. 72–82].

Общая характеристика богословской системы митрополита Макария

В целом «Введение» митрополита Макария вызвало широкий резонанс в отечественном гуманитарном пространстве того времени и получило неоднозначную оценку у современников. Став одним из лучших сочинений митрополита Макария, оно было хорошо принято официальными церковными властями. Будучи к 1913 г. семь раз переиздано, а также переведено на французский язык и издано в Париже в 1857 г., оказало заметное влияние на развитие основного богословия в России [Лебедев, 1882, с. 12]. Именно за этот труд по рекомендации архиепископа Иннокентия (Борисова) митрополит Макарий был удостоен степени доктора богословия²⁴.

Также следует отметить, что разработанная автором «Введения» система православного богословия легла в основу образовательного Устава Русской Православной Церкви 1869 года.

²⁴ Архиепископ Иннокентий по поручению Синода должен был посмотреть это сочинение на предмет предоставления его императору. Вердикт святителя был таков: «книга сия и по важности своего содержания, и по способу изложения предметов, и по значительности труда, коего стоила она сочинителю, может быть преподнесена в качестве дара главе государства» [Карпук, 2016, с. 488].

Доброжелательно сочинение было принято и некоторыми представителями русской интеллигенции. Так, например, М.П. Погодин, главный редактор журнала «Москвитянин», рекомендовал сочинение митрополита Макария своим читателям. Произведение автора характеризуется А.И. Петровым, выполнившим для журнала рецензию, как «обширный и зрелый труд как одно из истинно-ученых произведений, редких в нашей литературе вообще» [Петров, 1848, с. 143]. Главным достоинством «Введения» автор отзыва считает то, что митрополиту Макарию удастся обосновать возможность существования богословия как науки, а также и то, что он представляет собой «подробное и основательное разрешение всех предварительных вопросов Богословия, точное распределение всех богословских наук по содержанию и объему и наконец образцовое по ясности, отчетливости и чистоте ученое изложение» [там же, с. 144].

В 1952 г. в журнале «Отечественные записки» был опубликован достаточно пространный и взвешенный отзыв на сочинение митрополита Макария. Так автор отзыва, рассуждая о становлении отечественного православного богословия, отмечает, что освобождение от преобладавшего в нем духа схоластики исторически происходило очень медленно, а «отсутствие строгой системы, неполнота содержания, дух полемики и схоластики были почти общими недостатками всех руководств по части богословия в течение прошлого (имеется в виду XVIII в., прим Д.Л.) и даже начале нынешнего столетия» [Б/и, 1853, с. 50]. Кардинальные изменения в отечественном богословии, по мнению автора, стали возможны лишь только после принятия в 1809 году нового образовательного и устава духовного образования, а к наиболее значимым публикациям, проложившим путь положительного его развития, он относит догматические системы профессора Московского университета прот. П. Терновского, ректора Киевской семинарии архим. Антония (Амфитеатрова)²⁵, а также «Введение в Православное богословие» и пять томов «Догматического богословия» пресвященного Макария [там же, с. 50].

К достоинствам этого «образцового сочинения» автор отзыва относит следующие:

- 1) Учение об источниках православного богословия дополнено, в отличие от других сочинений подобного рода, трактатом и исследованием о церкви православной, как единой хранильницей истинной веры, что и делает его собственно введением в православное богословие.
- 2) С неподражаемой силой, ясностью, полнотой и убедительностью раскрыты истины христианские, составляющие предмет «Введения». Именно здесь митрополит Макарий обнаружил, по мнению автора, свой «необыкновенный ум, всеобъемлющий взгляд и изумительно обширное знакомство с источниками» [Б/и, 1853, с. 51], обосновывая богословские истины не только привычными ссылками на Св. Писание

²⁵ Речь идет об архиепископе Антонии (Амфитеатрове), который с 1845 г. был ректором Киевской духовной семинарии, с 1851 г. ректором Киевской духовной академии, с 1867 г. архиепископом Казанским и Свяязским, а также, с 1876 г., почетным членом Петербургской академии наук.

- и Св. Предание, но и «заставляя говорить в пользу их Иудеев и язычников, их историю, мудрость и поэзию» [Б/и, 1853, с. 51].
- 3) Отстаивая достоинство православной веры в сравнении с другими вероисповеданиями, митрополит Макарий «избегает обычной крайности пылкого, фанатического предубеждения против западных церквей, что, как известно, вредит правоте дела» [там же, с. 58]. Его доводы вызывают доверие даже у неправославного читателя, поскольку основаны на самих западных свидетельствах.
 - 4) Учение о православной церкви раскрыто с «неподражаемой ясностью и полнотой и составляет такое достоинство в рассматриваемом нами «Введении», какого мы не видели ни в одной системе, отечественной и иностранной» [там же].
 - 5) Важнейшей заслугой «Введения» является наличие третьей части – *О системе православного богословия*, которая обнаруживает глубокие и обширные сведения автора о вспомогательных богословских науках и значительно облегчает труды будущих писателей по этой тематике.

Поэтому автор полагает, что труд митрополита Макария нельзя не поставить «в ряду замечательнейших сочинений нашего времени» [там же, с. 70]. Что же касается сухости и школьного стиля изложения материала, то можно согласиться с рецензентом, что они «почти неизбежны при составлении системы» [там же].

Но в среде русских философов и даже богословов того времени можно встретить весьма критические отзывы на это сочинение автора.

Так Иван Васильевич Киреевский, отвечая в письме своему другу А.И. Косцелеву на вопрос последнего о том, что читать по богословию, пишет, что труд митрополита Макария ему «очень не нравится, как по сухости школьного слога, так и по некоторым мнениям, несогласным с нашей Церковью, как, например, о непогрешимости иерархии, как будто Дух Святой является в иерархии отдельно от совокупности всего христианства» [Киреевский, 2006б, с. 158]. Иначе говоря, Киреевский оценивает мнение митрополита Макария как частное и отнюдь не соответствующее подлинному учению православной Церкви, как «теологумен, не только не выражающий учения Церкви о Церкви, но прямо несогласный с ней» [Судаков, 2018, 53]. Дело в том, что Киреевский остро осознавал необходимость освобождения русского богословия, с одной стороны, от уз католической схоластики, с ее отрывочной и нецелостно действующей логической рассудительностью, а с другой, – от исповеданий протестантских, но уже с их целостным и полным развитием отвлеченного рассудка. По его убеждению, «ни тот, ни другой способ мышления не могут быть вполне удовлетворительными» [Киреевский, 2006а, с. 234]. Поэтому Киреевский, считая митрополита Макария хотя и православным, но неосознанным католиком по характеру своих убеждений, предпочитает остаться лучше со своими убеждениями, чем с книгой последнего [Судаков, 2018, 54].

Сохранился также и достаточно критический и даже резко отрицательный отзыв Алексея Степановича Хомякова на разбираемое нами сочинение митрополита Макария [Хомяков, 1900, с. 188–190]. Он оценивает «Введение» как подчеркнуто схоластическое сочинение: «Макарий провонял схоластикой, она

во всем сказывается, в беспрестанном цитировании Августина, истинного отца схоластики церковной, в страсти все дробить и все живое обращать к мертвому» [Хомяков, 1900, с. 189]. Более того, считает недопустимым, чтобы это сочинение расценивалось за пределами России, как выражение отечественного православного богословия: «Стыдно будет, если иностранцы примут такую жалкую дребедень за выражение нашего православного богословия, хотя бы даже в современном его состоянии [там же].

Таким образом «Киреевский» и Хомяков скептически оценивали «Введение», и именно из-за ярко выраженного влияния на него западного католического богословия.

Отрицательное отношение старших славянофилов ко «Введению» митрополита Макария было также поддержано и некоторыми представителями церковной богословской науки. Так, по свидетельству Н.П. Барсукова, «творение митрополита Макария вызвало сильные порицания и со стороны митрополита Филарета (Дроздова)» [Барсуков, 1896, с. 4–5].

Также архиепископ Филарет (Гумилевский) (1805–1866), известный прежде всего своими трудами по догматическому богословию и истории Русской Церкви, в письме А. Горскому пишет: «Что это за вздорная путаница? Ни логического порядка, ни силы в доказательствах нет. Если бы мне, грешному, привелось читать и студенческое подобное сочинение, не оставил бы четвертой части не измаранною» [там же, с. 5–6].

Епископ Иоанн (Соколов) (1818–1869), бывший во время ректорства митрополита Макария инспектором духовной академии, а впоследствии, с 1864 г., и ее ректором, по выражению прот. Георгия Флоровского, человек крутого нрава и острой мысли, отзывался о научных трудах последнего еще резче: «Ученые книги автора, о котором теперь речь, с их тысячными цитатами, как нельзя больше способствует в настоящее (столь важное) время конечному притуплению и косности наших духовных голов в наших училищах, именно способствует отсутствием в своем составе всякой светлой мысли, всякого сколько-нибудь свежего взгляда, всякой доказательности, всякой внутренней силы» [Флоровский, 1991, с. 223].

По свидетельству архиепископа Никанора (Бровковича), критически оценивали «Введение» и некоторые из учеников митрополита Макария, ставшие впоследствии преподавателями Санкт-Петербургской духовной академии²⁶. Так он пишет, что в беседах своего поколения бакалавров, рассматривая труд митрополита Макария с разных сторон, каждый с точки зрения преподаваемого им предмета, «“Введение” преосвященного Макария мы тогда уже признали состоящим из логических кругов, которые не представляют критическому уму никакого солидного основания» [Архиепископ Никанор, 1900, с. 269].

²⁶ С определенной уверенностью можно говорить о сокурсниках и друзьях архиепископа Никанора: Иларионе Алексеевиче Чистовиче (1828–1893), преподавателе психологии и истории философии, Иване Васильевиче Чельцове (1828–1878), преподавателе церковной истории, и Иване Алексеевиче Вознесенском, выпускнике 1853 г., ставшем преподавателем основного богословия в 1853 г. после отстраненного архиеп. Никанора [Архиепископ Никанор, 1900, с. 262].

Но все же «Ведение» митрополита Макария, безусловно, стало значимым явлением в русской богословской науке середины XIX века. Это был первый, хотя и не совсем удачный, опыт создания системы православного богословия. Действительно, во «Введении» можно обнаружить как стилистические, так и содержательные недостатки. Митрополиту Макарию не удается до конца преодолеть зависимость от западного богословия и использования схоластических приемов. Причины этого, по мнению прот. Георгия Флоровского, в том, что свое «курсовое сочинение писал он по истории Киевской академии, для него должен был ознакомиться со старыми рукописными курсами и конспектами по богословию, времен еще романистических, отсюда именно, всего вернее, и его личные симпатии скорее к римско-католическим пособиям и системам» [Флоровский, 1991, с. 219]. При этом, по всей видимости, он не испытал прямого и необходимого влияния от своего учителя, архиепископа Димитрия (Муретова), который никогда не был западником [там же, с. 219–220]. Другой недостаток «Введения», на который указывали критики, состоящий в безжизненности и неубедительности текста, по предположению прот. Георгия Флоровского, имеет внутреннюю причину. Митрополит Макарий «к богословской проблематике оставался вполне равнодушным, просто не восприимчивым... В своих личных вкусах был скорее «светским» человеком... Он наиболее подошел к стилю Протасовской эпохи... Есть что-то бюрократическое в его манере писать и излагать... Он имеет дело с текстами, даже не со свидетельствами, не с истинами... У него одни ответы без вопросов, – потому они не отвечают, что они о чем не спрашивают» [там же, с. 222].

Но, несмотря на это, отец Георгий все же видит и определенные достоинства в сочинениях митрополита Макария, «его путь прямой, ясный, «осмотрительно трудовой»... Он более других объективен, потому что у него нет собственных взглядов» [там же].

Положительное значение «Введения» определяется также и тем, что это был именно первый опыт построения системы, опыт на который можно опереться, ступень от которой можно оттолкнуться, критически рассмотреть, принять положительное, устранить недостатки. Другими словами, именно митрополит Макарий прокладывает во много путь дальнейшего развития основного богословия в России. Что же касается подчеркнуто недоброжелательной критики в его адрес, то она не может быть принята безусловно, т.к. она либо звучит от тех, кто сам оказался несостоятельным для выполнения проделанной митрополитом Макарием работы (имеется в виду архиепископ Филарет (Гумилевский), либо слышится из лагеря тех, кто прямого отношения к церковному богословию не имел (имеются в виду русские религиозные философы). Последние безусловно, как «свободные художники», находились с точки зрения творческого процесса в более выгодном положении. Они не были обременены той мерой ответственности за свои высказывания, которая ограничивала и отчасти сковывала церковных авторов. Поэтому митрополит Макарий пишет осторожно и скрупулезно, чтобы не навредить делу духовного просвещения, в то же самое время отдавая себе отчет в необходимости развития отечественного православного богословия.

Существенным же недостатком богословской системы митрополита Макария, с точки зрения рациональной теологии, является отсутствие необходимой для основного богословия рациональной убедительности, что наиболее отчетливо обнаруживается в допущении логических ошибок в рассуждениях и неоправданном игнорировании автором изучения и анализа критики Кантом доказательств бытия Божия. Дальнейшая история развития основного богословия в духовных школах России показывает, что эта критика никак не поколебала стремление богословов к самой возможности рациональной работы в деле утверждения христианского мировоззрения, и, более того, можно констатировать, что она, напротив, способствовала оживлению этой работы, что нашло свое выражение в выявлении действительных достоинств и недостатков рационального академического богословия конца XIX – начала XX в., и появлению новых форм теистических аргументов [Оренбургский, 1909].

Список литературы

Архиепископ Никанор, 1900 – *Архиепископ Никанор*. Биографические материалы. Т. I / Сост. С. Петровский. Одесса, 1900. 409 с.

Б/и, 1853 – *Б/и*. Введение в православное богословие. Д.Б. Макария, епископа винницкого, ректора С. Петербургской Духовной Академии. Второе, исправленное издание. С. Петербург, 1852 // Отечественные записки, учено-литературный журнал. СПб.: Тип. Штаба военно-учебных заведений, 1853. Т. 89. Кн. 8. С. 47–70.

Барсуков, 1896 – *Барсуков Н.П.* Жизнь и труды М.П. Погодина: в 22 т. Т. 10. СПб.: Погодин и Стасюлевич, 1896. 583 с.

Булгаков, 1913 – *Макарий (Булгаков), митр.* Введение в православное богословие. СПб., 1913. 486 с.

Венгеров, 1917 – *Венгеров С.А.* Источники словаря русских писателей. Т. IV. Петроград, 1917. 542 с.

Вольф, 2001 – *Христиан Вольф и философия в России* / Ред. В.А. Жучков. СПб.: РХГИ, 2001. 398 с.

Глубоковский, 2002 – *Глубоковский Н.Н.* Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. М., 2002. 189 с.

Голубинский, 1868 – *Голубинский Ф.А., прот.* Лекции по умозрительному богословию, со слов профессора философии в МДА прот. Ф.А. Голубинского, записанные в 1841/2 учебном году студентом Академии XIV курса В. Назаревским. М., 1868. 223 с.

Голубинский, 1884 – *Голубинский Ф.А., прот.* Лекции по философии. М.: Типография Л.Ф. Снегирева, 1884. 81 с.

Декарт, 1994 – *Декарт Р.* Сочинения: в 2 т. Т. 2 / Пер. с лат. и фр. М.: Мысль, 1994. 633 с.

Дэвис, 2016 – *Дэвис С.Т.* Бог, разум и теистические доказательства / Пер. с англ. К.В. Карпова; науч. ред. В.К. Шохин. М.: Наука – Восточная литература, 2016. 277 с.

Кант, 2020 – *Кант И.* Критика чистого разума. Критика практического разума. Критика способности суждения: сборник. М.: Эксмо, 2020. 464 с.

Карпук, 2016 – *Карпук Д.А.* Макарий (Булгаков Михаил Петрович) // Православная энциклопедия. Т. XLII. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2016. С. 487–500.

Киреевский, 2006а – *Киреевский И.В.* О необходимости и возможности новых начал для философии // *Киреевский И.В., Киреевский П.В.* Полн. собр. соч.: в 4 т. Т. 1: Философские и историко-публицистические работы. Калуга: Гриф, 2006. С. 200–248.

Киреевский, 2006б – *Киреевский И.В.* Письмо Кошелеву А.И. от 10 июля 1851 г. // *Киреевский И.В., Киреевский П.В.* Полн. собр. соч.: в 4 т. Т. 3: Письма и дневники. Калуга: Гриф, 2006. С. 155–159.

Красносельцев, 1893 – *Красносельцев Н.Ф.* Никанор архиепископ Херсонский и Одесский и его учено-литературная деятельность. Одесса, 1893. 27 с.

Кхаймань, 2014 – *Кхаймань К.* Аргумент от религиозного опыта // Новое естественное богословие. М., 2014. С. 594–656.

Лебедев, 1882 – *Лебедев Н.А.* Макарий, бывший митрополит Московский. Биографический очерк. СПб.: Типография П.Е. Лобакова, 1882. 41 с.

Лейбниц, 1982 – *Лейбниц Г.В.* Сочинения: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1982. 636 с.

Лушников, 2017а – *Лушников Д., свящ.* Отношение к критике Кантом доказательств бытия Божия в духовно-академической традиции конца XIX – начала XX вв. Онтологический аргумент // Христианское чтение. 2017. № 4. С. 238–252.

Лушников, 2017б – *Лушников Д., свящ.* Отношение к критике Кантом доказательств бытия Божия в духовно-академической традиции конца XIX – начала XX вв. Космологический аргумент // Христианское чтение. 2017. № 5. С. 44–50.

Оренбургский, 1909 – *Оренбургский И.* Судьба Кантовой критики доказательств бытия Божия в русской богословско-философской литературе // Вера и разум. 1909. № 4. С. 495–509; № 5. С. 604–624; № 6. С. 745–768.

Петров, 1848 – *Петров А.И.* Духовная литература: Введение в православное Богословие Арх. Макария. – Жизнеописание Святителей Гурия, Германа и Варсонофия Казанских и Свяяжских чудотворцев, Бакк. Елисеева. – Чтения о Церковной Словесности или Гомилетика, проф. Амфитеатрова. – Творения Св. Отцев в Русском переводе. – Христианское чтение 1847 года. – Беседы об отношении Церкви к Христианам, проф. Амфитеатрова // Москвитянин. 1848. Ч. 1. № 2. С. 143–164.

Рождественский, 1884 – *Рождественский Н.П.* Христианская апологетика. Курс основного богословия, читанный студентам в 1881/2 учебном году / Под ред. проф. А.И. Предтеченского: в 2 т. Т. 1. СПб.: Типография Дома Призрения Малолетних Бедняков, Лиговка, д. № 16, 1884. 444 с.

Судаков, 2018 – *Судаков А.К.* Л.Н. Толстой и старшие славянофилы о богословии митр. Макария (Булгакова) // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л.Н. Толстого. 2018. Т. 1. № 3 (27). С. 41–58.

Суинберн, 2014 – *Суинберн Р.* Существование Бога / Пер с англ. М.О. Кедровой; науч. ред. Р. Суинберн. М.: Языки славянской культуры, 2014. 464 с.

Титов, 1895 – *Титов Ф.* Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. Историко-биографический очерк. Т. I. Киев, 1895. 479 с.

Флоровский, 1991 – *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Вильнюс: Вильнюское православное епархиальное управление, 1991. 599 с.

Фокин, 2017 – *Фокин А.Р.* От разумного творения к разумному Творцу: античные и патристические аналоги аргумента от «тонкой настройки» // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. Вып. 73. С. 30–40.

Фокин, 2019 – *Фокин А.Р.* Аргумент от *sensus divinitatis* и исторический аргумент в пользу существования Бога в истории патристической мысли // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии. 2019. № 1 (3). С. 17–32.

Фома Аквинский, 2002 – *Фома Аквинский.* Сумма теологии. Ч. I. Вопросы 1–43. К.: Ника-Центр, 2002. 559 с.

Хомяков, 1900 – *Хомяков А.С.* Письмо А.Н. Попову от 22 октября 1848 // Полн. собр. соч. Т. 8: Письма. М.: Университет. тип., 1900. С. 188–190.

Шохин, 2018 – *Шохин В.К.* Основные категории межрелигиозного диалога: от мнимой самоочевидности к проблематизации // Христианское чтение 2018. № 3. С. 183–191.

Handbuch der Fundamentaltheologie, 2000 – Handbuch der Fundamentaltheologie / Hrsg. von W. Kern, H.J. Pottmeyer und M. Seckler. Tübingen und Basel: Francke Verlag, 2000. Bd. 1: Traktat Religion. xvii, 177 p.; Bd. 2: Traktat Offenbarung. 248 p.; Bd. 3: Traktat Kirche. xiv, 226 p.; Bd. 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre, mit Schlußteil Reflexion auf Fundamentaltheologie. xx, 434 p.

Neuhaus, 2017 – *Neuhaus G.* Fundamentel-theologie. Zwischen Rationalitäts- und Offenbarungsanspruch. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2017. 320 S.

References

Archiepiskop Nikanor. *Biograficheskie materialy* [Biographical materials] T. 1, ed. by S. Petrowsky. Odessa, 1900. 409 p. (In Russian)

“Vvedenie v pravoslavnoe bogoslovie. D.B. Makariya, episkopa vinnickogo, rektora S. Peterburgskoj Duhovnoj Akademii. St. Peterburg, 1852” [Introduction to Orthodox Theology. D.B. Macarius, bishop of Vinnitsia, rector of the St. Petersburg Theological Academy. Second revised edition. St. Petersburg, 1852], *Otechestvennye zapiski, ucheno-literaturnyj zhurnal* [Otechestvennye zapiski, ucheno-literary journal] St. Petersburg: Tip. SHTaba voenno-uchebnyh zavedenij Publ., 1853, Vol. 89, No. 8, pp. 47–70. (In Russian)

Barsukov, N. *Zhizn' i trudy M.P. Pogodina* [Life and works of M. Pogodin], 22 vols. Vol. 10. St. Petersburg: Pogodin i Stasyulevich Publ., 1896. 583 p. (In Russian)

Davies, S. *Bog, razum i teisticheskie dokazatel'stva* [God, Reason and Theistic Evidence], trans. by K. Karpova; ed. by V. Shohin. Moscow: Nauka Publ. – Vostochnaya literatura Publ., 2016. 277 p. (In Russian)

Descartes, R. *Sochineniya* [Works], 2 Vols., trans. from Latin and French. Moscow: Mysl' Publ., 1994. 633 p. (In Russian)

Florovskij G., Archpriest. *Puti russkogo bogosloviya* [The paths of Russian theology]. Vil'nyus: Vil'nyusskoe pravoslavnoe eparhial'noe upravlenie Publ., 1991. 599 p. (In Russian)

Fokin, A. “Argument ot sensus divinitatis i istoricheskij argument v pol'zu sushchestvovaniya Boga v istorii patristicheskoy mysli” [Argument from sensus divinitatis and a historical argument in favor of the existence of God in the history of patristic thought], *Trudy kafedry bogosloviya Sankt-Peterburgskoj duhovnoj akademii*, 2019, No. 1 (3), pp. 17–32. (In Russian)

Fokin, A. “Ot razumnogo tvoreniya k razumnomu Tvorcu: antichnye i patristicheskie analogi argumenta ot “tonkoj nastrojki”” [From intelligent creation to an intelligent Creator: antique and patristic analogs of the argument from “fine tuning”], *Vestnik PSTGU. Seriya I: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie*, 2017, No. 73, pp. 30–40. (In Russian)

Glubokovskij, N. *Russkaya bogoslovskaya nauka v ee istoricheskom razvitii i novejschem sostoyanii* [Russian theological science in its historical development and modern state]. Moscow, 2002. 189 p. (In Russian)

Golubinskij F., Archpriest. *Lekcii po filosofii* [Lectures on philosophy]. Moscow, 1884. 81 p. (In Russian)

Golubinskij, F., Archpriest. *Lekcii po umozritel'nomu bogosloviyu, so slov professora filosofii v MDA prot. F.A. Golubinskogo, zapisannyye v 1841/2 uchebnom godu studentom Akademii XIV kursa V. Nazarevskim* [Lectures on speculative theology, according to the professor of philosophy at the Moscow Academy of Sciences Archpriest. F.A. Golubinsky recorded in the 1841/2 academic year by a student of the Academy of the XIV course V. Nazarevsky]. Moscow, 1868. 223 p. (In Russian)

Homyakov, A. “Pis'mo A.N. Popovu ot 22 oktyabrya 1848” [Letter to A.N. Popov of October 22, 1848], in: *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], Vol. 8: Pis'ma. Moscow: Universitet. Publ., 1900. pp. 188–190. (In Russian)

Hristian Vol'f i filosofiya v Rossii [Christian Wolf and Philosophy in Russia], ed. by V. Zhuchkov. St. Petersburg, 2001. 398 p. (In Russian)

Kant, I. *Kritika chistogo razuma. Kritika prakticheskogo razuma. Kritika sposobnosti suzhdeniya* [Critique of Pure Reason. Critique of Practical Reason. Critique of Judgment]. Moscow: Eksmo Publ., 2020. 464 p. (In Russian)

Karpuk, D. "Makarij (Bulgakov Mihail Petrovich)" [Makarij (Bulgakov Mikhail Petrovich)], *Pravoslavnaya enciklopediya* [Orthodox Encyclopedia], Vol. XLII. Moscow: Cerkovno-nauchnyj centr "Pravoslavnaya enciklopediya" Publ., 2016, pp. 487–500. (In Russian)

Kern, W., Pottmeyer, H. J. und Seckler, M. (Hrsg.) *Handbuch der Fundamentaltheologie*, 4 Bde. Bd. 1: Traktat Religion. xvii, 177 S.; Bd. 2: Traktat Offenbarung. 248 S.; Bd. 3: Traktat Kirche. xiv, 226 S.; Bd. 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre, mit Schlußteil Reflexion auf Fundamentaltheologie. xx, Tübingen und Basel: Francke Verlag, 2000. 434 S.

Kireevskij, I. "O neobhodimosti i vozmozhnosti novyh nachal dlya filosofii" [About the necessity and possibility of new beginnings for philosophy], in: I. Kireevskij, P. Kireevskij, *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], 4 Vols, Vol. 1. Kaluga: Grif Publ., 2006, pp. 200–248. (In Russian)

Kireevskij, I. "Pis'mo Koshelevu A.I. ot 10 iyulya 1851 g." [Letter to A.I. Koshelev dated July 10, 1851], in: I. Kireevskij, P. Kireevskij, *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], 4 Vols, Vol. 3. Kaluga: Grif Publ., 2006, pp. 155–159. (In Russian)

Kkhajman', K. "Argument ot religioznogo opyta" [Argument from religious experience], *Novoe estestvennoe bogoslovie* [New natural theology]. Moscow, 2014, pp. 594–656. (In Russian)

Krasnosel'cev, N. *Nikanor arhiepiskop Hersonskij i Odesskij i ego ucheno-literaturnaya deyatel'nost'* [Nikanor Archbishop of Kherson and Odessa and his scientific and literary activity]. Odessa, 1893. 27 p. (In Russian)

Lebedev, N. *Makarij, byvshij mitropolit Moskovskij. Biograficheskij ocherk* [Macarius, former Metropolitan of Moscow. Biographical sketch]. St. Petersburg: Tipografiya P.E. Lobakova Publ., 1882. 41 p. (In Russian)

Leibniz, G.W. *Sochineniya* [Works], 4 Vols., Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1982. p. 636. (In Russian)

Lushnikov D., Priest. "Otnoshenie k kritike Kantom dokazatel'stv bytiya Bozhiya v duhovno-akademicheskoy tradicii konca XIX – nachala XX vv. Ontologicheskij argument" [Attitude to Kant's criticism of the evidence of the existence of God in the spiritual and academic tradition of the late 19th – early 20th centuries. Ontological argument], *Christianskoe chtenie*, 2017, No. 4, pp. 238–252. (In Russian)

Lushnikov D., Priest. Otnoshenie k kritike Kantom dokazatel'stv bytiya Bozhiya v duhovno-akademicheskoy tradicii konca XIX – nachala XX vv. Kosmologicheskij argument [Attitude to Kant's criticism of the evidence of the existence of God in the spiritual and academic tradition of the late 19th – early 20th centuries. Cosmological argument], *Christianskoe chtenie*, 2017, No. 5, pp. 44–50. (In Russian)

Makarij (Bulgakov), Metropolitan. *Vvedenie v pravoslavnoe bogoslovie* [Introduction to Orthodox Theology]. St. Petersburg, 1913. p. 486. (In Russian)

Neuhaus G. *Fundamental-theologie. Zwischen Rationalitäts- und Offenbarungsanspruch*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2017. S. 320

Orenburgskij, I. "Sud'ba Kantovoj kritiki dokazatel'stv bytiya Bozhiya v russkoj bogoslovsko-filosofskoj literature" [The fate of Kant's criticism of the evidence of the existence of God in Russian theological and philosophical literature], *Vera i razum*, 1909, No. 4, pp. 495–509; No. 5, pp. 604–624; No. 6, pp. 745–768. (In Russian)

Petrov, A. *Duhovnaya literatura: Vvedenie v pravoslavnoe Bogoslovie Arh. Makariya. – ZHizneopisanie Svyatitelej Guriya, Germana i Varsonofiya Kazanskih i Sviyazhskih chudotvorcev, Bakk. Eliseeva. – CHteniya o Cerkovnoj Slovesnosti ili Gomiletika, prof. Amfiteatrova. – Tvoreniya*

Sv. Otcev v Russkom perevode. – Hristianskoe chtenie 1847 goda. – Besedy ob otnoshenii Cerkvi k Hristianam, prof. Amfiteatrova [Spiritual Literature: An Introduction to Orthodox Theology Arch. Macarius. – Biography of Saints Guria, Herman and Barsanuphius of Kazan and Sviyazhsk miracle workers, Bakk. Eliseeva. – Readings on Church Literature or Homiletics, prof. Amphitheatrova. – Creations of the Holy Fathers in Russian translation. – Christian Reading 1847. – Conversations on the attitude of the Church towards Christians, prof. Amphitheatrova], *Moskvityanin*, 1848, Part 1, No. 2, pp. 143–164. (In Russian)

Rozhdestvenskij, N. *Hristianskaya apologetika. Kurs osnovnogo bogosloviya, chitamnyj studentam v 1881/2 uchebnom godu* [Christian apologetics. The course of basic theology taught to students in the 1881/2 academic year], 2 Vols, Vol. 1, ed. by A.I. Predtechensky. St. Petersburg: Tipografiya Doma Prizreniya Maloletnih Bednyakov Publ., 1884. 444 p. (In Russian)

Shohin, V. “Osnovnye kategorii mezhreligioznogo dialoga: ot mnimoi samoochevidnosti k problematizacii” [The main categories of interreligious dialogue: from imaginary self-evidence to problematization], *Christianskoe chtenie*, 2018, No. 3, pp. 183–191. (In Russian)

Sudakov, A. L.N. “Tolstoj i starshie slavyanofily o bogoslovii mitr. Makariya (Bulgakova)” [L.N. Tolstoy and senior Slavophiles on the theology of Met. Makariya (Bulgakova)], *Gumantarnye vedomosti TGPU im. L.N. Tolstogo*, 2018, Vol. 1, No. 3 (27), pp. 41–58. (In Russian)

Swinburne R. *Sushchestvovanie Boga* [The Existence of God], trans. by M. Kedrovoj, ed. by R. Swinburne. Moscow: Yazyki slavyanskoj kultury Publ., 2014. 464 p. (In Russian)

Thomas Aquinas. *Summa teologii, Ch. 1. Voprosy 1–43* [Summa Theologica. Part 1, Questions 1–43]. Kiev: Nika-Centr Publ., 2002. (In Russian)

Titov, F. *Makarij (Bulgakov), mitropolit Moskovskij i Kolomenskij. Istoriko-biograficheskij ocherk* [Macarius (Bulgakov), Metropolitan of Moscow and Kolomna. Historical and biographical sketch], Vol. 1. Kiev, 1895. 479 p. (In Russian)

Vengerov, S. *Istochniki slovyara russkikh pisatelej* [Sources of the dictionary of Russian writers], Vol. 4. Petrograd, 1917. 542 p. (In Russian)

В.С. Раздьяконов

**Божественные законы и чудеса природы:
естественная теология русского спиритуализма
конца XIX – начала XX в.**

Владислав Станиславович Раздьяконов – кандидат исторических наук, доцент. Кафедра истории религий Учебно-научного Центра изучения религий Российского государственного гуманитарного университета. Российская Федерация, 125993, г. Москва, Миусская пл., д. 6; e-mail: razdyakonov.vladislav@gmail.com

Цель статьи – раскрыть представления русских спиритуалистов об отношении Бога и природы, рассмотрев их понимание природы «чуда» и «закона»; интерпретацию эволюции как телеологического процесса; оценку разных божественных атрибутов и их значения как основания для критики теологии, а также решение проблемы зла и страдания. Естественная теология спиритуализма рассматривается как часть общего интеллектуального движения второй половины XIX столетия, нацеленного на гармонизацию научной и религиозной картин мира. При помощи примеров из сочинений зарубежных и отечественных спиритуалистов продемонстрировано, что сакрализация законов и «натурализация» чудесного служили спиритуалистам средствами сохранения религиозного взгляда на устройство и происхождения природы в эпоху утверждения монизма как центральной онтологической и эволюционизма как главной исторической программ в естествознании.

Ключевые слова: спиритуализм, естественная теология, эволюция, телеология, натурализм, монизм, интервенционизм, чудо

Ссылка для цитирования: *Раздьяконов В.С.* Божественные законы и чудеса природы: естественная теология русского спиритуализма конца XIX – начала XX в. // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2021. Т. 5. № 2. С. 65–84.

**Divine Laws and Miracles of Nature:
Natural Theology of the Russian modern spiritualist Movement
in the late XIXth – early XXth century**

Vladislav S. Razdyakonov

Russian State University for the Humanities. 6 Miusskaya Sq., Moscow, 125993, Russian Federation;
e-mail: razdyakonov.vladislav@gmail.com

Russian spiritualism movement of the 19th – early 20th century remains an understudied area of current scientific research. Its philosophical and theological aspects deserve more attention due to its marginal role on the epistemological borders between science and religion. The article aims to reveal the Russian spiritualists' vision of the relationship between God and nature and for the first time overviews and analyses debates in Russian spiritualism about the problems of the philosophy of religion. The article considers spiritualists' insight in the essence of "miracle" and "law", interpretation of evolution as a teleological process; evaluation of different Divine Attributes and their role in theological criticism, and also spiritualists' solution to the Problem of Evil and Suffering. The natural theology of modern spiritualism constitutes part of the general intellectual movement aimed to bring into harmony both scientific and religious worldviews in the second half of the 19th century. Works of both foreign and Russian spiritualists demonstrate that the sacralization of laws and "naturalization" of miracles were used by spiritualists to preserve the religious worldview at the time when monism and evolutionism established itself as the central ontological and main historical programmes in natural science. Still, the detailed analysis of philosophical aspects of Russian spiritualism challenges its widely-known characteristic as "synthesis" of science and religion and its simplistic characterization as being pantheistic in its nature. The article for the first time puts emphasis on the theistic current in Russian spiritualism and also highlights the key theme of its interaction with Russian philosophical thought – the survival of human personality. It encourages discussions on the role of engagement between spiritualistic movement and Russian religious philosophy at the turn of the 19th century.

Keywords: evolution, interventionism, miracle, monism, naturalism, natural theology, spiritualism, teleology

Citation: Razdyakonov V.S. "Divine Laws and Miracles of Nature: Natural Theology of the Russian modern spiritualist Movement in the late XIXth – early XXth century", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2021, Vol. 5, No. 2, pp. 65–84.

Спиритуализм ("modern spiritualism") – это религиозное движение, возникшее во второй половине XIX столетия¹, основным предметом веры представителей которого была вера в возможность общения с человеком после разрушения его

¹ Датой рождения нового религиозного движения общепризнанно считается 31 марта 1848 г. – начало т.н. «Рочестерских стуков» в Соединенных Штатах Америки. Понятие «modern spiritualism», использованное спиритуалистами в качестве самоназвания, противопоставлялось ими «ancient spiritualism», с которым соотносились ими более ранние примеры общения с духовным миром. Такое противопоставление было призвано, во-первых, подчеркнуть преемственность религиозной практики, во-вторых, отметить новый этап ее развития, в ходе которого она обретала статус социально одобряемой и поощряемой нормы, согласной с ключевым авторитетом «современности» – наукой.

тела и прекращения его наблюдаемых функций². Вследствие значительного влияния немецкой и французской историографических традиций в русской историографии для обозначения этого движения часто используется слово «спиритизм»³. Обращение в настоящем исследовании к англо-американской историографической традиции продиктовано интересами истории религии, для которой принципиально различать «спиритизм» как видовое понятие и «спиритуализм» как понятие родовое, включающее в себя «спиритизм» как специфическое течение внутри спиритуалистического движения. Следует указать, что распространенное представление о двух течениях спиритуализма – англо-американском и французском – упрощает его типологию, прежде всего, в свете внутрифранцузской полемики между спиритуалистами и спиритами – последователями Аллана Кардека – в 1860-е гг.

Спиритуалистическое движение имело массовый характер и получило значительное распространение в странах Европы, России и, в наибольшей степени, в США. Динамика развития движения находилась в зависимости от региональных факторов. Можно согласиться с мнением русских спиритуалистов, что в России его развитие происходило с запаздыванием по отношению к странам Запада, в том числе из-за влияния духовной и светской цензуры⁴. Ключевым фактором развития движения следует признать высокую смертность, в том числе детскую, благодаря которой сохранялся широкий общественный интерес к коммуникации с потусторонним миром. Спиритуализм, обещавший восстановление социальной и эмоциональной связи с умершим, оказывался в наибольшей степени востребованным во времена войн, эпидемий и, в целом, в ситуациях общественной моральной паники. Другим важным фактором следует признать развитие коммуникационных технологий, обеспечивших общение

² В середине 1870-х гг. Елена Петровна Блаватская на страницах влиятельного американского спиритуалистического журнала «Знамя света» призвала, вслед за анонимным автором из ключевого английского спиритуалистического журнала «Свет», переосмыслить понятие «спиритуализм». Для Е.П. Блаватской слово «спиритуализм» переставало служить обозначению практики общения с умершими и было призвано указывать на веру в существование невидимого духовного мира, безотносительно веры в сохранение индивидуальности после смерти физического тела. Апроприация «спиритуализма», помимо открытой полемики Блаватской против спиритуалистов, обусловила известный антагонизм между спиритуализмом и теософией.

³ Слово «спиритизм» было предложено для обозначения движения французским спиритуалистом Ипполитом Денизаром Ривайлем в сочинении «Книга духов» (1857). И.Д. Ривайль мотивировал создание нового слова потребностью различения нового движения и философского спиритуализма. С точки зрения современных историков французского спиритизма новое обозначение служило средством консолидации французского течения вокруг фигуры И.Д. Ривайля. Несмотря на желание И.Д. Ривайля ввести «спиритизм» как родовое понятие, в англо-американской историографии, вследствие космологических и антропологических разногласий между учением И.Д. Ривайля и учениями влиятельных англо-американских спиритуалистов, оно закрепилось как понятие видовое.

⁴ Согласно современному академическому консенсусу спиритуализм появился в Российской империи в 1853 г. в непосредственной связи с популярной практикой столоверчения. Используя для оценки критерий публичной активности спиритуалистов, можно утверждать, что расцвет движения в России пришелся на 1880–1910 гг. Развитие спиритуализма как религиозного движения было остановлено событиями Первой мировой войны и Октябрьской революции 1917 г.

на расстоянии и делавших потенциально вероятным общение с умершими⁵. Немаловажное влияние на развитие спиритуализма оказала шоу-культура, прежде всего движения ментализма, иллюзионизма и фокусничества. Спиритуалисты, особенно в 1870-е гг., – эпоху наиболее известных спиритуалистических опытов и материализаций (прежде всего, можно указать на опыты физика Уильяма Крукса и астронома Иоганна Целльнера) – регулярно полемизировали с представителями этих движений.

Наконец, значимым фактором стало развитие науки, открытия которой использовались спиритуалистами для обоснования тезиса о бессмертии человеческой личности. Наиболее важными для спиритуалистов второй половины XIX в. научными событиями стали, во-первых, признание академическим обществом в 1880-е гг. факта гипнотического внушения, повлиявшего на концепцию телепатии, которая служила спиритуалистам средством обоснования возможности действия сознания на тело и стимулировала поиск физического средства такого воздействия (концепции «жизненной силы» в биологии и «эфирного тела» в физике). Во-вторых, серьезную роль в 1890-е гг. сыграла теория радиоактивного распада и связанные с ней опыты и эксперименты, продемонстрировавшие, с точки зрения спиритуалистов, фиктивный характер «материи» и наличие широкого спектра невидимых человеческому глазу волн и их наблюдаемых эффектов. Различные научные открытия, демонстрировавшие сложность устройства человека и космоса, становились предпосылкой развития новых оккультных учений. К примеру, для нобелевского лауреата Фредерика Содди (1877–1956) радий, как источник казавшейся бесконечной энергии (спиритуалисты задавали вопрос, из какого именно «пространства» она исходит), служил воплощением мечты средневековых алхимиков о философском камне [Содди, 1915, с. 178–179].

Спиритуалистическое движение, поставившее в фокус внимания бессмертие человека, можно рассматривать в контексте истории науки как ответ религии на метафизические вызовы науки середины XIX столетия. Во-первых, теории космологии и биологии, истории и филологии определяли природу и культуру как относительные явления, демонстрируя закономерный характер их развития в процессе единой глобальной эволюции Вселенной. Во-вторых, предметом пристальной рефлексии ученых – в контексте институционализации науки того времени – стало учение о познании, прежде всего, учение о научном методе, внутринаучная дискуссия о котором положила начало широкой общественной полемике о пользе, значении и отношении науки к философии и религии. Адаптируя под свои нужды научные, паранаучные и оккультные концепции, спиритуалисты стремились с их помощью обосновать бессмертие человеческой личности, утверждая, что ее существование

⁵ Следует отметить, что техники-изобретатели, например, Томас Алва Эдисон (1847–1931), интересовались спиритуализмом и думали над техническим решением установления связи с «тем берегом». Характерно, что многие из русских спиритуалистов имели профессиональное техническое образование (к примеру, В.П. Быков занимался железнодорожным делом, П.А. Чистяков закончил Комиссаровское техническое училище, И.А. Карышев известен как один из изобретателей подводной лодки).

в духовном мире является следующим этапом ее духовной эволюции. Онтология спиритуалистов, которую можно охарактеризовать как «религиозный натурализм», противостояла в середине XIX столетия онтологии материализма, утверждавшего функциональную природу человеческого сознания и, соответственно, отрицавшего его субстанциональный характер. Ключевая космологическая концепция спиритуалистов «духовного мира» была для них обязательным условием эволюции человеческой личности после уничтожения ее физического тела.

Спиритуалисты, утверждая веру в бессмертие человека и его загробное совершенствование, отличались широким многообразием религиозных взглядов по иным вопросам. С точки зрения истории религии, осмысляющей отношение последователей религиозного учения к предметам веры и практикам, спиритуалистов можно разделить на два больших течения – «универсалистское» и «традиционалистское». Ключевой критерий их различия – отношение к проблеме религиозного многообразия, которую они разрешали, в первом случае, занимая позицию религиозного универсализма, во втором – позицию религиозного эксклюзивизма. Религиозные универсалисты утверждали существование универсальной религии, по отношению к которой ее исторические формы считались несовершенными проявлениями. Некоторые из них сохраняли свою связь с конфессией, в которой они были воспитаны, считая ее одним из многих «путей к истине», другие – порывали с ней. Сторонники религиозного эксклюзивизма – «традиционалисты» – обычно рассматривали конфессию, в которой были воспитаны, по меньшей мере для самих себя, как единственный путь к спасению. В то время как спиритуалисты первого типа обычно отрицали сотериологическое значение таких христианских предметов веры как учение о Боге как Творце, учение о святой Троице и учение о двух природах Христа, для спиритуалистов-традиционалистов они оставались значимыми.

Спиритуалисты придерживались различных взглядов на природу Бога. Одни стояли на позиции классического теизма, подчеркивая зависимость творения от его Творца, другие тяготели к позиции деизма, сводя религию к морали и/или влиянию «духовного мира», третьи предпочитали пантеизм, апеллируя к реальному характеру мистического опыта. Представители всех трех позиций ставили перед собой целью «перекинуть мост» от физического мира к духовному миру, в конечном счете, продемонстрировав их единство. Одним из ключевых вопросов полемики между спиритуалистами был вопрос о вмешательстве Бога в созданную им природу.

Божественное вмешательство

28 апреля 1886 года состоялась беседа на религиозную тему русских спиритуалисток Марии Петровны Сабуровой (–1902) и Варвары Ивановны Прибытковой (–1899) с известным английским медиумом Уильямом Эглинтоном. М.П. Сабурова и У. Эглинтон сошлись во взглядах на будущее религии – они верили, что проблема религиозного многообразия будет решена посредством объединения разных религий на рациональных началах и критиковали

религиозный догматизм как главное препятствие на пути к такому единству. В.И. Прибыткова, как и другие спиритуалисты-традиционалисты, например, Евгения Федоровна Тыминская (1815–) и Елена Ивановна Молоховец (1831–1918), напротив, считала необходимым сохранение традиционных форм поклонения Богу не только как временного средства удовлетворения религиозной потребности необразованных людей, но и как средства обретения божественной благодати. Особое место в этой дискуссии занял вопрос о вмешательстве Бога в созданную им природу: «Варвара Ивановна, проводившая тоже у нас вечер, спорила с нами. Она отстаивала догмат о Троице, утверждая, что Бог всегда волен изменить свои законы и произвести чудо, каким признано считать появление особым порядком Христа на землю, воплотив Самого Себя. А мы настаивали на неизменности законов, т.к. Творец не был бы совершенен, если бы изменял самому себе» [ИРЛИ, с. 63].

Теологические вопросы о природе Бога во второй половине XIX в. часто обсуждались спиритуалистами в контексте философской дискуссии об интервенционизме. Анти-интервенционизм был трендом в спиритуалистической философии религии того времени – онтологический статус «чуда» как события понижался – из прямого вмешательства Бога оно переводилось в категорию непознанных явлений созданной Богом природы. Так понятие «чудо» оказывалось всего лишь метафорой и субъективной оценкой, вызванной непониманием действия объективного естественного закона. Вследствие такого отношения к «чудесам» они становились вполне легитимными объектами для исследования сообществом ученых, которые были призваны их «расколдовывать», борясь, таким образом, с главным врагом науки в XIX столетии – «суеверием».

Последовательная «рационализация чудес» не приводила спиритуалистов к их отрицанию, более того, такое отрицание считалось, к примеру, английским физиком Оливером Джозефом Лоджем (1851–1940) вредным для научного познания: «Можно сказать, что отрицание чуда... есть тормоз для мысли. Допустить хоть на мгновение, что тайна вселенной открыта и ее загадка разгадана, значит остановить мысль и положить конец ее стремлениям» [Лодж, 1908, с. 5]. Поскольку подавляющее большинство спиритуалистов отстаивало идеал бесконечности познания, с их стороны раздавалась критика популярного эпистемологического тезиса «Ignoramus et Ignorabimus» немецкого физиолога Эмиля Дюбуа-Реймона (1818–1896), утверждавшего, что ограниченность человеческого сознания ставит перед ним познавательный предел. Именно представление о бесконечности познания оставляло место для «чуда» во Вселенной, которая, с точки зрения спиритуалистов, не могла быть «расколдована» до конца.

Среди спиритуалистов, объяснявших чудеса действием еще неизвестных «духовных законов», были распространены и пессимистичные взгляды на возможность познания их природы – духовные законы объявлялись в принципе непознаваемыми для жителей физического мира и о них надеялись узнать лишь в мире грядущем. Такой эпистемологический пессимизм был обусловлен трудностью установления совместимости или хотя бы соотносимости законов земного и духовного мира, которого требовала монистическая интерпретация природы. Хотя представители «экспериментального

спиритуализма» стремились в той или иной степени «расколдовать» чудесное, установив хотя бы факты существования связи «между двумя мирами», некоторые спиритуалисты, как например, Мария Владимировна Киселева, считали чудо исключительным средством постижения духовного мира: «как ясно сознаю теперь всю нелепость достигнуть веры эмпирическим путем... воскресни, предо мною мертвые и, сначала, я была бы поражена, а потом? N-лучи, X-лучи, химия, галлюцинации, гипноз – все выступило бы на сцену в объяснение видимаго. Только земное горе и скорбь смогли меня приблизить к Богу, а приблизившись – в ходе событий, во всем переживаемом, в вещих снах я увидела чудо и теперь не прошу более знамений» [Киселева, 1907, с. 4].

Кроме того, спиритуалисты критиковали любого рода догматику и, прежде всего, представление о том, что ученые могут познать истинное устройство Вселенной. К примеру, Аксаков придерживался взгляда, сходного со взглядами Давида Юма: «понимание явлений природы не столько дело разума, сколько дело привычки. К чему мы привыкли, то и кажется нам понятным – хотя в сущности все та же тайна» [Аксаков, 1886, с. 314]. Спиритуалисты указывали на субъективное происхождение «законов природы», и, как следствие, «явления», будучи объясненными, оставались по сути “terra incognita”. Следствием такой эпистемологической установки стала «одержимость» спиритуалистов, вдохновленных научным и технологическим прогрессом эпохи, поиском исключительных «фактов», принадлежащих области разных маргинальных, паранаучных и оккультных традиций, начиная от гомеопатии и френологии и заканчивая графологией и астрологией.

В отличие от сторонников позиции «чистого деизма» [Аксаков, 1876, с. 450], порывавших с классическим теизмом, некоторые русские спиритуалисты не отрицали возможность божественного вмешательства. Николай Петрович Вагнер (1829–1907) проводил различие между необъяснимыми с точки зрения современной научной теории явлениями, которые с легкой руки Александра Николаевича Аксакова (1832–1903) было принято в русской историографии называть «медиумическими», и чудесами: «Сила молитвы – производит чудо. Сила медиумизма – производит только медиумические явления. Эти явления могут быть усилены молитвой или гармонией кружка, но никогда чудо не будет принадлежать к числу медиумических явлений, хотя некоторые из них и несут характер чуда» [PNP, без даты, 4л. об. – 5]. Обратившись к интерпретации молитвы спиритуалистами, можно видеть, что вера в возможность чуда как акта божественной воли основывалась на теистической интерпретации божественной природы.

В фокусе неослабевающего внимания спиритуалистов находилась проблема эффективности молитвы, в частности, они хотели получить ответ на вопрос о причине «чудесных» исцелений⁶. Пользуясь популярной в конце XIX столетия

⁶ Характерно, что на протяжении деятельности о. Иоанна Кронштадтского спиритуалисты следили за событиями, связанными с его фигурой, с вниманием, заслуживающим отдельного исследования: Отец Иоанн // Ребус. 1884. № 11. С. 103; Исцеление больной отцом Иоанном // Ребус. 1888. № 7. С. 70; Автобиография // Ребус. 1891. № 5. С. 47 и др.

концепцией телепатии, спиритуалисты утверждали диалогическую природу молитвы, не желая рассматривать Бога как механизм, подчиняющийся созданному им самим «ментальным» законам. Н.И. Шванвич, рассуждая об «этике» «психотелефонии», в одном из докладов на заседании Русского спиритуалистического общества несколько пространно говорил о «личностной» природе молитвы: «Становясь в коренное непосредственное соприкосновение центральной частью всего нашего существа с Самою Личностью Бога, мы должны, во что бы то ни стало, усилием воли вызвать в себе и не переставая поддерживать и с полной яркостью переживать в своей психике отчетливое искреннее чувство значительного уважения к Богу» [РГБ, 1910-е, л. 10]. Таким образом, для теистических спиритуалистов интервенционизм сохранял свое значение, прежде всего, из-за веры в Бога как личность – при этом некоторые из них надеялись выявить законы, при помощи которых он доносит свою волю до созданной им природы и человека.

Как показывает пример дискуссии между М.П. Сабуровой и В.И. Прибытковой, полемика между русскими спиритуалистами велась об отношении Бога к созданному им законам природы. М.П. Сабурова, так же как и А.Н. Аксаков, стоявшая на позиции «чистого деизма», считала, что допущение «чуда» как нарушения законов созданной Богом природы дискредитирует идею совершенства Творца. Божественное совершенство заключалось, с ее точки зрения, в «неизменности» действия созданных Богом законов. В.И. Прибыткова, напротив, утверждала идею всемогущества Бога, для которого сотворенная им природа не могла выступать в качестве ограничителя его воли. Похожая точка зрения была распространена среди спиритуалистов, сохранявших свою христианскую идентичность и стоявших на теистической позиции, к примеру, аргумент от божественного всемогущества использовал Н.П. Вагнер в полемике с известным русским философом Николаем Николаевичем Страховым (1828–1896), обвиняя того в подчинении Бога логическим законам и, шире, рациональности и, одновременно, защищая возможность реальности того, что кажется человеку иррациональным: «Вы даже для Бога ставите категорию, которую он перейти не может, т.е. вы допускаете возможность невозможного даже для Бога (с. 190). Но именно на этой неизмеримой высоте, мне кажется, все возможно. Там возможны бесконечные пространства, отсутствие формы...» [Вагнер, 1883, с. 378].

Среди русских спиритуалистов существовали разногласия не только между теистами и деистами, но также между деистами и пантеистами. К примеру, характерным представляется замечание М.П. Сабуровой, в котором она, хотя и высоко оценивает философию весьма ценимого русскими спиритуалистами немецкого спиритуалиста Карла Дю-Преля (1839–1899), однако, также критикует его: «он дошел до того, что отвергает Высшее Существо... Случайно найдя душу, он так влюбился в нее, что ей одной и приписывает все... Дюпрель ходит около центра. Он был материалистом и ему трудно признать Творца» [Киселева, 1907, с. 6]. Следует отметить в русском спиритуализме пантеистическую тенденцию, сближавшую Бога и природу, в рамках которой Бог рассматривался, прежде всего, как постоянно действующая причина развертывания природы во времени. С этой – исторической точки зрения – спиритуалисты

смотрели на многие события священной истории как на события закономерные, с сочувствием цитируя В.С. Соловьева, сравнивавшего воскресение «первенца из мертвых» с появлением первой клетки или первого человека: «если под чудом разуместь факт, противоречащий общему ходу вещей и потому невозможный, то воскресение есть прямая противоположенность чуду – это есть факт безусловно необходимый в общем ходе вещей» [Соловьев, 1906, с. 2]. Проблема соотношения «чуда» и «закона» имела для спиритуалистов не только логическую, но и историческую плоскость в свете магистральной для последней трети XIX в. теории эволюции.

Эволюция чудес

С точки зрения спиритуалистов, «законы» были не только относительным результатом познавательной деятельности человека, но и сами по себе отражали всего лишь определенное состояние явлений природы. К примеру, Фредерик Майерс (1843–1901), один из ключевых зарубежных авторитетов русских спиритуалистов, вводил для обозначения категории «чудесных» фактов понятие «сверхнормальное»: «под сверхнормальным явлением я имею в виду не явление, нарушающее естественные законы, поскольку я верю, что такого явления быть не может, но такое явление, которое демонстрирует действие более высоких законов, в психическом их аспекте, нежели те, чье действие мы обычно различаем. Под «высокими» законами (или в психическом, или в физиологическом смысле) я имею в виду законы, которые, по-видимому, принадлежат более продвинутой стадии эволюции» [Mayers, 1906, p. 6].

Историзация естествознания в XIX столетии, продемонстрировавшая «относительность законодательства» в космологии, геологии и биологии, существенным образом отразилась на понимании спиритуалистами созданной Богом природы. Природа рассматривалась спиритуалистами как сложно устроенная иерархия развивающихся явлений, в которой каждому из ее «уровней» или «сфер» соответствуют управляющие ими законы. Познание этих «сфер» зависело от степени эволюции самого субъекта познания – некоторые лица в спиритуализме объявлялись «медиумами» и «сенситивами», способными – по степени их «медиумического дара» – к тому, чтобы «увидеть», еще находясь в менее совершенном «материальном» мире, его подлинную «духовную» основу: «в основе нашего мира придется признать мир трансцендентальный или умопостигаемый, которого мир видимый, мир явлений есть только преходящее, но необходимое выражение» [Аксаков, 1887, с. 88]. Спиритуалисты объявляли данный в чувственном опыте мир вторичным по отношению к миру умопостигаемому, к примеру, К. Дю-Прель утверждал, ссылаясь на Лазаря фон Гелленбаха (1827–1887): «в основе каждого организма несомненно должен лежать метаорганизм, как в основе всякой физики – метафизика» [Дю-Прель, 1889, с. 39]. Более радикально на этот счет высказывался популярный среди русских спиритуалистов Аллан Кардек: «Вере нужно основание, а этим основанием служит понимание того, во что должно верить; для того, чтобы верить, недостаточно видеть, надо в особенности понимать» [Кардек,

1995]. В связи с этими высказываниями следует уточнить устоявшуюся трактовку всех исследователей-спиритуалистов как эмпириков и «позитивистов» – по меньшей мере с 1880-х гг., в связи с процессом институционализации психологии, по крайней мере некоторые медиумические явления рассматриваются спиритуалистами как объективные психические явления.

Используя те же принципы, что и классики теории эмерджентности конца XIX – начала XX в.⁷, спиритуалисты считали возможным говорить о существовании особого рода «жизненной силы», источник которой находился в еще неизученной наукой сфере бытия. Ее ближайшее действие они, сочувственно ссылаясь на “elan vital” Анри Бергсона, искали в биологической традиции витализма, соглашаясь, в этом отношении, с вердиктом Джона Милля о том, что «законы жизни никогда не будут выведены из простых законов ее составляющих» [Gregersen, 2008, с. 770]. Именно эта неизученная сфера бытия – «духовный мир» – объявлялась спиритуалистами причиной развития мира земного – «высшие духи» направляли людей на их пути к совершенству. Алфред Рассел Уоллес (1823–1913) говорил о «причинах высшего порядка», находящихся в «духовном мире», благодаря которым можно объяснить возникновение жизни, возникновение сознания и «появление у человека тех благородных способностей, которые обособляют его от животного и могут быть усовершенствованы до бесконечности» [Духовный дарвинизм, 1890, с. 301]. Так в спиритуализме была реализована идея о нисходящей причинности (“downward causation”), к которой спиритуалисты апеллировали в борьбе с различными видами редукционизма, утверждая сложный характер устройства Вселенной.

Законы, действующие во Вселенной, не считались установленными раз и навсегда, – спиритуалисты верили, что известный мир физических явлений в определенный момент времени должен полностью измениться подобно тому, как он неоднократно менялся в ходе космологического развития. С их точки зрения, возможность подобных изменений или «эволюционных скачков» подтверждалась не только историей геологии и космологии, но также и христианской историей религии, учившей, во-первых, о грехопадении как событии, изменившем не только человека, но и космос, и, во-вторых, об Апокалипсисе, призванном преобразить природу. Хотя ожидаемое изменение имело миллениаристский характер, – спиритуалисты надеялись на скорый переход физического мира в «царство духа», – большинство из них говорило о ближайшем «локальном» суде над известной частью космоса, избегая разговора о суде финальном и глобальном: «как в природе все совершенствуется, то и земля, подобно другим мирам... по прошествии известной эпохи, известной одному

⁷ Нильс Хенрик Грегерсен (1956–), профессор систематической теологии теологического факультета университета Копенгагена, предложил выделить три принципа теории эмерджентности: трактовка новых явлений в системе как качественных скачков; понимание природы как «вложенной иерархии онтологических уровней», наподобие русской матрешки; следование позиции объясняющего холизма, согласно которому знание высших уровней бытия нельзя вывести из знания его низших уровней [Gregersen, 2008, p. 767].

только Богу, должна поступить в разряд миров более совершенных» [Болтин, 1906, с. 1].

Одним из ключевых предметов апологии спиритуалистов второй половины XIX в. стала телеологичность и разумность исторического процесса. Согласно спиритуалистическому пониманию эволюции машина природы и каждое отдельное существо находились под руководством божественного Провидения, направляющего человечество к благу: «Но что такое Закон? Закон есть бытие, развертывающееся по божественной идее. Что такое история? Процесс этого развертывания» [Снятыя печати, 1905, с. 5]. Оливер Лодж, полемизируя с апологетом философии натуралистического монизма Эрнстом Генрихом Геккелем (1834–1919), настаивал на том, что от существования закона сохранения энергии нельзя умозаключать к отсутствию «руководства, контроля и направляющего действия» [Лодж, 1908, с. 28]. Придерживаясь концепции духовной эволюции, спиритуалисты опирались на сочинения представителей теистической физики, к примеру, конспектируя статью Николая Ивановича Шишкина (1840–1906), рассуждавшего о влиянии эфира на психику и цитировавшего известного французского физика Густава Адольфа Гирна (1815–1890): «субстанции, из которых сотворены миры, сотворены Всемогущим Существом, существовавшим раньше мира» [Медиумизм, 1890, с. 402]. Теистическая физика не только допускала, но и утверждала существование Творца, претендуя, по меньшей мере, на большую вероятность по сравнению с конкурировавшей с ней альтернативой вечного существования Вселенной: «Если позволительно здесь употребление математических терминов, я позволю себе вместе с Клаузиусом: «Энтропия вселенной стремится к максимуму». Одна эта фраза в своей строгой точности более убедительна в смысле доказательства бытия Высшего Существа, чем самые красноречивые речи Боссюета, Фенелона или Шатобриана» [Медиумизм, 1890, с. 410]. Неминуемое разрушение мира согласно второму закону термодинамики казалось многим спиритуалистам в свете теории эволюции невозможным, в связи с чем они указывали на то, что процесс творения миров продолжается до сих пор, а также апеллировали к концепции «духовного мира»: «Допуская развитие вселенной в сферах сверхчувственного вещества, мы тем самым отрешаем дальнейшие судьбы этой эволюции от судеб осязаемого мира» [Вилькинс, 1892, с. 29].

В связи с этим не покажется удивительным сотрудничество русских спиритуалистов, к примеру, Н.П. Вагнера, печатавшего в «Вопросах философии и психологии» материалы исследований Русского общества экспериментальной психологии, с известным русским философом Николаем Яковлевичем Гротом (1852–1899). Н.Я. Грот был членом международной комиссии, организованной ценным русскими спиритуалистами Лондонским Обществом психических исследований для изучения «телепатических галлюцинаций», и осторожно высказывался о том, что «на почве энергетизма учение о бессмертии личного сознания может быть со временем найдет себе новое, научное оправдание» [Грот, 1897, с. 809]. В журнале под руководством Н.Я. Грота печатали свои статьи исследователи медиумических явлений, к примеру, Михаил Михайлович Петрово-Соловово (1868–1954) и Александр Ильич Вилькинс (1845–1892) – в то же время известно о, по меньшей мере, сочувственном

отношении к исследованию этих вопросов со стороны известных представителей отечественного философского спиритуализма Владимира Сергеевича Соловьева (1853–1900) и Льва Михайловича Лопатина (1863–1920).

Будучи хорошо знакомыми с известным трудом шотландских физиков Балфура Стюарта (1828–1887) и Питера Гатри Тэйта (1831–1901) «Невидимый мир» (1875) русские спиритуалисты были убеждены, что будущее существование человека предполагает его переход из физического мира в «мир иного порядка, однако тесно связанный с первым» и что эта гипотеза, по их мнению, «есть именно то самое, к чему ведут логические выводы из медиумических фактов и что почти единогласно утверждают новейшие спиритуалисты» [Барабаш, 1884, с. 125]. Спиритуалисты были частью широкого интеллектуального движения за телеологическое осмысление природы – фактически, с точки зрения спиритуалистов, «духи» были высоко развитыми людьми, которые лично свидетельствовали о разумности человеческой эволюции и, следовательно, существовании божественного замысла.

Спиритуалисты различным образом трактовали божественный замысел. Пантеисты склонялись к тому, что замысел заключается во все большем раскрытии Бога как единственно существующей природы, деисты считали, что замысел заложен Богом в самой природе, которая по мере ее развития раскрывает перед человечеством божественный план. Теисты полагали, что божественный план зависит, в конечном счете, от воли Творца, и о нем человек может иметь лишь косвенное знание, наблюдая за природой и истолковывая священный текст. Пожалуй, ключевая особенность спиритуализма, по сравнению с иными религиозными традициями, заключалась в подчеркивании роли человека, усилия и действия которого трактовались как средства ускорения реализации божественного замысла. Спиритуалисты фактически отстаивали одну из центральных идей религиозного просвещения – они стремились совместить идеи Прогресса человечества и Божественного Провидения [Ruse, 1996, p. 27].

Божественные атрибуты

Спиритуалисты редко писали непосредственно о Боге, чаще они говорили о Нем во время разговоров об устройстве «духовного мира» и назначении человека. Такое отношение к теологии как систематическому размышлению о природе Бога было вызвано ее негативной оценкой как разновидности отвлеченного и догматического знания. К примеру, бывший англиканский священник, рукоположенный известным англиканским епископом Самюэлем Уилберфорсом (1805–1873), спиритуалист Уильям Стейнтон Мозес (1839–1892) так провозглашал от лица одного из духов критику отвлеченной теологии как антропологии, при этом явным образом симпатизируя традиции естественной теологии, опирающейся в своих заключениях об атрибутах Бога на познание Его «второй книги»: «И пока вы, жалкие смертные, строите догматы о присущих Ему атрибутах и сооружаете, в невежестве своем, существо подобное вам самим, мы довольствуемся тем, что чувствуем и знаем о Его могуществе по делам Его, Всемудрого, полного любви Разума. Его управление вселенной

достаточно открывает нам Его всемогущество, разум и доброту» [Мозес, 1908, с. 3].

Критика отвлеченной теологии не мешала развитию в спиритуализме представлений о природе Бога, прежде всего, представления о божественных атрибутах, которые требовалось защищать перед лицом рационалистической критики. Лидер группы русских последователей Аллана Кардека в Петербурге 1860-х годов Аполлон Петрович Болтин (1808–1871), опиравшийся на отечественные труды по догматическому богословию и одновременно полемизировавший с ними, считал ключевым значение «достоинств» и «совершенств» Бога при определении «истин веры». С его точки зрения, «для того, чтобы частное мнение было введено в догмат веры, для этого необходимо: 1) чтобы это мнение согласовывалось с прочими истинами христианского учения; 2) чтобы оно не нарушало достоинства Бога; 3) было бы сообразно с Его совершенствами, и, наконец, 4) чтобы было полезно для нравственности человека» [Болтин, 1907, с. 11].

Поставив перед собой цель преодолеть конфликт между наукой и религией, спиритуалисты стояли на позициях близких тем из представителей Православной церкви, кто, как, к примеру, профессор МДА Виктор Дмитриевич Кудрявцев-Платонов (1828–1891), критиковал позицию фидеизма. Редакция журнала «Ребус» не преминула пересказать с обширными цитатами статью Константина Естафьевича Истомина (псевдоним – Т. Стоянов) из журнала «Вера и разум», написанную в защиту позиции Кудрявцева-Платонова: «Православная Церковь... отвергает слепую веру, как нравственный порок, она требует разумного понимания откровения как естественного, так и сверхъестественного» [Стоянов, 1885, с. 142]⁸. Религиозная гносеология спиритуализма предполагала, в первую очередь, познание Бога через познание природы, в том числе, через самопознание. Наблюдая за событиями в природе и сравнивая свои наблюдения с традиционными атрибутами Бога, спиритуалисты задавались вопросом о том, «каким образом совместимы эти явления с беспредельной благодатью, справедливостью и всемогуществом Творца?» [Ломизе 1904, с. 8]. Усматриваемый спиритуалистами конфликт между явлениями тварной природы и божественными атрибутами побуждал их к пересмотру некоторых христианских догматов, благодаря которому они надеялись вывести Творца из-под огня рационалистической критики.

Спиритуалисты чаще всего упоминали о таких божественных атрибутах, как справедливость, благодать, милосердие, всезнание и всемогущество. Для

⁸ Следует подчеркнуть, что многие русские спиритуалисты, сохранявшие свою христианскую идентичность и обычно отрицавшие на этом основании за спиритуализмом особую религиозную природу, искали поддержки у Православной церкви; поэтому редакция «Ребуса» не смогла пройти ни мимо известного труда свящ. Г.М. Дьяченко «Из области таинственного» (1900), ни мимо компилятивного сочинения свящ. Д. Булгаковского «Явления умерших» (1894). Следует подчеркнуть, что наиболее внимательные из русских представителей христианской апологетики, к примеру, Николай Павлович Рождественский (1840–1882), считали необходимым, при всем критическом отношении к «заблуждениям спиритов», отдать должное их апологии сверхъестественного мира, сверхъестественных явлений и личного бессмертия человеческой души.

многих спиритуалистов ответ на вопрос о том, в чем заключается божественная справедливость – в виду гласной, по крайней мере в трудах немецких научных материалистов, корреляции Бога и монарха – предполагал ответ на вопрос о природе социальной справедливости. Спиритуалисты, отрицательно относившиеся к революционным переворотам, сохранили идею социальной иерархии, располагая в ней людей по степени их духовного совершенства. Бог выступал в качестве гаранта справедливости созданной им духовной иерархии, в рамках которой происходила духовно-нравственная, а за ней и материальная, эволюция человека.

Такой атрибут Бога как милосердие регулярно использовался спиритуалистами как аргумент для критики ортодоксальных представлений о посмертной участи человека. Прежде всего, спиритуалисты не считали возможным совмещение представления о справедливом, всезнающем и милосердном Боге с учением о вечности мучений в аду. Решение этой проблемы одни спиритуалисты искали через допущение аннигиляционизма (А.И. Боброва, П.А. Чистяков), другие – апокатастасиса (А.П. Болтин). Во-вторых, спиритуалисты критически относились к учению церкви о самоубийцах, считая, что самоубийцы в духовном мире, испытав сильные мучения, могут присоединиться к духовной иерархии и продолжить свое совершенствование – этот вопрос предлагалось специально обсуждать на Первом съезде русских спиритуалистов в связи с божественными атрибутами: «каким образом согласовать догмат о всеведении Божиим и всесправедливости, с учением о загробной ответственности вообще и самоубийц – в частности» [Вопросы, 1906, с. 26]. Наконец, в контексте обсуждения божественной справедливости и милосердия, иногда ставился вопрос о судьбе людей, не прошедших церковного таинства крещения.

С историко-культурной точки зрения акцент спиритуалистов на таких атрибутах Бога, как справедливость и милосердие, отражал кризис монархического института и выражал общественный запрос на формирование нового, более «инклюзивного» законодательства. Теология спиритуалистов – в том, что касается их трактовки божественных атрибутов – может рассматриваться как разновидность обретшей популярность, в контексте социальных и политических изменений, во второй половине XIX столетия либеральной теологии. Спиритуалисты хотели сохранить традиционные божественные атрибуты, считая возможным отказаться от некоторых теологических утверждений, объявляя их частными мнениями святых Отцов и историческими реликтами ушедшей, менее совершенной, эпохи. Правильное истолкование божественных законов, противопоставлявшееся теологии как исторической форме знания о Боге, должно было не только подтвердить истинность божественных атрибутов, но и освободить Бога от ответственности за происходившее в мире зло.

Природа зла и гармония природы

Разговор об атрибутах Бога в большинстве известных случаев велся спиритуалистами в связи с вопросом о теодицее, которая предполагала постановку и разрешение проблемы зла. Большинство спиритуалистов рассматривали «зло»

как средство совершенствования человека, прежде всего, предназначенное для развития его нравственности. С их точки зрения, если бы не было зла не было бы и возможности «расти в добре»: «взгляд самого Уоллеса можно назвать *духовным дарвинизмом*: духовный рост есть тоже результат борьбы, в которой «зло» нравственное – такой же сильный стимул развития, как для первобытного человека зло материальное, страх голодной смерти» [Духовный дарвинизм, 1890, с. 302]. Наиболее популярной формой постановки проблемы зла среди спиритуалистов, внимательно следивших за развитием биологической науки и активно заимствовавших из нее метафоры и концепты, стала проблема страдания живых существ: «Вся видимая вселенная существует только для развития существ... зло и горе, грех и страдание ведут к той же самой цели, и... личности, развившиеся здесь, будут далее, в духовном мире, преуспевать в своем стремлении к лучшему и высшему существованию именно в той мере, в какой наши лучшие нравственные чувства были возделаны здесь» [Уоллес, 1886, с. 22].

Принимая во внимание столь важную роль зла в развитии человека, спиритуалисты специально подчеркивали его значимость: «идея что нет зла, нет антагонизма добру, нет сплоченной силы врагов добра и прогресса – эта самая идея есть явный умысел запутать, затемнить человечество» [Мозес, 1908, с. 3]. Подобная оценка имела немало сторонников среди русских спиритуалистов (оригинальными представлениями о злых духах и зле отличаются сочинения Ивана Александровича Карышева (1844–1908), синтезировавшего учение Православной церкви, народные теологические представления и некоторые идеи французского спиритизма), которые, хотя и не становились на позицию онтологического дуализма добра и зла, но и не отрицали за последним известной степени самостоятельности. Борьба со злом, представавшем перед спиритуалистами чаще всего в образах нравственного порока и социальной несправедливости, играла важную роль в русском спиритуализме, постулировавшем необходимость активного социального ненасильственного действия как условия коллективного спасения.

Обычно спиритуалисты определяли зло как следствие отступления человека от божественных законов: «Бог не творил зла... точно также не творил и наказания, как то, так и другое произошло от уклонения от добра... зло есть уклонение от закона» [Болтин, 1907. с. 10]. Критика Бога как ответственного за происходящее в мире зло была обусловлена, с точки зрения спиритуалистов, неправильным пониманием божественных законов – страдание имеет «очистительный» и «воспитательный» характер. Ответственность за страдание возлагалась либо на самого человека, либо на божественный замысел, отмеривший человеку необходимую для него долю страдания в «земной школе».

Кроме аргумента о пользе зла как условия для развития человека, спиритуалисты указывали, что люди, знакомые лишь с малой частью бесконечной Вселенной, не могут судить о степени распространения в ней зла: «Все люди, начиная с детства, творят гораздо более зла, нежели добра. Эти слова Сократа касаются важного вопроса о преобладании зла на Земле – вопроса, неразрешимого без понимания множественности миров и назначения Земли,

где живет только маленькая часть человечества» [Кардек, 1995]. Постулирование бесконечного количества миров возвращало в повестку теологической дискуссии известный аргумент Готфрида Вильгельма Лейбница, утверждавшего, что Вселенная как целое устроена Богом гармонично – на близость в этом отношении между Лейбницем и Эммануилом Сведенборгом, весьма ценимым спиритуалистами в качестве духовидца, указывал в своем предисловии к сочинениям Сведенборга спиритуалист-физик Уильям Барретт (1844–1925) [Barrett, 1912, р. VI]. В таком образом понятой природе зло всегда служило интересам божественного Провидения, так как, в конечном счете, его борьба с благом становилась залогом большего блага. Неудивительно, что в эпиграф своей программной статьи А.Р. Уоллес поставил цитату из известной поэмы «Опыт о человеке» английского поэта XVIII столетия Александра Поупа: «...Заключено в природе мастерство, Хоть неспособен ты постичь его. В разладе лад, не явленный земле; Всемирное добро в частичном зле...».

* * *

Одна из задач исследований спиритуалистами «медиумических явлений» и «чудес природы» заключалась в доказательстве реальности «фактов», о которых говорили священные тексты и священное предание. С точки зрения спиритуалистов проводимые ими исследования должны были дать ответ на вызов радикального Просвещения, усматривавшего в религиозной традиции исключительно лишь суеверие, достойное полнейшего забвения. Попытки спиритуалистов найти физические, психологические и философские решения для психофизической проблемы служили им научными средствами апологии религии, прежде всего, христианства.

В настоящей статье было показано разнообразие взглядов спиритуалистов на природу Бога, прежде всего, было указано на существование теистического направления в русском спиритуализме. Вопреки широко распространенной в спиритуализме анти-интервенционистской риторике, отрицавшей чудеса, спиритуалисты-теисты продолжали верить в возможность непосредственного божественного вмешательства. Спиритуалисты-теисты в большей степени сближали природу и Бога, проводя различие между тварью и Творцом, прежде всего, по степени их совершенства. Генезис такого взгляда на соотношение твари и Творца можно отнести к традиции христианского неоплатонизма, представленной, к примеру, в естественной теологии Исаака Ньютона [Eddy, 2015, pp. 101–102] – неудивительно, по отношению к этому обстоятельству, что со страниц «Ребуса» иногда раздавалась критика Рене Декарта как одного из родоначальников «механицизма», проложившего слишком жесткую границу между духом и материей. Ясным образом в XIX столетии такой взгляд сформировался под влиянием монистической научной философии, которая, одновременно, служила спиритуалистам методологическим ориентиром и методом для критики.

Суть естественной теологии спиритуализма заключалась в попытке согласовать традиционные для христианской теологии божественные атрибуты и современное спиритуалистам научное знание об устройстве природы. С их точки зрения такого согласия можно было достичь путем принятия идеи о посмертном развитии души. Спиритуалисты искали поддержки своему антропологическому нововведению в христианской традиции, к примеру, апеллируя к Оригену и другим авторам. Кроме того, они считали возможным пересмотреть некоторые христианские догматы, определяя их как частное мнение православной традиции и вступая с их защитниками в спор о правильном истолковании библейского текста. Естественная теология спиритуалистов была попыткой адаптации традиционной христианской теологии, которая, по мнению спиритуалистов, вступала в конфликт с современными научными данными об устройстве природы.

Ключевым научным основанием естественной теологии спиритуалистов был эволюционизм. В статье было показано, что в эпоху, сделавшую относительно не только человеческое знание, но и саму природу, спиритуалисты избрали стратегию сакрализации процесса ее развития – они стремились увидеть в нем существование разумного замысла. Переосмысление зла и страдания как необходимых условий развития служило спиритуалистам средством теодицеи. Хотя земной мир оказывался не лучшим из миров, однако, Вселенная в целом, в том числе и механизм ее развития, объявлялись благами.

Главной космологической доктриной спиритуализма была доктрина «духовного мира», который они рассматривали как часть сотворенной Богом природы. Духовный мир считался подлинной причиной эволюции земного мира, а также по крайней мере некоторых из не познанных наукой явлений природы. Принимая во внимание историю эпистемологической стратегии, начавшейся в Новое время по меньшей мере с физики Ньютона, спиритуалисты не хотели превращать Бога в «Бога белых пятен» (определение Генри Драммонда). Излюбленная ими шекспировская фраза «Есть многое на свете, что и не снилось нашим мудрецам» выражала их в целом скептическое отношение к возможности «чуда» как непосредственного вмешательства Бога – слишком многие чудеса, приписывавшиеся Богу, оказывались, в конечном счете, явлениями природы. В то же время спиритуалисты-теисты не хотели ни объединять Бога и духовный мир, ни окончательно разделять их – они определяли Бога как главного автора законов духовного мира, посредством которых в земном мире совершались чудеса. Чудеса Бога превращались ими в чудеса природы, а ее законы объявлялись божественными – путем такой перестановки спиритуалисты искали путь к примирению теизма и натурализма в эпоху расцвета монистической философии и эволюционизма.

Список литературы

- PNP – PNP Wagner. Черновик письма Н.П. Вагнеру – И.Я. Бибинову, без даты.
ИРЛИ – ИРЛИ Ф. 2. Оп. 6. Д. 1. Дневник Марии Петровны Сабуровой. Годы моей жизни в общении с духовным миром. Т. 2.
РГБ – ОР РГБ Ф. 368 К. 2. Ед. 45. 17 лл. «Техника и психология молитвы». 1910-е гг.

- Аксаков, 1876 – *Аксаков А.Н.* Медиумизм и философия. Воспоминание о профессоре московского университета Юркевиче // *Русский Вестник*. 1876. Январь. С. 442–469.
- Аксаков, 1886 – *Аксаков А.* Громадный шаг вперед // *Ребус*. 1886. № 33. С. 314–315.
- Аксаков, 1887 – *Аксаков А.* Спиритизм и эволюционизм. Ответ «недоумевающему» // *Ребус*. 1887. № 8. С. 87–88.
- Барабаш, 1884 – *Барабаш Е.* Своя своих не познаша // *Ребус*. 1884. № 13. С. 123–126.
- Болтин, 1907 – *Болтин А.* Догматы Христовой церкви, изложенные согласно спиритическому учению // *Ребус*. 1907. № 20–21. С. 8–12; № 22–23. С. 9–11; № 35. С. 1–3.
- Вагнер, 1883 – *Вагнер Н.* Перегородочная философия и наука // *Ребус*. 1883. № 42. С. 378–381.
- Вилькинс, 1892 – *Вилькинс А.И.* Одно из возможных мирозозерцаний (этюд) // *Вопросы философии и психологии*. 1892. Год 3. Кн. 12. С. 20–42.
- Вопросы, 1906 – Вопросы и темы для обсуждения на первом съезде спиритуалистов в г. Москве в октябре 1906 г. // *Ребус*. 1906. № 26. С. 6–7.
- Гартман, 2019 – *Гартман Э.* Сущность мирового процесса или философия бессознательного. М.: Ленанд, 2019. Т. 1. 322 с.
- Грот, 1897 – *Грот Н.Я.* Понятие души и психической энергии в психологии // *Вопросы философии и психологии*. СПб., 1897. Кн. 4 (39). С. 801–811.
- Дю-Прель, 1889 – Организующее начало (из сочинения Дю-Преля: «Монистическое учение о душе») // *Ребус*. 1889. № 4. С. 37–39.
- Духовный дарвинизм, 1890 – Духовный дарвинизм // *Ребус*. 1890. № 36. С. 301–302.
- Кардек, 1995 – *Кардек А.* Евангелие в разъяснении спиритизма. М.: Феникс, 1995. 416 с.
- Киселева, 1907 – Из переписки Марии Петровны Сабуровой с М.В.К. // *Ребус*. 1907. № 12–13. С. 4–5; № 22–23. С. 5–6.
- Лодж, 1908 – *Лодж О.* Жизнь и материя: Критика «Мировых загадок» проф. Геккеля. М.: Творч. мысль, 1908. 144 с.
- Ломизе, 1904 – *Ломизе К.* Предсуществование и множественность воплощений // *Ребус*. 1904. № 50. С. 8–11.
- Медиумизм, 1890 – Медиумизм и наука // *Ребус*. 1890. № 48. С. 401–402; № 49. С. 409–410.
- Мозес, 1908 – *Мозес С.* Учение Духов – социальное этическое и религиозное // *Ребус*. 1908. № 4. С. 1–3; № 9. С. 1–3; № 18–19. С. 1–5.
- Снятия печати, 1905 – «Снятия печати». Сообщения, полученные из «Страны света» // *Ребус*. 1905. № 43–44. С. 4–5.
- Содди, 1915 – *Содди Ф.* Радий и его разгадка. Одесса: Mathesis, 1915. 185 с.
- Соловьев, 1906 – Из письма Вл. Серг. Соловьева к графу Л.Н. Толстому // *Ребус*. 1906. № 1. С. 1–3.
- Стоянов, 1885 – Богословско-философский журнал о спиритизме // *Ребус*. 1885. № 15. С. 141–143.
- Уоллес, 1886 – *Уоллес А.Р.* Противоречат ли медиумические явления науке // *Ребус*. 1886. № 2. С. 19–22.
- Barrett, 1912 – *Barrett W.F.* Foreword // *Swedenborg E.* The principia or The first principles of natural things: to which are added the minor principia. London: Swedenborg Society, 1912. P. V–XII.
- Eddy, 2015 – *Eddy M.D.* Nineteenth century Natural Theology // *The Oxford Handbook of Natural Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2015. P. 100–117.
- Gregersen, 2008 – *Gregersen N.H.* Emergency and Complexity // *The Oxford Handbook of Religion and Science*. Oxford: Oxford University Press, 2008. P. 767–783.
- Mayers, 1903 – *Mayers F.W.H.* Human Personality and its Survival of Bodily Death. London: Longmans, 1903. Vol. 1. 700 p.
- Ruse, 2009 – *Ruse M.* Monad to Man: The Concept of Progress in Evolutionary Biology. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009. 641 p.

References

- IRLI F.2. Op. 6. D. 1. "Dnevnik Marii Petrovny Saburovoj. Gody moej zhizni v obshchenii s duhovnym mirom. Tom 2" [Maria Petrovna Saburova's Diary. Years of my life in communication with the spiritual world. Volume 2]. (In Russian)
- OR RGB F. 368 K. 2 Ed. 45. 17 ll. "Tekhnika i psihologiya molitvy", 1910-e gg." [Technics and psychology of prayer, 1910-s]. (In Russian)
- PNP Wagner. "CHernovik pis'ma N.P. Vagneru – I.YA. Bibinovu, bez daty" [N.P. Wagner's draft of the letter to I. Y. Bibinow, without date]. (In Russian)
- "«Snyatyaya pechati». Soobshcheniya, poluchennyye iz «Strany sveta»" ["Seals removed". Messages received from "The Country of light"], *Rebus*, 1905, No. 43–44, pp. 4–5. (In Russian)
- "Bogoslovsko-filosofskij zhurnal o spiritizme" [Theologico-philosophical journal about spiritualism], *Rebus*, 1885, No. 15, pp. 141–143. (In Russian)
- "Duhovnyj darvinizm" [Spiritual Darwinism], *Rebus*, 1890, No. 36, pp. 301–302.
- "Iz perepiski Marii Petrovny Saburovoj s M.V.K." [From Maria Petrovna Saburova's Correspondence with M.V.K.], *Rebus*, 1907, No. 12–13, pp. 4–5; No. 22–23, pp. 5–6. (In Russian)
- "Iz pis'ma Vl. Serg. Solov'eva k grafu L.N. Tolstomu" [From Vl. Serg. Solovyov's letter to the count L.N. Tolstoy], *Rebus*, 1906, No. 1, pp. 1–3. (In Russian)
- "Organizuyushchee nachalo (iz sochineniya Dyu-Prel'ya: «Monisticheskoe uchenie o dushe»)»" [The organizational principle (from Du Prel's essay "Monistic doctrine of the soul)], *Rebus*, 1889, No. 4, pp. 37–39. (In Russian)
- "Voprosy i temy dlya obsuzhdeniya na pervom s'ezde spiritualistov v g. Moskve v oktyabre 1906 g." [The Questions and themes for discussion at the first spiritualist congress in Moscow in October of the year 1906], *Rebus*, 1906, No. 26, pp. 6–7. (In Russian)
- Aksakov, A. "Gromadnyj shag vpered" [Great step ahead], *Rebus*, 1886, No. 33, pp. 314–315. (In Russian)
- Aksakov, A. "Spiritizm i evolyucionizm. Otvet «nedoumevayushchemu»" [Spiritualism and evolutionism. The answer to the "perplexed"], *Rebus*, 1887, No. 8, pp. 87–88. (In Russian)
- Aksakov, A.N. "Mediumizm i filosofiya. Vospominanie o professore moskovskogo universiteta YUrkeviche" [Mediumism and philosophy. Memoir about professor of the Moscow University Yurkevich], *Russkij Vestnik*, 1876, No. 1, pp. 442–469. (In Russian)
- Barabash, E. "Svoya svoih ne poznasha" [His own didn't receive him], *Rebus*, 1884, No. 13, pp. 123–126. (In Russian)
- Barrett, W.F. "Foreword", in: Swedenborg E. *The principia or The first principles of natural things: to which are added the minor principia*. London: Swedenborg Society, 1912, pp. V–XII.
- Boltin, A. "Dogmaty Hristovoj cerkvi, izlozhennyye soglasno spiriticheskomu ucheniyu" [The dogmas of the Church of Christ set out according to the spiritist teaching], *Rebus*, 1907, No. 20–21, pp. 8–12; No. 22–23, pp. 9–11; No. 35, pp. 1–3. (In Russian)
- Eddy, M.D. "Nineteenth century Natural Theology", in: *The Oxford Handbook of Natural Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2015, pp. 100–117.
- Gartman, E. *Sushchnost' mirovogo processa ili filosofiya bessoznatel'nogo* [Philosophy of the Unconscious]. Moscow: Lenand, 2019, Vol. 1. 322 p. (In Russian)
- Gregersen, N.H. Emergency and Complexity, in: *The Oxford Handbook of Religion and Science*. Oxford: Oxford University Press, 2008, pp. 767–783.
- Grot, N.YA. "Ponyatie dushi i psihicheskoy energii v psihologii" [The conception of the Soul and psychic energy in psychology], *Questions of Philosophy and Psychology*, 1897. No. 4 (39), pp. 801–811. (In Russian)
- Kardek A. *Evangelie v raz'yasnenii spiritizma* [Gospel according to spiritism]. Moscow.: Feniks, 1995. 416 p. (In Russian)

Lodge, O. *ZHizn' i materiya: Kritika "Mirovyh zagadok" prof. Gekkelya* [Life and Matter; A Criticism of professor Haeckel's "Riddle of the Universe"]. Moscow: Tvorch. Mysl', 1908. 144 p. (In Russian)

Lomize, K. "Predsushchestvovanie i mnozhestvennost' voploshchenij" [Pre-existence and plurality of incarnations], *Rebus*, 1904. No. 50, pp. 8–11. (In Russian)

Mayers, F.W.H. *Human Personality and its Survival of Bodily Death*. London: Longmans, 1903. Vol. 1. 700 p.

Mediumizm i nauka [Mediumism and Science], *Rebus*, 1890, No. 48, pp. 401–402; No. 49, pp. 409–410. (In Russian)

Moses, W.S. "Uchenie Duhov – social'noe eticheskoe i religioznoe" [The spirit teachings – social, ethical and religious], *Rebus*, 1908, No. 4, pp. 1–3; No. 9, pp. 1–3; No. 18–19, pp. 1–5. (In Russian)

Ruse, M. *Monad to Man: The Concept of Progress in Evolutionary Biology*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009. 641 p.

Soddy, F. *Radij i ego razgadka* [The Interpretation of Radium]. Odessa: Mathesis, 1915. 185 p. (In Russian)

Vagner, N. "Peregorodochnaya filosofiya i nauka" [Baffled philosophy and science], *Rebus*, 1883, No. 42, pp. 378–381. (In Russian)

Vil'kins, A.I. *Oдно iz vozmozhnyh mirosozercanij (etyud)* [One possible worldview (essay)], *Voprosy filosofii i psihologii*, 1892, Vol. 12, pp. 20–42.

Wallace, A.R. "Protivorechat li mediumicheskie yavleniya nauke" [Do mediumistic phenomena contradict science], *Rebus*, 1886, No. 2, pp. 19–22. (In Russian)

СОВРЕМЕННЫЕ ДИСКУРСЫ

A. Aguti

On Roger Pouivet’s Religious Exclusivism

Andrea Aguti – Professor, University of Urbino, Via Aurelio Saffi, 2, 61029, Urbino PU Italy; e-mail: andrea.aguti@uniurb.it

In the contemporary discussion of religious diversity, religious exclusivism is a minority theory but well defended by some leading philosophers of religion like Alvin Plantinga. Recently, in his article, *The Right to Believe that Only One Religion is True*, published recently in “*Philosophy of Religion: Analytic Researches*”, Roger Pouivet has defended a version of religious exclusivism based on the assumption of theological realism. In this article, I discuss Pouivet’s religious exclusivism with a dual purpose. On the one hand, accepting the premises of theological realism, I agree with Pouivet’s view that religious exclusivism is not a blatant expression of arrogance about religious diversity but a plausible theory that can be justified in the light of the contemporary debate on epistemology of religious disagreement. On the other hand, I sustain that theological realism supports religious exclusivism as well as religious inclusivism, but the latter is a more consistent theory, capable of avoiding the soteriological problems raised by the first. In this perspective, I suggest that religious inclusivism is properly supported by natural theology insofar as the latter relates to divine attributes which are common to various religious traditions. Accordingly, natural theology must not be reduced, like Pouivet thinks, to a philosophical theology that assumes the immediate rationality of religious beliefs, guaranteed by the way they are formed. On the contrary, I suggest that natural and philosophical theology can work together, in their distinction, to rationally justify theistic faith and the belief that only one religion is true. In the light of the aforesaid one can believe that the issue of the correlation between philosophical theology and natural theology has sound methodological significance in various contexts of studies in philosophy of religion.

Keywords: Religious exclusivism, Religious Disagreement, True Religion, Religious Inclusivism

Citation: Aguti A. “On Roger Pouivet’s Religious Exclusivism”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2021, Vol. 5, No. 2, pp. 84–93.

However much all things may be 'so and not so', still there is a more and a less in the nature of things; for we should not say that two and three are equally even, nor is he who thinks four things are five equally wrong with him who thinks they are a thousand. If then they are not equally wrong, obviously one is less wrong and there more right. If then that which has more of any quality is nearer the norm, there must be some truth to which the more true is nearer.

Aristotle, *Meth.*, IV, 4, 1009a (transl. by W.D. Ross)

In the third chapter of his book *Épistémologie des croyances religieuses*¹, Roger Pouivet defends epistemological realism in theology and philosophy of religion². In the final part of this chapter, he applies theological realism to the problem of religious diversity and defends religious exclusivism³. More recently, in the article *The Right to Believe that Only One Religion is True*⁴, he has extended and clarified this defense in the light of the epistemology of religious disagreement.

In my paper I want to do three things. 1) On the basis of the two texts just mentioned, to offer a summary of Pouivet's religious exclusivism. 2) To show its plausibility in the view of the epistemology of religious disagreement. 3) To discuss some aspects of Pouivet's defense of religious exclusivism. I am quite sympathetic to the position of Pouivet, but I also think that, on this topic, there is room for a friendly discussion.

1. According to theological realism, religious diversity means above all diversity of beliefs, namely doctrinal diversity. Religions affirm as true different states of affairs. Does this diversity necessarily imply the incompatibility of religious beliefs? According to Pouivet, yes. Christianity affirms that God is personal; Buddhism denies it. Either it is true that God is personal or not. Christianity affirms that Christ is the Son of God; Islam denies it. Either it is true that Christ is the Son of God or he is not. Affirmation and denial cannot both be true, and therefore only one religion can be true, while others can only be false. The only way to avoid this exclusivistic conclusion seems to give up theological realism. Some religious experiences give a vague description of the Divine and, consequently, their religious

¹ This paper has been presented at the first seminar on *Epistemology of Theism*, organized by P. Clavier and R. Pouivet, in Nancy (Université de Lorraine), June 18–20, 2019. I thank Roger Pouivet and P. Clavier for the invitation to this seminar and the discussion of the paper. I also thank Roberto Di Ceglie for his helpful remarks.

R. Pouivet, *Épistémologie des croyances religieuses*, Cerf, Paris 2013.

² He summarizes the meaning of epistemological realism in theology and philosophy of religion by means of four thesis: "a. certaines affirmations religieuses fondamentales sont factuelles et non pas seulement expressives; b. ces affirmations sont rendues vraies par des états de choses non épistémiques (la façon dont est le monde) plutôt que par des standards de 'justification idéale'; c. ce qui existe est indépendant de la connaissance et de la volonté humaines; d. nous pouvons, en principe, avoir de croyances vraies sur ce qui existe indépendamment de la connaissance et de la volonté humaines" (p. 215).

³ See *ibid.*, cap. III, § 6, *La vraie religion e l'arrogance épistémique*, pp. 204 ss.

⁴ Published in "Philosophy of Religion: Analytic Researches", 3 (2019), 2, pp. 87–96. It is the paper read by Pouivet during the last Conference of European Society for Philosophy of Religion (Prague, August 2018).

doctrines cannot be longer understood as correct descriptions, however analogical, of God's nature. This is a feasible way of assuring the compatibility of different religious experiences and doctrines⁵. The Kantian distinction between *noumenon* and *phenomenon* offers a good tool for relativizing our assertions about God's nature. For example, John Hick's religious pluralism, based on a type of Kantian antirealism, hidden under the name of "critical realism", follows this path.

However, religious exclusivism has to deal with the objection of being intolerant, that is, to favor a morally repulsive attitude. This accusation depends, in turn, on that of epistemic arrogance: an exclusivist is intolerant because he claims to be the only one to be right.

Pouivet replies to the first objection by distinguishing between doctrinal exclusivism, for which there is only one true religion and the others are false, religious exclusivism in a proper sense, for which there is only one relevant religious affiliation, and soteriological exclusivism, for which salvation depends on belonging to the true religion. Doctrinal exclusivism does not imply the other two forms of exclusivism but is compatible with religious and soteriological inclusivism. Hence, from the premise that there is only one true religion, you cannot infer the conclusion that anyone should belong to the latter, and salvation would be guaranteed who belongs to it. Since faith is a gift of God, and no one can be forced to believe, religions other than the true one must be tolerated. Moreover, salvation is decided only by God and not by those who believe in true religion.

Pouivet defends doctrinal exclusivism from the objection of intellectual arrogance through two arguments: the first argues that, at least for those who are Christian, the knowledge of true religion is given by God through revelation. Therefore, it is rather an act of intellectual humility than arrogance. Humility is also a virtue in an epistemic sense; in this case, it enables the believer to accept a truth offered by God⁶. The second argument moves from the rejection of what Pouivet calls the "Principle of Intellectual Conciliation". According to this principle, when epistemic peers disagree, confidence in the justification of one's own beliefs should be diminished or suspended to find an intellectual conciliation. Pouivet claims that this principle is just the reformulation of one of the arguments of classical skepticism (the fifth mode of Agrippa) and that it does not work in religious beliefs.

If we take the case of the belief in the Trinity, writes Pouivet, "there are (...) no neutral data, common to epistemic peers, from which the belief in the Trinity derives. The reason is that no one has a belief in the Trinity as a result of certain observations and disposition, allowing him to judge whether it is appropriate or not to believe in Trinity"⁷. In this case, as in others, religious faith implies a radical epistemic difference. Having the same cognitive abilities or the same degree of information does

⁵ "C'est sur la base d'une description nébuleuse du divin qu'est assurée ainsi la compatibilité fondamentale des religions" (p. 206).

⁶ The virtue of humility is particularly significant for avoiding what Pouivet calls "epistemic Pelagianism". See R. Pouivet, *L'éthique intellectuelle, Une épistémologie des vertus*, Vrin, Paris, 2020, p. 288.

⁷ R. Pouivet, *The Right to Believe that Only One Religion is True*, cit., p. 92.

not reduce the epistemic diversity between the believer and the unbeliever, since “*having faith* is not about drawing a conclusion or ending from certain data or abilities”⁸. Whoever believes in the Trinity does not stop believing it because someone else does not believe it. Hence, what from the principle of intellectual conciliation appears as an act of intellectual arrogance, that is a vice, from the religious faith is an act of intellectual courage, that is a virtue.

2. Pouivet’s defense of doctrinal exclusivism is quite convincing in the light of the epistemology of religious disagreement. As we know, in this field, the confrontation is between a conciliatory position and a steadfast position⁹. Pouivet supports the latter with good arguments. Sustainers of the conciliatory position incline to idealize the conditions of intellectual disagreement and overestimate the notion of epistemic parity. However, it is not easy to establish to what extent two interlocutors have equal intellectual abilities, are equally free of biases, and well informed or to what extent they have the same evidence. It is likely that, in real disagreements, epistemic asymmetry happens very often.

Even assuming that there are indeed epistemic peers, the fact that a supposed epistemic disagrees with me does not mean, as Richard Feldman thinks¹⁰, that her disagreement offers a higher degree of evidence to suspend my belief. It might be that my interlocutor, however intelligent and well informed, makes merely a mistake because something prevents her from adequately assessing the evidence at his disposal! Moreover, the principle of intellectual conciliation is self-refuting: having acknowledged that supposed epistemic peers disagree with this principle, whoever supports it, based on the principle itself, should abandon it...

According to epistemological realism, it is coherent to accept the principle of uniqueness for which, given one’s total evidence, there is a unique rational doxastic attitude that one can take to any proposition¹¹. According to this principle, there is no room to think that, in certain circumstances, one can believe *p* and also not *p* or believe *p* and suspend the judgment on *p*. An objection to this principle could move from the fact that having evidence in religious matters is difficult, but it would be naive to argue that, on the contrary, it is easy to have it in science, morality, or politics. In all these areas, there are epistemic disagreements that are relevant and persistent, and yet their presence does not lead the interlocutors to abandon what they believe in. There is no reason to argue that religion should be an exception in this sense.

In the religious sphere, the principle of uniqueness legitimizes exclusivism, which is, in fact, the permanent attitude of those who have religious faith. If I am a Christian, I am not a Muslim or a Buddhist, and the mere fact that there are

⁸ R. Pouivet, *The Right to Believe that Only One Religion is True*, cit., p. 93.

⁹ For a short introduction to this topic, see H. De Cruz, *Religious Disagreement*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, 2018.

¹⁰ See R. Feldman, *Reasonable Religious Disagreements*, in L. Anthony (ed.), *Philosophers without gods*, Oxford University Press, Oxford, 2007, pp. 194–214.

¹¹ See M. Benton, *Religious Diversity and Disagreement*, in M. Fricker, P.J. Graham, D. Henderson, N. Pedersen (eds.), *The Routledge Handbook of Social Epistemology*, Routledge, London, New York, 2019.

Muslims or Buddhists who are genuinely convinced of the truth of their religion does not give me any reason to weaken or abandon faith in the truth of mine. Only those who do not possess a religious faith can think that religious diversity represents in itself an objection to considering one religion as the only true. Religious pluralists deny exclusivism, but to justify their denial, they must either elaborate a philosophical metatheory that falls from above on religious beliefs and produces a different form of exclusivism or, if they belong to one religion, strive to make the doctrines of their religion compatible with the different ones. However, in the latter case, the price to pay is often that of an unorthodox interpretation of the religious doctrines. John Hick's religious pluralism or, more recently, the interreligious theology of Perry Schmidt-Leukel offer good examples of this¹².

In a nutshell, who considers only one religion to be true is not arrogant; she simply remains steadfast in her faith¹³. She may think of having private evidence that others do not have or epistemic luck or being worthy in the doxastic process that led her to have that faith¹⁴. Nor she is intolerant, because she recognizes that those who have a different religious faith, while wrong, are not necessarily guilty in this regard.

3. Now, I come to discuss two aspects of Pouivet's exclusivism. As we saw, according to theological realism, two incompatible religious doctrines cannot both be true. It seems obvious, but the incompatibility of two religious doctrines does not necessarily imply that only one religion is true being the other false. Exclusivism is a more comprehensive theory that does not simply follow from the incompatibility between two or more religious doctrines. Religions do also have compatible doctrines: for instance, Western monotheisms affirm all the existence of a unique God. If we refer to the uniqueness of God, Christianity, Judaism, and Islam are not incompatible at all, but they are all true religions, that is, religions which, about this aspect, correctly describe God. More generally, the properties attributed by theists to God (omnipotence, omniscience, moral goodness, eternity, etc.) are usually shared by Christians as well as by Jews and Muslims.

¹² For this latter author, see P. Schmidt-Leukel, *Religious Pluralism & Interreligious Theology. The Gifford Lectures - An Extended Edition*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 2017. Moreover, such an unorthodox interpretation gives evidence of an ironic fact observed by G. D'Costa, that is, that pluralists are "eventually intolerant towards most forms of orthodox religious belief, Christian or otherwise". See G. D'Costa, *The Impossibility of the Pluralist View of Religions*, in "Religious Studies", 32 (1996), 2, pp. 223-232, p. 229.

¹³ At first glance, the coexistence between humility and dogmatism seems paradoxical. Nevertheless, there is no contradiction between being aware of the existence of the absolute truth, and being aware that our knowledge of it remains qualitatively distinct from divine wisdom. About this issue, see N. Trakakis, *The Paradox of Humility and Dogmatism*, in T. Dougherty, J.P. McBrayer (eds.), *Skeptical Theism. New Essays*, Oxford University Press, Oxford, New York, 2014, pp. 85-100, who refers to Eastern Orthodox Christian theology and in particular to Maximus the Confessor.

¹⁴ See A. Plantinga, *Warranted Christian Belief*, Oxford University Press, New York, 2000, p. 457; P. Van Inwagen, 'It is Wrong, Always, Everywhere, and for Anyone, to Believe Anything, Upon Insufficient Evidence', in J. Jordan and D. Howard-Snyder (eds.), *Faith, Freedom, and Rationality*, Rowman and Littlefield, Hanham, MD 1996, pp. 137-154.

As Peter Geach has clarified, “the term ‘God’ is not a proper name but a descriptive term”¹⁵. Descriptions can be partially true in that they grasp only certain aspects of a specific state of affairs. Therefore, according to Geach, “we need not doubt that (...) people may succeed in relating their thoughts to the true God even though they have a partly erroneous view of his attributes”¹⁶. If it is true, it seems that theological realism endorses more a doctrinal inclusivism than a doctrinal exclusivism. According to doctrinal inclusivism, there is only one true religion that fully describes God’s nature, but not all religions other than the true one are simply false since some refer partially correct to the true God. Using the terminology of J. Searle, one could say that the only true religion offers a fully consummated reference to God, while the others offer a more or less successful reference as well as an unsuccessful reference¹⁷.

Nevertheless, I do not mean, as V. Solov’ev has claimed, by adopting an evolutionary view of the history of religions, that the concept of “false religion” is a “*contradictio in adjecto*”¹⁸. If this were true, the phenomenon of idolatry would be impossible. On the contrary, idolatry is always possible because, as Geach clarifies, “a sufficiently erroneous thought of a God will simply fail to relate to the true and living God at all”¹⁹.

So, once admitted that ignorance of the true God is always possible and dangerous, even when it is not guilty, and that love for God and his worship are not independent of his intellectual knowledge²⁰, it seems that the line dividing the knowledge

¹⁵ P. Geach, *God and the Soul*, Routledge & Kegan Paul, London 1969, p. 108. Not all the Christian theologians agree with this thesis, by observing that, on some occasions, you can use the term as a proper name. For example, in expressions like “the God of Jesus Christ”. However, you must specify some attributes of the God you are referring to for such a use.

¹⁶ *Ibid.*, p. 110.

¹⁷ See B. Irlborn, *Religionstheologischer Inklusivismus. Eine philosophische Rechtfertigung*, in “Theologie und Philosophie”, 86 (2011), pp. 161–181, p. 176.

¹⁸ I refer to his lessons about Divine-Humanity, 1877–1881. The reference is taken from the Italian Translation, *Sulla Divinumanità e altri scritti*, Jaca Book, Milano, 2017, p. 88.

¹⁹ P. Geach, *God and the Soul*, p. 111.

²⁰ I assume that there is a sameness of worship only if believers refer to the same God. Nevertheless, the question about the sameness of reference is open. T. Bogardus and U. Mallorie, in their article, *How to Tell Whether Christians and Muslims Worship the Same God* (“Faith and Philosophy”, 34 (2017), pp. 176–199), based on G. Evans’ theory of reference (G. Evans, *The Varieties of Reference*, Oxford University Press, Oxford 1982), sustain that the sameness of worship depends on the “referent shift” that the word “God” suffers in its historical use. Each name word is associated with a body of information about its referent, which is a catalogue of characteristics that is called “dossier” by Evans. Referent shift concerns the dominant source of information in the name’s dossier. So, in the Christians-Muslims case, “according to Evans’ theory, whether Christians and Muslims refer to the same God with their uses of divine names will depend on whether the same object is the dominant source of information associated with each name-using practice” (*How to Tell Whether Christians and Muslims Worship the Same God*, p. 187). The information added to the dossier “God” by Christians or by Muslims can be reciprocally judged as spurious; in this case, there is no more sameness of reference and, therefore, sameness of worship. In short, we can have the following possibilities: “You might think there’s been a reference shift in both cases, or in one but not in the other, or in neither case. If you think there’s been a reference shift in both cases, then Christians and Muslims do not refer to – and so do not worship – the same God. If you think

of the true God from his total ignorance is difficult to establish. According to Geach, "where this line is to be drawn God only knows; but then it is God, not man, who has to draw the line"²¹. In this sense, doctrinal inclusivism offers a further and better reason for the tolerant attitude of religious inclusivism than that given by Pouivet. According to Pouivet, we should be tolerant of those who belong to religions other than the true one, because faith is a gift of God, and no one can be forced to believe in true religion. Nevertheless, according to doctrinal inclusivism, tolerance towards other religions can be justified by the partial truth of their faith in God, and therefore by their relationship, at different degrees, to the true religion²². Perhaps it is this partial truth, that is, the partial knowledge of God existing in religions other than the true one, which allows God to save those who belong to them in a way that is not purely arbitrary or "opaque"²³.

The second aspect I would like to address has to do with the role that natural theology plays in Pouivet's religious epistemology. In a passage from his book, he speaks of a transformation of "natural theology" into "philosophical theology" where "it is no longer a matter of justifying religious beliefs starting from non-religious beliefs, but of assuming the immediate rationality of religious beliefs,

there's been a reference shift in one case but not the other, then whether Christians and Muslims refer to and worship the same God will depend on whether you think Islam or Christianity true. If you think there's been a reference shift in neither cases, then the path is open, on your view, for Christians and Muslims to refer to, and perhaps *worship*, the same God" (ibid., pp. 197–198). From a Christian point of view, we can speak of a partial referent shift due to the information added by Muslims into the dossier "God/Allah", which is spurious. Hence, Islam is not the true religion, even if, according to the part of the dossier "God" which is not modified, it is not completely false. So, common properties attributed both to "God" and "Allah" justify the partial reference to the same object by Christians and Muslims. As Bogardus and Mallorie observe, this way of using the generic divine name "God" in an attributive way shows a line of continuity between Aquinas, the Declaration of the Second Vatican Council *Nostra Aetate* and Geach.

²¹ P. Geach, *God and the Soul*, p. 111.

²² See B. Irleborn, *Religionstheologischer Inklusivismus. Eine philosophische Rechtfertigung*, cit.: "Der Inklusivismus erlaubt die Behauptung der Superiorität der eigenen Religion in Verbindung mit der Bestätigung der Möglichkeit des Heils auch für die Andersgläubigen durch eine Hierarchisierung, die abhängig ist von der Inklusion von eigenen religiösen Wahrheitsansprüchen im System der fremdreligiösen Wahrheitsansprüche" (p. 175).

²³ In my view, doctrinal inclusivism is also able to clarify the phenomenon of dual religious belonging, that is increasing in the present time because of the reality of religious diversity, even if I think that, in some cases, dual religious belonging only shows personal trouble to deal with religious diversity. However, if we seriously consider it, it's quite clear that dual religious belonging cannot be understood correctly in the sense of religious pluralism. It is not possible to belong at the same time to two religions that have contradictory beliefs. Other strategies of negotiation, like to shift from dual religious belonging to dual religious participation or develop a personal synthesis, have no great philosophical interest. Dual religious belonging seems only to make sense if the believer, in the light of one religion considered as completely true, considers a different religion as true as well, but just in respect of those beliefs or practices that are compatible with the first. The latter is indeed included in the first, but not identified with it. The result is that someone always belongs more to one religion than to another. For more details about this issue, see C. Cornille, *Strategies of Negotiation in Buddhist-Christian Dual Belonging*, in G. D'Costa-Ross Thompson (eds), *Buddhist-Christian Dual Belonging: Affirmations, Objections, Explorations*, Ashgate, Farnham, 2016, pp. 143–158.

guaranteed by the way they are formed”²⁴. In general, I think that the rehabilitation of the believer’s epistemic rights against modern evidentialism is a necessary task of the epistemology of theism or philosophical theology in the sense in which Pouivet understands it, but it is not enough. Showing that there are good subjective reasons for believing in God is a too modest task for the theist if she renounces to share the rationality of her evidence to those who do not think so. Defending the epistemic warrant of faith through revelation, *sensus divinitatis* or religious experience is one thing. Giving a rational justification of faith, in an objective sense, is another. It seems to me that only natural theology can carry out this task²⁵.

Understood as an investigation of God’s nature, natural theology contributes to settling the question of true religion. I think it can do it in two ways. The first is to correct confusing or erroneous representations about God in us and others. Once again, Geach remembers that “if anybody’s thoughts about God are sufficiently confused and erroneous, then he will fail to be thinking about the true and living God at all”²⁶. God can be thought in many ways, but not all are rationally consistent. The Anselmian definition of God and the theology of the perfect being that some analytical philosophers of religion have elaborated on its basis it seems to me the most successful attempt in this direction²⁷. This definition clarifies much of what is confused or erroneous in the concept of God. In this way, perfect being theology does not imply the faith in a particular religion but significantly reduces the diversity of the conceptions of the divine and endorses religious monotheism.

The second way natural theology contributes to settling the question of true religion is the rational defense of the core beliefs of the true religion. Christian faith in the Trinitarian God, the Incarnation of Christ, the redemption from sins is neither demonstrable nor grounded rationally since these doctrines are revealed mysteries. Nevertheless, faith in such mysteries is rationally defensible. Their rational defense, taken as a whole, gives rise to a cumulative case for the truth of Christianity that does not force anyone to believe in the latter but rationally guarantees the claim for superiority or absoluteness raised by Christians. This defense aims at showing that the core beliefs of Christianity are not contradictory or inconsistent *in themselves*, not only that they originate from doxastic processes that respect basic epistemic obligations. In conclusion, it seems that a cumulative case for the truth of one religion is entirely consistent with the realism defended by Pouivet in theology and philosophy of religion.

²⁴ R. Pouivet, *Épistémologie des croyances religieuses*, p. 67: “La these selon laquelle nous devons croire pour comprendre modifie le projet de la théologie naturelle; elle le transforme en théologie philosophique. Il ne s’agit plus de justifier les croyances religieuses à partir de croyances non religieuses, mais d’assumer la rationalité immédiate des croyances religieuses, garanties par leur mode de formation”.

²⁵ In his *Qu’est-ce que croire*, Vrin, Paris 2006 Pouivet writes that natural theology “à défaut d’être absolument concluante, doit être possible” (p. 58). I agree, even if the mere possibility of natural theology seems too little.

²⁶ P. Geach, *God and the Soul*, p. 113.

²⁷ Among others, see Th. V. Morris, *Our Idea of God. An Introduction to Philosophical Theology*, Regent College Publishing, Vancouver, 2002.

References

D'Costa, G., Thompson R. (eds), *Buddhist-Christian Dual Belonging: Affirmations, Objections, Explorations*, Ashgate, Farnham, 2016. 240 p.

Felemeier, P. "Perils and Possibilities of Multiple Religions Belonging: Test Case in Roman Catholicism", in *Open Theology*, 3, 2017, pp. 73–89.

Schmidt-Leukel, P. *God Beyond Boundaries: A Christian and Pluralist Theology of Religions*, Vaxmann, Münster-New York, 2017a. 484 p.

Schmidt-Leukel, P. *Religious Pluralism & Interreligious Theology: The Gifford Lectures - An Extended Edition*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 2017b. 304 p.

ТЕКСТЫ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ

А.В. Апполонов

Философская теология Альберта Великого

Алексей Валентинович Апполонов – доктор философских наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова. Российская федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1; e-mail: alexeyapp@yandex.ru

Творчество Альберта Великого принадлежит к важному этапу развития схоластической мысли XIII в., на протяжении которого происходило осмысление и адаптация античного и арабского философского наследия с последующей его интеграцией в христианскую теологию. В статье рассматриваются некоторые аспекты этого процесса применительно к философской теологии Альберта (в частности к его попыткам синтезировать на основании различных источников некую общую схему доказательств существования Бога), для чего привлекаются как философские комментарии немецкого теолога к трактатам Аристотеля, так и его «Сумма теологии». В итоге, во-первых, показывается, что вопреки распространенной сегодня точки зрения, согласно которой схоластические доказательства существования Бога рассматривались их авторами не как собственно доказательства, но как некое квазирациональное «структурирование веры», Альберт видел в них общезначимые аргументы, восходящие к философским экзерсисам античных мыслителей-язычников. Во-вторых, выявляются источники философско-теологической аргументации Альберта и те трудности, с которыми он столкнулся при совмещении различных исторических подходов к доказательству существования Бога (в частности, различных подходов к доказательству «от движения» и различных трактовок аристотелевского первого двигателя из VIII книги «Физики»). Наконец, в-третьих, предполагается, что, хотя фундаментальные черты философской теологии Альберта в значительной степени определяются эклектичным по сути схоластическим дискурсом первой половины XIII в., она, тем не менее, стала той основой, на которой впоследствии возникли новаторские системы, такие, например, как философская теология «Суммы» Фомы Аквинского.

Ключевые слова: философия религии, философская теология, средневековая схоластика, метафизика, доказательства существования Бога, Альберт Великий

Ссылка для цитирования: *Апполонов А.В.* Философская теология Альберта Великого // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2021. Т. 5. № 2. С. 94–129.

Albert the Great's Philosophical Theology

Alexey V. Appolonov

Lomonosov Moscow State University, GSP-1, Leninskie Gory, Moscow 119991, Russian Federation;
e-mail: alexeyapp@yandex.ru

The thought of Albert the Great belongs to an important stage in the development of scholastics of the 13th century, which was marked by a reinterpretation and adaptation of the ancient and Arab philosophical heritage with its subsequent integration into Christian theology. The article examines some aspects of this process in relation to Albert's philosophical theology (in particular, in relation to his attempts to synthesize on the basis of various sources a certain general scheme of proving the existence of God), and for this purpose, both his philosophical commentaries on the Aristotle's treatises and his "Summa theologiae" are considered. As a result, firstly, it was shown that contrary to the widespread modern interpretation, according to which scholastic proofs of the existence of God were considered by their authors not as proofs properly, but as a kind of quasirational "structuring of faith", Albert considered them as universally valid arguments going back to philosophical exercises of ancient pagan thinkers. Secondly, it was identified the sources of Albert's philosophical and theological argumentation and the difficulties he encountered when combining various historical approaches to proving the existence of God (in particular, different approaches to proof "from motion" and different interpretations of the Aristotle's first mover from eighth book of "Physics"). Finally, thirdly, it was assumed that, although the fundamental features of Albert's philosophical theology are largely determined by the essentially eclectic scholastic discourse of the first half of the 13th century, it nevertheless became the basis on which later innovative systems (such as the philosophical theology of Thomas Aquinas) were build.

Keywords: philosophy of religion, philosophical theology, medieval scholastics, metaphysics, proofs of the existence of God, Albert the Great

Citation: Appolonov A.V. "Albert the Great's Philosophical Theology", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2021, Vol. 5, No. 2, pp. 94–129.

Альберт Великий, известный также как Альберт Немецкий, Альберт Кёльнский и Альберт из Лаунингена (ок. 1200–1280), относится к тем редким мыслителям, которые, не отличаясь особой оригинальностью, тем не менее, оказали колоссальное влияние на современную им философскую и научную традицию. Альберт был своего рода просветителем, транслятором греко-римского и арабского знания; желая сделать его доступным для европейцев, он нередко (особенно в своих комментариях к Аристотелю) излагал чужие мнения, не стремясь их систематизировать и даже не высказывая своего к ним отношения (фразы типа «так считают философы, а правы они или нет – пусть читатель решает сам», встречаются в его работах довольно часто). Тем не менее, тот факт, что едва ли не самый знаменитый мыслитель Средневековья, Фома Аквинский, был его непосредственным учеником, как представляется, говорит об очень многом – и прежде всего о том, что свою основную просветительскую задачу Альберт, безусловно, решил. В этой связи определенный интерес представляет, помимо прочего, и философская теология Альберта

Великого. Она, возможно, несколько эклектична и не так хорошо проработана, как доктрина упомянутого выше Аквината, но, тем не менее, важна и значима постольку, поскольку наглядно демонстрирует, какова была та исходная основа (методологическая, эпистемологическая, натурфилософская и метафизическая), на которой впоследствии сформировались более оригинальные модели.

Философская теология, как ее обычно понимают, подразумевает рациональное богопознание без опоры на божественное Откровение и «сосредоточена прежде всего на обоснованиях существования Бога, Его основных предикатов (всеведение, всемогущество, всеблагость), атрибутов (вневременность, неизменность, вездесущность и др.), природе Провидения, теме происхождения и объема зла в богосозданном мире, соотношения богопознания и науки» [Шохин, 2014, с. 61]. Далее я вкратце покажу, какое истолкование некоторые из означенных тем получили в творчестве Альберта Великого.

Согласно Альберту, сама возможность философского богопознания основана на «естественном свете» разума, которого достаточно для достижения определенного (минимального) знания о Боге. Соответственно, Альберт допускает, что Бога могли познавать даже философы-язычники, в частности платоники (и этот подход лишней раз показывает ошибочность мнения тех современных мыслителей, которые считают средневековую философскую теологию неким не претендующим на общезначимость благочестивым упражнением христиан, которые квазирациональным образом структурировали свою веру для лучшего ее понимания¹).

Тем не менее, философское познание Бога очень ограничено. Поскольку конечное творение не может полностью постичь бесконечного Творца, к безусловно достоверным аспектам философской теологии относятся только доказательства существования Бога, а также его единственности. Кроме того, философ может получить некоторое представление о божественных атрибутах, но это знание будет не слишком надежным (как пишет Альберт, «мы видим, что некоторые [философы] постигли божественную мудрость, но при этом утверждали, что Бог не знает единичных [вещей]» [Albertus Magnus, 1893, р. 93]). Таким образом, сущность Бога и точные значения Его атрибутов не могут быть доступны тварному разуму, ведомому «естественным светом». В некотором отношении (но, конечно, не полностью) слабость естественного разума в этих вопросах восполняется божественным откровением и «вливаемой свыше» верой, благодаря которой человек способен лучше понять, что есть Бог; однако, разумеется, знание, основанное на вере, уже выходит за пределы философской теологии (интересно также, что, согласно Альберту, вера относится скорее к области практического, нежели теоретического разума, а потому не просто выполняет познавательную функцию, но деятельно направляет человека к спасению).

¹ Например, Алистер МакГрат полагает, что средневековые доказательства существования Бога не рассматривались их авторами как реальные аргументы, которые нечто *доказывают*: «они должны рассматриваться как демонстрация внутренней когерентности веры в Бога... Сначала принимается вера в Бога, а затем показывается, что эта вера придает смысл тому, что мы наблюдаем в мире» [McGrath, 2007, р. 25–26].

Альберт, как и подавляющее большинство средневековых христианских мыслителей, был уверен в том, что без особого божественного вмешательства человек в своей земной жизни не может иметь непосредственного доступа к божественной реальности; соответственно, он полагал, что исследования философской теологии должны носить, так сказать, апостериорный характер. В соответствии с известной библейской максимой «невидимое Божие, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы» (Рим 1, 20), эти исследования должны начинаться с рассмотрения определенных аспектов творения и восходить к Творцу. Поэтому ключевым элементом метода философской теологии становится причинно-следственный анализ, опирающийся на следующий фундаментальный принцип: «причина отражается в причинно обусловленном и присутствует в нем сущностно, налично и по могуществу (*essentialiter, praesentialiter, potentialiter*); и потому с этой стороны причина может познаваться в причинно обусловленном» [*ibid.*, p. 93–94].

При таковых обстоятельствах довольно очевидно, что в условиях господства аристотелевской доктрины о четырех причинах дискурс философской теологии должен меняться в зависимости от того, какие именно причины она рассматривает и в каком объеме. Иначе говоря, можно ожидать, что в рамках философской теологии будут присутствовать специфически натурфилософский и специфически метафизический анализ причинно-следственных связей между Творцом и творением. И действительно, Альберт предлагает проводить различие между принципами «физического» и «метафизического» доказательства существования и единственности Бога. Прежде всего он отмечает, что мнение согласно которому натурфилософия рассматривает только действующие (производящие) и материальные причины, а метафизика – только формальные и целевые, неверно, так как обе дисциплины рассматривают все четыре причины. Тем не менее, с другой стороны, Альберт подчеркивает, что натурфилософия рассматривает эти причины постольку, поскольку они являются началами движимых сущностей, а метафизика интересуется действующими и материальными причинами постольку, поскольку возводит их к Первой форме и Предельной цели. Таким образом, физика, понимаемая как наука о движимом (теле), познает Бога как причину наличествующего в природе движения, а метафизика, трактуемая в традиционном ключе как наука об *ens qua ens* (сущем как таковом), познает Бога как причину бытия. При этом «физический» дискурс может быть своего рода пропедевтикой по отношению к «метафизическому». Как отмечает Тимоти Нун, в этой схеме «движение служит средством, с помощью которого мы узнаем, что Бог является причиной бытия, точно так же, как в порядке сущностей движение служит инструментом, с помощью которого Бог сообщает бытие вселенной» [Noon, 1992, p. 50–51].

Следует отметить, однако, что «физический» дискурс Альберта, относящийся к первому двигателю как началу движения во вселенной, довольно сложен и не всегда поддается однозначной интерпретации. Это обусловлено тем, что в его основе лежит натурфилософия Аристотеля, роль и возможности которой в области философской теологии получили принципиально разные оценки еще в арабской мысли X–XII вв. Так, согласно Авиценне, натурфилософия, занимающаяся движимыми телами и тем, что непосредственно движет

их, не дает доказательства существования Бога, поскольку первый двигатель физики Аристотеля – не безусловно первый, но первый в ряду «физических» двигателей, обеспечивающих движение, происходящее в природе. Бог же, или безусловно первое сущее, пребывая за пределами природы, должен описываться как первая причина или как необходимое сущее; поэтому, строго говоря, философская теология возможна только в рамках метафизики, которая рассматривает сущее как таковое и его основные атрибуты. Аверроэс же, напротив, считал, что это именно метафизика не может доказать существование Бога, поскольку бытие отделенных от материи субстанций в ее собственных рамках недоказуемо. Таким образом, существование безусловно первой причины доказывается только через обращение к физике и тем природным объектам, которые являются следствиями этой причины, и лишь после этого метафизика может, опять-таки в соотношении со свойствами и характеристиками физических объектов, рассматривать основные атрибуты божественного сущего.

На натурфилософские работы Альберта (прежде всего, на его комментарии к «Физике», «О возникновении и разрушении» и «О небе и мире» Аристотеля) оказали влияние обе представленные выше позиции, однако, как представляется, интерпретация Авиценны все-таки доминировала (по крайней мере, на общеметодологическом уровне). Так, согласно Альберту, физика должна рассматривать только те начала, причины и элементы, которые относятся к ее собственной области. Если бы физика рассматривала *все* действующие причины и *все* цели, то ей необходимо пришлось бы обращаться к чему-то нефизическому (*non physicum*). В качестве примера такового Альберт приводит первую причину, которая «движет по самой своей сущности» (*per essentiam suam*), и «цель вселенной» («*finis universalitatis*»), т.е. Бога христианской схоластики, и отмечает, что такая причина и такая цель являются объектом не физики, но исключительно «первой философии», т.е. метафизики [Albertus Magnus, 1890a, p. 12].

Соответственно, согласно Альберту, «первый двигатель», о котором говорится в натурфилософии Аристотеля, подразумевает не Бога (как его понимали в схоластической философской теологии), но нечто иное – «отделенный разум», являющийся частью тела, движущегося самостоятельным, вечным и непрерывным движением, т.е. частью первого неба². Как пишет Альберт, «О “первом” говорится в двух смыслах, поскольку “первое безусловно” – это одно, а “первое в таком-то роде” – другое. “Безусловно первое” – это первая причина и первая сущность (*essentia*), каковая есть славнейший Бог, создатель и правитель мира, чье могущество совершенно несоразмерно миру. А “первое в таком-то роде” есть причина, первая среди физических причин, соразмерная

² Согласно Аристотелю, вселенная представляет из себя сферу, составленную из множества относительно автономных концентрических сфер. Небесные сферы, коих насчитывается пятьдесят пять, движутся круговым движением. При этом первая небесная сфера, называемая также первым небом, движется вечным, единым, непрерывным и регулярным движением, причем его движение является мерой всех остальных движений. Соответственно, первый «физический» двигатель является началом движения первого неба и, следовательно, началом движения всего остального. См.: [Campbell, 1944].

по своему могуществу тому, что она движет. И она есть отделенный разум (*intelligentia*), или небесный дух, или небесный ум, или какое-либо иное имя, которым можно подобающим образом называть двигатель первого неба» [Albertus Magnus, 1971, p. 138].

С другой стороны, в своем комментарии к «Метафизике» Альберт изложил аристотелевскую метафизику в ее непосредственной связи с аристотелевской физикой, отмечая, что – по крайней мере, для перипатетиков – первый двигатель тождественен «первой причине и первой сущности». Правда, при этом он не утверждал, что такой подход является истинным и единственно возможным. Приведя аргументацию Аристотеля, как он ее понимал, Альберт сделал следующий принципиальный вывод: «Знай, однако, что все это является строгими доказательствами только в том случае, если предположить, что первый двигатель есть первая субстанция. Но это отрицает Платон и его последователи, которые говорили, что первая производящая причина отличается от первой движущей причины; и если это верно, то приведенные [аргументы] несостоятельны. Но для исследования данного вопроса надлежит обратиться к “Тимею” Платона, что не входит сейчас в наши задачи, поскольку здесь мы занимаемся не более чем изложением позиции перипатетиков» [Albertus Magnus, 1890b, p. 615].

Это, впрочем, не помешало Альберту использовать в названном комментарии и «метафизическую» аргументацию, характерную скорее для платонизма (в частности, он утверждал, что существование Бога как первой причины можно показать без обращения к физике, на основании только анализа атрибутов сущего, таких как контингентность-необходимость и разрушимость-неразрушимость). Кроме того, Альберт вполне ясно высказывался о том, что «логически и в порядке природы» первая производящая причина должна предшествовать первому двигателю: «Все множество двигателей, движущих безусловно и универсально, необходимо сводится к одному первому двигателю, относительно которого надо дополнительно рассмотреть, к одному и тому же отношению произведение бытия (*facere esse*) и движение того, что обладает бытием и является движимым, или нет. В самом деле, поскольку любое бытие (*esse*) необходимо происходит от первого сущего (*ens*), так как начало всеобщего бытия (*universi esse*) необходимо одно, я не думаю, чтобы кто-либо из мудрецов сомневался в том, что до этого двигателя, движущего таким движением такое движимое, наличествовало бытие такого двигателя и такого движимого. Но так как это бытие (*esse*) уже наличествует во многих вещах и сказывается о многом (и при том всецело в одном и том же смысле), оно должно возводиться к одному началу, которое является его причиной и от которого оно изливается на множество [вещей]. Следовательно, причина бытия предшествует первому двигателю как логически, так и в порядке природы. Кроме того, эта причина бытия не является формальной причиной, ибо форма существует во всех тех вещах, формой которых она является, а таковое не может быть первым. Также она не может быть целью, поскольку цель является предельной по бытию. Следовательно, это должна быть производящая причина (*causa efficiens*). Следовательно, производящая причина предшествует движущей причине как логически, так и в порядке природы. И бытию (*esse*) логически

не предшествует ничего такого, от чего оно могло бы происходить» [Albertus Magnus, 1890b, p. 269].

Насыщенность философских комментариев Альберта, в которых различные позиции часто излагались без результирующей оценки со стороны самого автора, породила естественные сложности для исследователей. При этом если ранее обычно предполагалось [Smith, 1954; Weisheipl, 1985], что эти комментарии писались скорее в духе перипатетизма, допускающего, в том числе, доказательство существования Бога «от движения», то в настоящее время, после ряда важных работ Дэвида Тветтена [Twetten, 1995; Twetten, 1997; Twetten, 2001; Twetten, 2005; Twetten, 2012], доминирующим стало представление о том, что немецкий теолог придерживался преимущественно (нео)платонических вариантов философской теологии. Тем не менее, дискуссия продолжается, поскольку, как уже отмечалось выше, Альберт нередко специально оговаривался, что представляет в комментариях «мнение философов», а не безусловную истину, и кроме того, весьма вероятно, что в течение своей академической карьеры он мог менять свою позицию, в том числе, под влиянием критики³.

Впрочем, философская теология представлена у Альберта не только в комментариях, но и в безусловно оригинальных работах, в частности, в «Сумме теологии». Как представляется, именно в этом сочинении он наиболее последовательно и полно изложил свой собственный план аргументации в пользу существования и единственности Бога. Кроме того, идеи, изложенные в «Сумме», могут считаться репрезентативными постольку, поскольку эта работа относится к позднему и, соответственно, зрелому периоду творчества немецкого теолога: она была написана уже после комментариев к Аристотелю и, надо полагать, Альберт принимал во внимание полученные в них результаты.

Доказательства существования Бога Альберт называет путями (*viae*)⁴, посредством которых «философы, ведомые естественным разумом, познавали, что Бог существует» [Albertus Magnus, 1895, p. 117]. В «Сумме теологии» приводится семь путей, причем первые пять основаны на идеях «Сентенций» Петра Ломбардского (который, в свою очередь, заимствовал их у Амвросия Медиоланского и Аврелия Августина, а те, соответственно, у греко-римских философов), а из двух оставшихся один позаимствован из «Физики» Аристотеля, а другой – из «Гебдомад» Северина Боэция.

Первое доказательство, основанное на понятии действующей (производящей) причины, Альберт атрибутирует Амвросию Медиоланскому, а также Аристотелю в изложении Цицерона. Оно выглядит следующим образом: 1) во всех частях производится то, что должно быть произведено в целом; 2) ничто

³ Среди работ, в которых затрагивается тема философской теологии Альберта Великого, можно указать следующие: [Bertolacci, 2001; Bertolacci 2012; Endress, 2004; Takahashi, 2019; Trepczyński, 2013].

⁴ Интересно, что, согласно Ф. ван Стеенбергену [Steenbergen, 1966, p. 273–274], Альберт приступил к работе над «Суммой» уже после того, как его знаменитый ученик Фома Аквинский завершил первую часть своей «Суммы», посвященную основным проблемам философской теологии, где доказательства существования Бога также квалифицируются как пути (*viae*). Впрочем, надо заметить, что у нас нет никаких однозначных свидетельств того, что трактат Фомы как-то повлиял на творчество Альберта.

не производится самим собой; 3) следовательно, как часть обладает частной производящей причиной, так и целое обладает всеобщей производящей причиной, и ни одна из этих причин не может быть произведена сама собой; 4) следовательно, поскольку любое творение произведено, никакое творение не может быть создателем мира (*factor mundi*); 5) следовательно, такой создатель не является творением; 6) следовательно, он является Творцом, т.е. Богом. В заключение Альберт замечает, что этот аргумент показывает о Боге лишь то, что он является всеобщей причиной.

Второй путь («путь отделения») Альберт атрибутирует Августину (который, впрочем, излагал его в трактате «О граде Божиим» не от своего лица, но как некое умозаключение философов-платоников). Как представляется, этот аргумент не столько доказывает существование Бога, сколько постулирует (посредством «отделения» неподобающих предикатов) некоторые ключевые Его атрибуты. В общем и целом «путь отделения» выглядит так: 1) все существующее либо изменчиво по бытию или месту, либо неизменно; 2) все изменчивое по бытию или месту пребывает в потенции по отношению к тому, что изменяет или движет его; 3) должно быть нечто, что движет и изменяет все; 4) но ничто изменяемое не может быть таковым в силу п. 2; 5) следовательно, есть нечто совершенно неизменное, и это – Бог. К этому заключению Альберт добавляет, что все связанные с изменчивостью понятия (телесность, составленность из сущности и существования и т.д.) должны быть отделены от понятия Бога, а потому Бог есть некая субстанция, которая не является ни телом, ни тварным (изменчивым) разумом, но при этом движет все и воздействует на все.

Третье доказательство Альберт также обнаруживает у Августина, причем он особо отмечает, что оно является вариантом первого пути (хотя, как представляется, этот вариант куда менее убедителен, если вообще хоть сколь-нибудь убедителен). Аргумент выглядит следующим образом: 1) то, что воздействует на все, не может быть создано чем-то другим; 2) все полагают, что Бог является таким действующим; 3) следовательно, Он не создан ничем другим, но сам создает все. Альберт отмечает, что этот путь свидетельствует только о том, что «есть нечто, что все создало, и таковое есть Бог» [Albertus Magnus, 1895, p. 118].

Четвертый путь, также атрибутируемый Августину, может быть определен как «путь от превосходства». Он, однако, не столько заключает о существовании Бога, сколько декларирует, что все наиболее превосходное надлежит приписывать Богу, а потому Он «является умпостигаемой мыслящей субстанцией, причиной всего мыслящего, которая создает все через [свой] разум» [ibid.].

Пятый путь, по сути дела, развивает идеи четвертого и предназначен для того, чтобы показать наличие у Бога таких «превосходных» атрибутов, как вечность, всемогущество и мудрость.

Следует отметить, что из этих пяти аргументов, заимствованных из «Сентенций», сам Петр Ломбардский использовал для доказательства существования Бога только первый, тогда как остальные употреблялись им скорее для демонстрации того, какими атрибутами должен обладать Бог, и почему эти атрибуты именно таковы. Трудно сказать, почему Альберт решил, что перед

ним именно пять различных доказательств существования Бога; однако в любом случае следует признать, что он не слишком преуспел в конвертации идей Ломбардца в свою оригинальную модель философской теологии.

Шестой путь Альберт заимствует у Аристотеля, и он является парафразом доказательства от движения из VIII книги «Физики» (данное обстоятельство можно считать весомым аргументом в пользу того, что немецкий теолог, пусть и с оговорками, но все-таки считал возможным отождествление первого двигателя с безусловно первой причиной). Этот аргумент можно представить следующим образом: 1) первый двигатель не может быть движим чем-либо еще; 2) движимые двигатели могут двигаться и двигать исключительно благодаря движущей силе первого двигателя; 3) если первый двигатель перестанет двигаться, все движение прекратится; 4) однако мы видим, что многие вещи двигаются и движут; 5) следовательно, должен существовать первый двигатель, который всегда движет непрекращающимся движением. И этот первый двигатель – Бог.

Седьмой путь, который Альберт атрибутирует Боэцию, можно назвать метафизическим, поскольку он основан на метафизической дистинкции между сущностью и существованием (бытием), а также на известной максиме из псевдоаристотелевской «Книги о причинах», согласно которой «бытие является первой из сотворенных вещей». Этот аргумент имеет следующий вид: 1) самоочевидно, что все, что обладает сущностью и существованием, получает первое и второе от чего-то еще; 2) все, что есть в мире, обладает сущностью и существованием; 3) следовательно, все, что есть в мире, получает сущность и существование от чего-то еще; 4) но каждая вещь получает свою определенную сущность от определенной причины; 5) следовательно, существование оно получает не от этой причины, так как данная причина определена (ограничена), а существование – нет; 6) но все вторичные причины являются определенными; 7) следовательно, существование – не от вторичной причины; 8) однако у существования сотворенных существ должна быть какая-то причина; 9) но это может быть только первая или вторичная причина; 10) поскольку последнее исключается, существование производится первой (неограниченной) причиной, которую именуют Богом.

Таким образом, если сравнивать семь путей из «Суммы» Альберта с пятью куда более известными путями из «Суммы» Фомы Аквинского (а такое сравнение напрашивается само собой), можно отметить следующее. Во-первых, собственно доказательств существования Бога у Альберта, наверное, все-таки три. Два из них (первое и шестое) обнаруживаются также и у Фомы. Седьмое «метафизическое» доказательство Альберта также можно считать вариантом доказательства от производящей причины. Кроме того, мы обнаруживаем у него нечто вроде доказательства от степеней совершенства; однако этот аргумент не структурирован должным образом и выглядит очень слабым. Что же касается доказательств от контингентного и необходимого, а также от управления миром, то их в «Сумме» Альберта нет (хотя в его комментариях к Аристотелю, в частности к «Метафизике» и можно обнаружить нечто подобное). В целом же создается впечатление, что в данном вопросе Альберт был склонен к тому, чтобы не отклоняться слишком далеко от философско-теологического дискурса

первой половины XIII в., тогда как Фома Аквинский в своей «Сумме» предпринял действительно новаторскую работу и в некотором смысле предопределил направление будущих дискуссий.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Альберт Великий **Комментарий к «Сентенциям» Петра Ломбардского¹** *Перевод с латинского и комментарии А.В. Апполонова*

Книга I. Отдел III. Раздел I

Познали ли философы существование единого Бога?

Прежде чем перейти к дословному разбору [текста «Сентенций»], мы рассмотрим следующие вопросы: 1) действительно ли философы, ведомые разумом, могли познать единство Бога, т.е. [сам факт], что он существует; 2) познали ли они, что́ есть Бог; 3) как отличается это [философское] познание от познания веры?

Относительно первого вопроса рассуждение таково:

1. В самом деле, апостол говорит в Послании к римлянам (1, 21): «Они, познав Бога, не прославили Его, как Бога, и не возблагодарили, но осуетились в умствованиях своих». Следовательно, как представляется, [философы] познали, что Бог есть, равно как и славу его.

2. Кроме того, там же сказано: «Бог явил им» (1, 19). Следовательно, как представляется, они обрели знание Бога.

3. Кроме того, Августин говорит в VIII книге «О граде Божиим» о платониках: «Что же касается их сходного с нами образа мыслей о едином Боге, Творце этой вселенной, что Он не только бестелеснее всякого тела, но и нетленнее всех душ, что Он наше Начало, наш Свет, наше Благо, – в этом мы, безусловно, предпочитаем их всем другим»². Следовательно, как представляется, платоники познали истинного Бога.

4. Кроме того, там же говорится: «Вот та причина, по которой этих философов мы предпочитаем остальным. В то время, как другие философы напрасно тратили свое остроумие и свою старательность на изыскание причин вещей и на определение образа познания и жизни, – эти, познав Бога, нашли, что в Нем заключается причина устройства вселенной, свет для восприятия истины и источник, откуда черпается счастье»³. Следовательно, как представляется, платоники познали Бога.

¹ Перевод осуществлен по изданию: *Albertus Magnus. Opera omnia* / Ed. A. Borgnet. Vol. 25. Parisiis: Apud Ludovicum Vivès, 1893.

² *Блаженный Августин. Творения*: в 4 т. Т. 3. СПб.: Алетея, 1998. С. 337.

³ Там же. С. 337–338.

5. Кроме того, сказано (Прем 13, 5): «Ибо от величия красоты созданий сравнительно познается Виновник бытия их».

6. Кроме того, мы видим это и в книгах философов. В самом деле, Платон в «Тимее» вводит виновника вселенной, который создает ее и обустроивает посредством умножения наднебесных сфер их двигателями.

7. Кроме того, Апулей в книге «О боге Сократа», которую цитирует Августин в трактате «О граде Божиим», пишет о едином творце всего остального. Поэтому у Августина [мы читаем]: «По изображению Платона, высочайший Бог, Творец всего, Коего мы называем истинным Богом, есть, согласно Апулею, тот “единый, который не объемлется бедным человеческим словом, как бы оно ни было красноречиво, даже отчасти; понятие об этом Боге едва проблескивает, и то лишь изредка, для мужей мудрых, когда они силой духа, насколько это возможно, отвлекаются от тела, – проблескивает подобно лучу света, на мгновение вспыхивающему в глубочайшем мраке”»⁴. Следовательно, у них было знание о Боге.

8. Кроме того, Аристотель в своих книгах доказывает, что есть единое начало вселенной, что его знание, воля и действие есть его субстанция. Следовательно, как представляется, философы познали не только [существование] единого Бога, но также и его простоту – поскольку он есть все то, чем обладает.

Но против:

1. То, что Бог един, есть положение (*articulus*) веры; следовательно, оно не подлежит разуму; следовательно, его нельзя исследовать философией и разумом; но философы не познавали ничего, кроме того, что можно исследовать разумом; следовательно, они не познали то, что Бог един. А если скажут, что то, что Бог един, не является положением веры, то против: положение «Верую во единого Бога и т.д.» входит в Символ веры.

2. Кроме того, философ может исследовать Бога в рамках философии только через творения, как причину – через ее следствия. Но в философии каждая причина соразмерна своему следствию; следовательно, философы могли исследовать Бога только как причину, соразмерную следствию; но таковая причина не есть Бог; следовательно, они не познавали Бога таким образом, и не могли познать.

3. Кроме того, при исследовании имени посредством разрешения (*resolutio*) причинно обусловленного в причину, последующего – в предшествующего, а сложного – в простое, разум останавливается на понятии сущего и единого. Но чем бы ни было то, на чем завершается разрешение, с этого же начинается составление (*compositio*). Следовательно, само сущее и единое, на которых завершается разрешение, составимы в том, что в них разрешается. Однако Бог и божественное сущее не составимы; следовательно, разум, производящий такое разрешение, не достигает божественного сущего и той истины, согласно которой Бог един. Следовательно, таким образом нельзя достичь знания того, что Бог есть, и что Бог единственен.

4. Кроме того, если полагается нечто такое, что не предполагает с необходимостью чего-либо другого, то при допущении второго первое не предпола-

⁴ Блаженный Августин. Творения: в 4 т. Т. 3. С. 392.

гается. Например, если при допущении ангельского разума не предполагается с необходимостью сотворение некоей вещи или некая тварная вещь, то, как представляется, невозможно исследовать ангельский разум, исходя из тварных вещей. Следовательно – по подобию – если при допущении Бога творение не полагается с необходимостью (поскольку иначе творение существовало бы извечно), то, как представляется из творения нельзя вывести Творца. И, следовательно, Творец не познается через творение.

Решение. Надлежит сказать, что на самом деле (как говорят святые) философы могли приобретать знание о Боге посредством естественной аргументации (*rationes naturales*).

Что же касается первого возражения, то на него следует ответить, что существование и единственность Бога в одном смысле суть положения веры, а в другом – заключения, познаваемые посредством аргументации. В самом деле, [положение] «Бог существует» (насколько речь идет только о существовании) можно познать при помощи науки (*scientia*); и то же самое касается [положения] «Бог един»; и в этом смысле они могут познаваться как заключения естественным разумом. Однако, кроме того, эти положения могут рассматриваться как в некотором смысле приближающиеся к знанию того, что есть Бог; и, соответственно, они приближаются к знанию свойств божественного бытия и единства сообразно тому, как таковые определяются верой. И в этом смысле названные положения не подлежат разуму, но скорее суть положения веры.

На второе надлежит ответить, что в философии причинно обусловленное пропорционально физической причине и движимому двигателю. Но так как в том, что касается силы причинного действия (*vis causandi*) пропорциональное не может быть тем первым, которое оказывает воздействие на все, то разум может доказать, что это первое есть, лишь постольку, поскольку речь идет о его существовании, а не об определении его свойств. Поэтому Философ говорит в I книге «О небе и мире»: «Итак, возвеличим славного Бога-творца всего, превосходящего свойства всего сотворенного»⁵. Из этого очевидно, что Философ познал превосходство Бога над сотворенным; однако никто не может исследовать посредством разума смысловое содержание этого превосходства, а также отличие и свойство [божественного] бытия. И потому у философов обнаруживаются многочисленные ошибки, касающиеся этих атрибутов; однако в том, что касается существования Бога и его единственности, заблуждались лишь немногие из числа подлинных философов.

На третье надлежит ответить, что разум, производящий разрешение, останавливается на сущем, каковое есть предельное в разрешении и первое в составлении. Но поскольку сущее может входить в составную [вещь], оно не может быть первым. Разум познает его постольку, поскольку постигает отношение сущего к тому, что является для него последующим. И то же самое касается единого. И, таким образом, ясно, что разум идет дальше; однако верно и то, что он идет дальше не так, что исследует свойства и отличия, поскольку он

⁵ В греческом тексте трактата «О небе и мире» эта фраза отсутствует; она имеется только в латинском переводе, осуществленном с арабского языка Герардом из Кремоны в XII в.

не может познавать их на основании следствия. И потому сущее есть первый субъект философии (ведь субъектом философии является то, о чем сказываются свойства и отличия), но не есть безусловно первое, поскольку таковое не является субъектом свойств, и даже свойства и отличия его нам неизвестны – если только понимание не придет от просвещающей веры.

На последнее надлежит ответить, что первая посылка ложна. Хотя при допущении Бога творение не следует с необходимостью, тем не менее, при допущении творения как некоего следствия Бога [как причины] с необходимостью следует существование Бога-творца. И так Бог может апостериорно познаваться от творения.

Раздел II

Действительно ли философы познали, что́ есть Бог, или же они познали только Его существование?

Во-вторых, исследуется, действительно ли философы познали, что́ есть Бог. И, согласно установленному выше, представляется, что они познали только его существование и единство.

1. В самом деле, это очевидно и из другого аргумента: причина, бесконечно удаленная от причинно обусловленного, может познаваться только в отношении своего существования (и даже таковое познается через причинно обусловленное); но Бог бесконечно удален от любого причинно обусловленного; следовательно, Он познается только в отношении своего существования.

2. Кроме того, некоторые выдвигают следующий аргумент: познание возможно только благодаря отвлечению образа (*species*) от познаваемой [вещи]; но от того, что предельно просто, отвлечение невозможно; следовательно, познание предельно простого невозможно. Однако Бог предельно прост; следовательно, он непознаваем.

3. Кроме того, при допущении Бога творение не предполагается с необходимостью. Следовательно, как представляется, творение ничего не может явить о Боге.

4. Кроме того, причинно обусловленное не необходимо свидетельствует о существовании причины: так, наличие дома не обязательно влечет за собой наличие его строителя. Следовательно, как представляется, Творец не постигается от творения с необходимостью.

5. Кроме того, среди творений есть много такого (например, [пара] «тленное-нетленное»), что было для некоторых причиной ошибочного постулирования двух богов; следовательно, как представляется, творение настолько же вводит разум в заблуждение, насколько помогает ему [познать Бога].

Но против: язычники в своих книгах доказывают не только то, что Бог существует, но также и то, что Он есть первое [сущее], и что Он есть необходимое сущее, которое не подпадает под [аристотелевские] категории, и что Он есть простое сущее, чья субстанция есть разум, воля и ее действие. Следо-

вательно, как представляется, они познавали не только существование, но и свойства, или атрибуты Бога и то, что́ есть Бог.

Решение. Надлежит сказать, что, как уже установлено выше, философы познали только существование Бога и его единственность, но не то, что́ Он есть. В самом деле, даже если они и познали некие его атрибуты, это их познание не было достоверным. Так, например, мы видим, что некоторые постигли божественную мудрость, но при этом утверждали, что Бог не знает единичных [вещей]; и то же самое касается всего прочего. И эти божественные атрибуты познаются таким образом, что не дают знания о Боге, что́ Он есть, прежде всего потому, что точные понятия этих атрибутов не могут быть доступны тварному разуму. И из этого очевиден ответ на последнее [т.е. на аргумент «но против»].

Однако поскольку может показаться, что предшествующие аргументы доказывают, что нет вообще никакого знания о Боге, постольку на первое надлежит ответить, что в одном смысле [Бог как] причина бесконечно удален от творения, а в другом – нет. В самом деле, если мы говорим о пропорциональности между свойствами первой причины, т.е. Бога, и причинно обусловленной [вселенной], то ее быть не может; и потому с этой стороны причина непознаваема. Но если рассматривается то отношение, в котором причинно обусловленное соотносится с причиной в том, что производится этой причиной сообразно идее, или в том, что сохраняется ею от падения в ничто, или в том, что управляется ею в стремлении к благу, то тогда причина отражается в причинно обусловленном и присутствует в нем сущностно, налично и по могуществу; и потому с этой стороны причина может познаваться в причинно обусловленном.

На второе надлежит ответить, что данное возражение неубедительно. Действительно, это отвлечение посредством разума есть не отвлечение формы от материи, но скорее отвлечение образа от того, образом чего он является. И предельная простота образа не противоречит такому отвлечению, поскольку оно подразумевает не составление, но скорее формирование понятия о вещи. Но во всем вещь – это одно, а понятие о ней в душе – другое. Кроме того, неверно, что нет познания через собственный образ вещи. В самом деле, мы познаем причину в образе ее следствия как двигатель – в образе движения; и таким образом естественное познание Творца может происходить через образ творения.

На третье надлежит ответить, что хотя из существования Бога не следует существование творения, тем не менее, верно обратное, т.е. то, что если есть творение, значит, есть Творец.

Что же касается [четвертого аргумента], то не существует подобия между строителем и домом и Богом [и творением]: строитель, равно как и его труд, отделяется от дома и преходит. Поэтому правилен также этот вывод: если есть дом, т.е. или был его строитель. Но в случае Бога его труд, в общем, не отделяется от творения: ведь после того, как оно сотворено, Бог сохраняет его (ведь иначе оно упало бы в ничто), и управляет им (ведь иначе разрушился бы порядок во вселенной). Не говорю, однако, что правилен вывод, что Бог был, ибо он есть – на основании смыслового содержания вечности, которая разом целостна и совершенна.

На пятое надлежит ответить, что изменчивость и тленность в творении имеют место не потому, что их нечто причинно обуславливает в собственном смысле слова, но потому, что творение происходит из ничто (как это было отмечено выше в вопросе о двух началах). И потому данное обстоятельство как таковое не ведет к заблуждению.

Раздел III

Действительно ли это естественное познание отличается от познания веры?

В-третьих, спрашивается, в чем это познание, обретаемое посредством естественной аргументации, отличается от познания веры. И представляется, что ни в чем.

1. Оба познания апостериорны: познание причины через причинно обусловленное апостериорно, равно как апостериорно и принятие первой истины в свете влияющей веры (действительно, первая истина более могущественна и познаваема сравнительно с ней, и все, что имеется во влиянном хабитусе реально (*secundum rem*) пребывает там от первой истины; следовательно, и т.д.).

2. Кроме того, вещь как таковая познается только с примесью лишенности, которую в творении обуславливает его происхождение из ничто; и потому такое познание Августин называет вечерним. Равным образом, и познание веры происходит «как бы в зеркале, гадательно» (1 Кор 13, 12). Следовательно, как представляется, эти [типы] познания сходны.

3. А если кто возразит, что вера постигает сущность, тогда как естественный разум – только существование, то против: верой не постигается со всей определенностью, что есть Бог; следовательно, и вера постигает только существование; следовательно, как представляется, в этом между ними нет различия.

Решение. Вера и естественное познание различаются как минимум в пяти [аспектах], хотя можно указать и некоторые другие. Первое отличие – в отношении знания и познающего: естественный [познавательный] процесс подчиняется разуму, а процесс [познания] через веру – превыше разума. Второе отличие – в началах самого познания: для естественного познания это самоочевидные положения (как то, что относится к смысловому содержанию первого начала, например: оно [не происходит] ни от чего другого, но другое – от него; оно не началось, так как иначе было бы причинно обусловленным; оно не движимо другим и т.п.), тогда как для веры началом является влиянный свет, который, оформляя сознание (*conscientia*), побеждает разум скорее некоей относящейся к воле любовью, нежели рациональными доказательствами (ибо вера есть «уверенность в невидимом» (Евр 11, 1), которая просвещает для принятия вероучительных догматов). Третье отличие – в производящем знании: [естественное] познание производится, как указывает Магистр, сущностью творения, которое рассматривается

разумной природой, тогда как в случае веры производящим является первая истина (ибо когда спрашивают: «Что произвело в тебе веру?», отвечают: «Первая истина, которая является производящей и целевой причиной этой веры»). Четвертое отличие: посредством естественного познания мы не столь близко подходим к знанию того, что́ есть Бог, как с помощью познания веры. Пятое и последнее отличие берется со стороны субъекта: что бы ни говорили некоторые, вера, даже неоформленная, пребывает в практическом разуме, тогда как научное знание (*scientia*) естественного разума относится к разуму теоретическому. В самом деле, вера, хоть бы и неоформленная, является скорее волюнтаристкой (*voluntaria*), нежели рациональной (*rationalis*), и, как говорит Григорий Великий, побуждает к рабскому страху; но то, что пребывает в теоретическом разуме, как полагает Философ, не подразумевает уклонения или стремления; следовательно, и т.д.

Сумма теологии⁶

Вопрос XV О способах познания Бога

Отдел III. Раздел III

Действительно ли при любом богопознании необходимо посредничество благодати?

В-третьих, спрашивается: действительно ли при любом богопознании необходимо посредничество благодати?

И представляется, что да.

1. В самом деле, разум [человека] получает умопостигаемое только благодаря просвещению со стороны отделенного от материи разума (*intelligentia*), который, по словам Авиценны, просвещает наши души, благодаря чему наша мыслительная способность переходит из потенции в акт. Если, следовательно, так обстоят дела в естественном мыслимом, каковое соразмерно [нашему] разуму, то, как представляется, куда скорее то же самое должно быть [верно] для сверхъестественного. Итак, требуется нисхождение света, который возносил бы наш разум до понимания того, что выше его. Соответственно, при любом богопознании должен быть некий свет, совершенствующий разум; и поскольку это не свет природы, то, как представляется, это свет благодати.

2. Кроме того, особенность глаза такова, что глаз, чье зрение менее едино (*adunatus*), не может созерцать Солнце на небосводе. Но глаз аиста, чье зрение наиболее едино, может его созерцать. Следовательно, и духовному зрению нужно получить нечто такое, что объединит его для созерцания того, что превышает его [собственную природу].

⁶ Перевод осуществлен по изданию: *Albertus Magnus. Opera omnia* / Ed. A. Borgnet. Vol. 31. Parisiis: Apud Ludovicum Vivès, 1895.

3. Кроме того, никакая воспринимающая способность не воспринимает то, что ей не соразмерно, если только нечто не сделает ее соразмерной [воспринимаемому]. Но умопостигаемая [истина] «Бог существует» не соразмерна нашему разуму. Следовательно, эта умопостигаемая [истина] не может быть воспринята, если только нечто не сделает наш разум соразмерным ей.

4. Кроме того, как представляется, это утверждает Ориген в книге «О началах», где он истолковывает следующие слова Писания: «Сила Всевышнего осенит Тебя» (Лк 1, 35). В самом деле, он говорит, что это затенение есть образ силы Всевышнего в Деве, наподобие тени формы, отраженной в зеркале. И понятно, что образ великой вещи, о тени которой идет речь, сам по себе весьма мал, как мал ребенок, всеми своими внешними чертами [подобный] отцу, даже если допустить, что отец бесконечен. Итак, если разум в процессе познания постигает Бога, то, как представляется, при всяком богопознании необходимо должно быть [задействовано] нечто подобное познаваемому, которое совершенствует разум для его постижения.

5. Кроме того, Аристотель в III книге «О душе» утверждает, что наш разум воспринимает естественное, метафизическое и божественное не от одного и того же формального (*formale*); однако он всегда воспринимает от чего-то формального. Но то, во что надлежит верить, суть наивысшее божественное (*divinissima*). Итак, для того, чтобы разум мог воспринять таковое, должно быть нечто формальное. И, как представляется, о нем сказано в псалме (Пс 35, 10): «Во свете Твоем узрим свет».

Но против: в [вещах] телесных видимое как таковое созерцается без всякого дополнительного просвещения. Следовательно, в [вещах] умопостигаемых дело обстоит сходным образом, и умопостигаемое как таковое мыслится благодаря самому себе.

Решение. С учетом сказанного выше, на этот вопрос легко ответить. Следует признать, что без света просвещающего разума наш возможностный разум не может воспринимать ничего познаваемого. В самом деле, благодаря этому свету возможностный разум наделяется оком, необходимым для созерцания. И свет для восприятия естественного является естественным; для восприятия истин веры – благодатным; а для восприятия того, что делает блаженным, требуется свет славы. Благодатным же свет является сообразно тому, что благодатью называется то, что добавляется к природе. И нисходящий таким образом свет не сообщает нечто познаваемому, чтобы оно стало познаваемым, но сообщает нечто познающему – чтобы он мог познавать, и чтобы возникло некое подобие между познающим и познанным, согласно этим словам (1 Ин 3, 2): «Будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть». И так же Августин говорит в IX книге «О Троице»: «При всяком познании, когда мы познаем Бога, в нас возникает некое Его подобие»⁷.

И первые три аргумента заключают о восприятии в нашем разуме именно такого света.

Касательно слов Оригена: надлежит ответить, что есть уподобление, которого на самом деле постигающему разуму вполне достаточно. Впрочем,

⁷ *Augustinus. De Trinitate. Lib. IX, c. 11; PL, 42 0969.*

Ориген хотел показать [нечто другое, а именно то], как этот малый в отношении плоти и времени, соразмерный чреву Девы образ (imago) был образом неизмеримого и вечного Отца, во всем ему равный, согласно этим словам: «Свершение близко, преисполнено праведностью» (Ис 10, 22).

Что же касается слов Аристотеля, то надлежит сказать, что они необходимо [истинны]. В самом деле, наш обращающийся к чувству разум воспринимает естественное благодаря свету, который по своему определению постигает чувственно воспринимаемую материю. А математическое, будучи обращенным к образу (imago), он воспринимает благодаря свету, который по своему определению постигает не ту или иную чувственно воспринимаемую материю, но то, что в одном и том же смысле (univoco) присутствует в любой материи (так, например, круг, будь он хоть в дереве, хоть в железе, хоть в соломе, хоть в небе, определяется одинаково, а именно, как говорит Евклид, он есть плоская фигура, ограниченная одной линией, в центре которой имеется точка, такая, что все линии, проведенные от нее к границе, равны). А божественное наш разум воспринимает только в свете тех благ, которые получает от первого [сущего]; однако этот свет только предрасполагает разум, но не сообщает ему ничего умопостигаемого при богопознании. И об этом свете также говорится [в Псалме].

Относительно же аргумента «против» следует сказать, что такое посредствующее звено не мешает [познанию] и не находится между [познаваемым и познающим], поскольку оно есть не более чем средство, которое помогает разуму и предрасполагает его к мышлению. Поэтому оно не препятствует тому, чтобы первичное умопостигаемое как таковое мыслилось непосредственным образом.

Вопрос XVIII

О познаваемости Бога посредством естественного разума

Отдел I

Какими путями философы, ведомые естественным разумом, познавали, что Бог существует?

Относительно этого Магистр в «Сентенциях» указывает четыре пути: первое Амвросия Медиоланского, а три другие – Августина.

Путь Амвросия основан на производящей причине, и мы уже рассматривали его [в версии] Аристотеля, как она изложена в книге [Марка Туллия Цицерона] «О природе богов». Итак, Амвросий говорит, что Бог совершил труд, который видом своим являет своего творца; поэтому верят, что этот Бог – Бог всего, создавший то, что не может создать или разрушить никакое творение. «Если бы появилось творение какой бы то ни было силы, которое смогло бы создать такое небо и такую землю, я назвал бы его Богом. Но поскольку никакое творение не могло создать этого, постольку очевидно, что создатель

[вселенной] пребывает выше любого творения, и через это человеческий ум может познать, что Бог существует»⁸.

И этот аргумент основан на порядке причин, действующих таким образом, что во всех частях производится то, что должно быть произведено в целом, и ничто не производит само себя (в самом деле, иначе следовало бы, что потенция и акт – одно и то же, и что одно и то же существует и не существует одновременно; но это невозможно, поскольку в противном случае стороны противоречия были бы истинны одновременно). И из этого, в-третьих, следует, что как часть обладает частной производящей причиной, так и целое обладает всеобщей производящей причиной, и что всеобщая причина не производит сама себя в части или в целом. А из этого следует, что поскольку любое творение произведено, постольку не может быть такого, чтобы мир произвело некое творение. Следовательно, творение не является создателем мира. Но есть только творение и творец, т.е. Бог. Итак, остается только, что существует создатель – Бог.

Сходная аргументация была использована Августином и Златоустом, когда они, полемизируя с Арием, доказывали, что то Слово, которое было в начале, есть Бог. В самом деле, «все через Него начало быть» (Ин 1, 3), а потому это Слово не могло быть созданным, а наоборот, должно быть создателем всего. И этот аргумент доказывает лишь то, что Бог существует как причина (*est per modum causae*).

Второй путь – путь отделения, представленный Августином в VIII книге «О граде Божиим». Все что существует, если либо тело, либо не-тело; но тело не может быть первым, поскольку является составным, а никакое составное не может быть универсально действующим, поскольку оно обязано своим существованием иному, т.е. своим составным частям. И потому поднимаясь над всеми телами и отделяя их от Бога, платоники, [которым атрибутирует этот аргумент Августин], говорили, что Бог не есть тело. И они видели также, что все существующее либо изменчиво по бытию или месту, либо неизменно. В-третьих, они видели, что все изменчивое по бытию или месту пребывает в потенции по отношению к тому, что изменяет или движет его. И исходя из этого, они аргументировали, что ни тело, ни изменчивое [бестелесное сущее], например, душа или ангел, не могут быть универсально движущими и действующими. И потому они говорили и познавали, что Бог действует универсально. Итак, Бог есть некая субстанция, которая не является ни телом, ни ангелом, но при этом универсально движет и действует. И этот аргумент обоснованно утверждает [о Боге] больше, чем первый.

Третий путь – еще один путь Августина. Он затрагивает некий [аспект] первого и заключается в сопоставлении частной действующей причины с общей производящей причиной, которое осуществляется так. То, что действует универсально, не может быть созданным чем-то другим; но все полагают, что Бог действует универсально; следовательно, Он не создан никем, но сам создатель всего. И этот аргумент не свидетельствует о Боге как Боге – разве что

⁸ *Ambrosius Mediolanensis. Commentaria in Epistolam ad Romanos. C. 1; PL 17, 0058.*

за счет вывода: ведь он удостоверяет, что есть нечто, что все создало, и такое есть Бог.

Четвертый путь – все того же Августина. Он заключается в сравнении одной вещи (*res*) с другой сообразно форме (*forma*) и превосходству, и выглядит так. Тело воспринимается общим или частным чувством через форму (*species*) тела или же акцидентальным образом. А идея или бестелесная субстанция воспринимается через умопостигаемую форму (*species*). Но любая [вещь] существует только посредством формы, через которую она и есть, и познается. И если сравнивать эти формы, т.е. чувственно воспринимаемую и умопостигаемую, превосходством обладает та [вещь], которая существует через умопостигаемую форму. Но все то, в чем одно лучше [другого], надлежит приписывать Богу. Итак, Бог относится не к чувственно воспринимаемым, но к умопостигаемым субстанциям. Но среди умопостигаемых субстанций более превосходным в формальном отношении (*speciosiora*) является мыслящее и мыслимое, нежели просто мыслимое; а среди мыслящего наиболее превосходно в формальном отношении то, что является причиной всего мыслящего, но само не есть причинно обусловленное. Однако это следует атрибутировать Богу: то, что Он является умопостигаемой мыслящей субстанцией, причиной всего мыслящего, которая создает все через [свой] разум. И на этот аргумент опирается Платон, который трактует в «Тимее» о естественной справедливости и порядке творений, о том, как все [сущее] производится отеческим разумом, являющимся архетипом мира, и материнской материей.

Кроме того, магистр затрагивает пятый путь, приводя в «Сентенциях» толкование Августина на эти слова (Рим 1, 20): «Невидимое Божие» и т.д. И этот путь – от превосходства свойств Творца над свойствами творения. Как говорит Аристотель в I книге «О небе и мире», Творец превосходит свойства того, что им сотворено, и потому та длительность времени, которая присутствует в творении только благодаря Творцу, может сохраняться только благодаря вечности, как говорит Боэций в книге «Утешение философии»: «Ты, который из вечности повелевает времени течь»⁹. Точно так же и величие массы и силы в творении не может сохраняться без бесконечного всемогущества; и так из величия творения познается всемогущий Творец. Так же и формы обретаются творением от Творца. И поскольку все сотворенное через форму соотносится с Творцом как все произведения искусства – с разумом мастера, а форма произведения искусства свидетельствует о разумном мастере, постольку из порядка и формы творений постигается существование в высшей степени разумного Творца, превосходящего любого мудрого человека.

И опять же: любое благо пребывает в том, что достигает цели; и как моральные, так и естественные, разумные и искусственные [вещи] управляются и направляются к цели; и это направление в вещах – исключительно от Творца; и оно же есть их благо. Итак, поскольку Творец превосходит их в этом, постольку он постигается как в высшей степени благой и как высшее благо, которое превосходит благодать всего. И этот путь показывает Бога сообразно

⁹ *Boetius. De consolatione philosophiae. L. III, metrum 9; PL 63, 0758.*

различным атрибутам, которые отличаются друг от друга сообразно коннотатам в творениях, и, как говорит Дионисий в книге «О божественных именах», Бог пред-обладает формами (*species*) этих коннотатов, причем превосходным образом.

К этим путям я добавляю еще два. Один обнаруживается в VIII книге «Физики», в начале которой доказывается, что первый двигатель не может быть движим чем-либо другим. Затем доказывается, что движимое движущее как движется, так и движет исключительно благодаря первому двигателю. Равным образом, то, что только движимо, приводится в движение только благодаря воздействию первого двигателя через весь ряд промежуточных движимых движущих, вплоть до этого последнего, которое является только движимым. Итак, [допустим], что прекратилось движение в первом – сообразно тому, что оно является актом движущего; тогда прекратится и движение во всем промежуточном, в котором оно есть акт движущего и движимого, а также в последнем, в котором оно есть акт только движимого. Но этот вывод недействителен, поскольку мы видим, что ни в последнем, ни в промежуточном движение не прекращено: в самом деле, чувству очевидно, что существует много движимого, а также движущего и движимого; следовательно, необходимо существует первое движущее, в котором не прекращается движение сообразно тому, что оно является актом недвижимо движущего. И этот аргумент поддерживает Августин, но не дает его в развернутом виде, говоря в книге «О граде Божием», что «философ Апулей на этом основании сказал, определяя Бога, что Бог есть душа, управляющая миром посредством разума и движения». И добавляет: «Если бы он назвал Бога не душой, но духом или разумной субстанцией, он несколько не согрешил бы в определении».

Второй путь, добавляемый мною – тот, который приводит Бозций в своих «Гепдомадах». Само по себе очевидно, что все, что обладает сущностью и существованием, получает первое и второе от чего-то еще. Но все, что есть в мире, обладает сущностью и существованием. Следовательно, все таковое получает сущность и существование от чего-то еще. Но все [существующее] получает свою сущность от определенной причины; следовательно, существование оно получает не от нее; но любая вторичная причина является определенной; следовательно, все существующее получает существование не от вторичных причин. Однако у существования тварных сущих должна быть какая-то причина; и поскольку причина может быть либо вторичной, либо первой, то существование всего, что есть, причинно обусловлено первой причиной. Но первую причину мы называем Богом. И этот аргумент основан на положении «Книги о причинах», которое гласит: «Первая из тварных вещей – существование»¹⁰. И на основании этого же пути доказывается, что существование есть следствие первой причины во всем, что есть. И об этом пишет Аристотель в одном своем письме, посвященном началу бытия всего. В самом деле, причиной существования [всего] может быть только простая первая причина, пребывающая в пределе простоты и не ограниченная ничем определяющим до вторичности.

И таковы пути к познанию Творца через творения.

¹⁰ *Anonyme. Liber de causis // Tijdschrift voor Filosofie. № 1. 28ste Jaarg. 1966. P. 142.*

Комментарий к «Метафизике» Аристотеля¹¹

Книга XI. Трактат II

Глава I

***В которой представлены введение к этому трактату
и [общий] порядок [повествования], а также [показывается],
что существует невоспринимаемая чувствами
и неподвижная субстанция***

Далее мы исследуем недоступную чувству и неподвижную субстанцию. Из сказанного выше уже очевидно, что существует три субстанции: 1) чувственно воспринимаемая, подвижная и разрушимая субстанция, начала которой уже установлены; 2) чувственно воспринимаемая, подвижная и неразрушимая субстанция; 3) неподвижная, невоспринимаемая чувствами и неразрушимая. И эта третья, конечно, есть начало второй, и вторая может познаваться только через третью: ведь, сообразно особенностям этой мудрости [т.е. метафизики], если мы не знаем неподвижного, мы не сможем установить ничего относящегося к знанию движимого постоянным движением. И потому в этом втором трактате нам надлежит сперва говорить о неподвижной, невоспринимаемой чувствами и неразрушимой субстанции, а затем переходить к субстанции движимой, чувственно воспринимаемой и неразрушимой. И когда это будет сделано, мы осуществим все наши намерения, относящиеся к этой мудрости [т.е. к метафизике]. И что касается наших дальнейших слов, то пусть никто не думает, что мы будем говорить от своего лица (так же, как мы не говорили от своего лица и в одной из естественнонаучных книг): мы лишь разъясняем мнение перипатетиков об этих субстанциях, оставляя за другими право судить, что в этом мнении истина, а что – ложь.

Итак, приступая к теме, мы скажем, что есть три субстанции, начала которых мы исследуем. Две из них суть физические, сочетающиеся с движением и материей, а именно: та, о которой сказано, что она является чувственно воспринимаемой, подвижной и разрушимой; и та, о которой сказано, что она является чувственно воспринимаемой, подвижной и неразрушимой (о ее природе говорится в книге «О небе и мире», но кое-что будет сказано также и в последней части этой мудрости [т.е. метафизики]). И есть третья, недоступная чувствам и неподвижная субстанция, о которой и пойдет теперь речь. И первое, что следует пояснить об этой субстанции – это то, что она необходимо неподвижна. Для доказательства этого мы используем положение, которое часто доказывалось в предшествующих [трактатах], а именно, что субстанция есть первое среди существующего и начало всего прочего; и из этого следует, что если бы все субстанции были разрушаемыми, то было бы разрушимым все –

¹¹ Перевод осуществлен по изданию: *Albertus Magnus. Opera omnia* / Ed. A. Borgnet. Vol. 13. Parisiis: Apud Ludovicum Vivès, 1890.

ведь с разрушением субстанций не могло бы сохраниться ничего другого. Как мы показали в первой книге «О небе и мире»¹², лишь то обладает потенцией к небытию, что разрушается в определенный момент. Таким образом, если бы все субстанции были разрушаемыми, то все они обладали бы потенцией к небытию; следовательно, все они некогда разрушились бы, и тогда не было бы вообще ничего. Но это невозможно помыслить, ведь как из ничто ничего не возникнет, так же из того, что существует, никогда не сможет произойти полное ничто. Но если бы все субстанции были разрушаемыми, тогда любая составная [вещь], и любая материя, и любая форма были бы разрушаемыми, и тогда не было бы вообще ничего.

Но, возможно, некто скажет, что приведенный вывод недействителен, поскольку в круговом возникновении элементов любой из элементов является разрушимым в отношении любой своей части, и, однако, сохраняется в целом; и так не прекращается возникновение и разрушение, и мир сохраняется всегда. На это мы ответим, что данный пример происходит из невежества. Ведь если не предположить существование некоей субстанции, которая является неразрушимой в целом, и которая косвенным образом движет и распространяет то, что обеспечивает возникновение, то в [одной] части не будет разрушения, а в [другой] – возникновения; и если не будет кругового движения [небесных сфер], то ничто не сохранится в целом – и тогда мы имеем искомое [положение], т.е., что некая субстанция является неразрушимой.

И то, что некая субстанция является неразрушимой, доказывается на основании сказанного в VIII книге «Физики»¹³, а именно, что для первого движения невозможно как возникнуть – если его ранее не было, так и прекратиться – после того, как оно уже было. В самом деле, оно по природе было всегда. Также было сказано и доказано, что для времени невозможно возникнуть или прекратиться; и основание тому следующее: время есть число кругового движения, а то, что имеет круговой характер, всегда обладает смысловым содержанием начала и конца, и какое бы «теперь» времени мы ни указали, оно обладает смысловым содержанием конца по отношению к прошлому и смысловым содержанием начала по отношению к будущему; следовательно, время было до любого «теперь» и будет после любого «теперь»; и если время таково, то оно не может ни возникнуть, ни прекратиться. То же будет и если мы рассмотрим время сообразно началам природы: оно не может ни возникнуть, ни прекратиться, равно как и движение. Итак, движение сообразно началам природы всегда длится в бытии тем же самым образом, что и время, и наоборот. В самом деле, время либо тождественно движению, либо есть его свойство, как доказывается в «Физике». Итак, если предположить, что время и движение возникли в какое-либо «теперь», то, значит, до того времени и движения не было, а после они были постоянно; однако «до» и «после» не бывает без времени и движения; следовательно, было движение раньше первого движения, и было время раньше первого времени, что невозможно. И все это тщательно

¹² *Albertus Magnus. Opera omnia* / Ed. A. Borgnet. Vol. 4. Parisiis: Apud Ludovicum Vivès, 1890. P. 107–109.

¹³ *Ibid.* P. 521–596.

исследуется в VIII книге нашей «Физики». Итак, сообразно началам природы время и движение должны быть всегда; но постоянное и непрерывное движение – это перемещение сообразно месту, причем постоянным может быть только то перемещение сообразно месту, которое имеет круговой характер и относится к кругу; следовательно, у него должен быть постоянный и всегда пребывающий двигатель. Все это было должным образом установлено нами в VIII книге «Физике» и не требует воспроизведения здесь – ведь там мы показали, что вечное движение может быть только если есть вечный двигатель, который сообразно началам природы никогда не был недвижущим (хотя, как представляется многим, по воле Бога это движение, ранее не существовавшее, и могло иметь начало).

Мы следовали этой аргументации в нашей «Физике» и показали там двумя способами, что мир вечен, а движение неечно, и что здесь нет противоречия. Ведь наше доказательство доказывает только то, что двигатель не предшествует движимому и движению по времени; и это истинно и признается всеми. В самом деле, он предшествует по вечности, а не по времени, а вечность не подразумевает делимой длительности. И потому первый двигатель и первая причина не предшествует движению, небу и миру ни по какой делимой протяженной длительности; и когда философы говорили, что движение небаечно, они говорили о вечности именно в этом смысле, как о том, началу и бытию чего не предшествует время. В самом деле, именно в этом смысле всегда было движение и время; но все это мы разъяснили в другом месте. Итак, двигатель этого движения был всегда, и не было времени, когда его не было.

Глава II

О том, что эта субстанция есть чистый акт, в котором не примешано ничего потенциального

Но, возможно, скажут, что эта субстанция, которая есть двигатель первого движения, не является движущей сообразно акту, но активна сообразно способности, и есть движимый двигатель, который способен быть движимым, хотя и не движется. [На это] следует ответить, что если нет некоего действующего, которое движет всегда сообразно акту, то нет и извечного движения. И как это имеет место, показывается следующим образом. В самом деле, примем то, что уже доказали во II книге «О душе»¹⁴ и во II трактате [книги, посвященной] этой мудрости [т.е. метафизике], а именно, что изменение двойственно: одно имеет место, когда некто, ранее не знавший, приобретает знание, а другое – когда тот, кто [уже] обладает знанием хаbitуально, актуально использует [это знание]. И еще примем самоочевидное: что первый двигатель не изменяется ни сам по себе, ни акцидентальным образом.

¹⁴ *Albertus Magnus. Opera omnia / Ed. A. Borgnet. Vol. 5. Parisii: Apud Ludovicum Vivès, 1890. P. 233–234.*

Итак, если предположить, что первый двигатель является двигателем ха- битualmente, но не актуально, тогда очевидно, что он перешел к действию от бездействия; и поскольку дело обстоит так, что первый двигатель движет через знание о самом себе и через свое знание [об ином], то надлежит, чтобы он рассматривал самого себя ха- битualmente; и так он переходит от ха- битуса к акту; и тогда в первом двигателе происходит изменение; и поскольку ничто не переходит от потенции к акту иначе, как с помощью иного движущего, постольку [у первого двигателя] должен быть другой двигатель. Однако это нелепо, поскольку в первом двигателе не может быть вовсе никакого измене- ния, ибо, как мы покажем далее, то, что движет по самой своей сущности, никогда не отстраняется от акта; но первый двигатель есть двигатель по са- мой своей сущности, и движение есть его акт – так же, как свечение есть акт света.

Но то же самое будет и в том случае, если первое небо является движи- мым и не движется актуально; ведь тогда надлежит, чтобы оно получало некое качество, благодаря которому возникает актуальное движение; и тогда в пер- вом движимом есть движение до первого движения, что совершенно невоз- можно, как показано в «Физике». В самом деле, если одно из этих двух пола- гается пребывающим не в акте, но в потенции к движению, то либо первого движения нет, либо возможно, чтобы его не было: ведь то, что находится в по- тенции к действию, может иногда не действовать, и из отсутствия действия [в этом случае] не следует ничего невозможного. Но тогда следует, что первого движения нет, что невозможно; следовательно, невозможно, чтобы первый двигатель, поскольку он является первой субстанцией, иногда не был движу- щим актуально.

Если, следовательно, мы полагаем, что субстанции, являющиеся двигате- лем и движимым, вечны, и не считаем [при этом], что двигатель движет акту- ально, а движимое актуально движется, то ничто не поможет [обоснованию] искомого [тезиса], ибо из этого следует, что первый двигатель и первое движи- мое не являются первыми и вечными субстанциями; и здесь не поможет по- стулирование эйдосов, которые суть их родоначальники (auctores), если только не допустить, что эти эйдосы движут сообразно акту таким образом, что им присуща возможность постоянно подвигать материю к изменению, ибо в про- тивном случае возникновение прекратится даже при наличии эйдосов. Дей- ствительно, если постулируется, что эйдосы не движут, пусть даже они и веч- ны, то их будет недостаточно для причинения непрерывного возникновения. И сходным образом, какую бы иную субстанцию мы ни сочли первой, она не будет достаточной причиной изменения, если не постулируется, что эта субстанция движет сообразно акту и всегда. Ведь если допустить, что она ино- гда не действует или не всегда производит (или же может иногда не произво- дить), то тогда движение не будет извечным – поскольку тому, что пребывает в потенции, иногда случается не быть, и если для первой субстанции возможно не двигать сообразно акту, то нет ничего невозможного в допущении, что она не движет. Однако из этого следует, что движение не является извечным, что невозможно. Следовательно, невозможно, чтобы первая субстанция могла ино- гда не быть актуально движущей. Итак, надлежит, чтобы первой субстанцией

было такое начало, чьей субстанцией является акт, к которому не примешано ничего от потенции.

Но этому есть и другое, более убедительное доказательство. Воспроизведем то, что уже было установлено нами во II книге этой мудрости [т.е. метафизики], а именно, что все причины в любом роде причин возводятся к одной первой, являющейся причиной всех остальных причин, и что вторичная причина получает от первой и [свое] существование и [свое] причиняющее действие. Итак, все движущие причины возводятся к первой движущей причине. Но первой движущей причиной может быть только та, которая движет по своей сущности, и чьим сущностным действием является само движение, которым она движет. И это было уже не раз доказано: ведь если постулируется, что она движет не по своей сущности, то движет благодаря чему-то, добавленному к сущности, и тогда она движет акцидентальным образом; но ничто движущее акцидентальным образом не является первым; следовательно, первое движущее не является первым, и тогда об одном и том же утверждаются противоречащие [друг другу предикаты]. Итак, надлежит, чтобы первое движущее было движущим по своей сущности; но у движущего по своей сущности сущностным актом является само движение, которым оно движет; однако пока сохраняется сущность, не уничтожается и сущность сущностного акта – так свет всегда светит и не перестает светить актуально, пока является светом. Следовательно, если первая субстанция извечна, надлежит, чтобы извечно было и [осуществляемое] ею движение.

Но, возможно, кто-нибудь скажет, что движущее по сущности не является движущим по воле и по знанию, а также производит своим движением не многое, но [только] одно. На это надлежит ответить, что эти возражения происходят из незнания философии. Действительно, мы уже показали, что то, что является началом в определенном роде, обладая неким подобием разума, производит многое, как, например, дух и тепло, имеющиеся в семени человека. Но первая субстанция движет по типу действующего разума, и потому приведенные возражения не имеют силы (о ее воле, впрочем, мы скажем ниже). И хотя сказанное нами соответствует истине, тем не менее, мы продемонстрируем, что акт простого и первого двигателя является простым и первым, и через разнообразие тела, которое он движет, разнообразие вносится во всю материю – при том, что сама субстанция проста; ведь чем первичнее эта субстанция, тем с большим числом [вещей] она соотносится и тем многообразнее его сила.

Но, возможно, некто скажет, что если [первый двигатель] движет по сущности, то он не может не двигать, и потому принуждается к осуществлению движения, а такое нельзя говорить о первой субстанции. Но нам не потребуется углубляться в этот вопрос, если мы правильно поймем, в чем заключается принуждение. В самом деле, «принуждаемый» значит «делающий [нечто] вынужденно»; но у такового начало пребывает в другом. Это, однако, не подобает первой субстанции, и потому ее ничто не принуждает.

Тем не менее, некто может возразить, что по крайней мере имеется природная обязанность [производить] движение, и что тот, кто обязан делать нечто, не является свободным в этом отношении, а потому первая субстанция

движет, будучи обязанной, и не обладает свободой в отношении движения. Но это совершенно несостоятельно. В самом деле, сообщать самое себя через свою сущность и сообщать свою благодать через свою сущность – это высшая свобода: мы называем свободным то, что есть по причине самого себя, а не другого; и потому когда [первое] по причине своей изобильности (*fontalitas*) и ради самого себя сообщает себя в своем движении, оно делает это не потому, что [кому-то] обязано.

<...>

Прими во внимание также, что когда я говорю, что [первое] движет само по себе, сообразно себе и сущностно, и при том движет как действующий разум, то это нельзя понимать иначе, чем в том смысле, что оно движет по своей сущности и не через некую форму, отличную от сущности (так, как движет разум скульптора, когда он создает статую сообразно форме статуи); скорее здесь имеется подобие с тем, когда горячее нагревает и движет не иначе, как по своей собственной сущности: так и первый двигатель движет по своей собственной сущности, и он есть форма всего того, что существует благодаря ему, единому, простому и неделимому – так же, как формирующая сила семени по своей сущности есть форма всех членов тела, которые создаются ею изнутри и снаружи. И здесь достаточно пояснить это с помощью примера, поскольку далее мы сделаем это более очевидным при помощи доказательства.

Глава III

***Каким образом первая субстанция является нематериальной,
а также единственной и присутствующей всегда и везде;
и каким образом она есть необходимое бытие
по своей субстанции и своему могуществу***

Далее, таковые субстанции должны быть совершенно без материи. Я говорю «без материи», а не «отвлеченные от материи», поскольку отвлеченное от материи некогда было соединено с материей, а тем, что «без материи», я называю то, что не имеет совершенно никаких свойств материи. И причина этого заключается в том, что таковые субстанции, движущие по своей сущности, должны быть извечными, а первая среди них должна быть необходимым бытием (что есть «необходимое бытие», мы сказали в [комментарии к] V книге этой мудрости [т.е. метафизики]). То же, что таковые субстанции должны быть извечными, доказывается тем, что извечным должно быть нечто отличное от них, а именно, беспрестанное возникновение в подлунном мире, как показано во II книге «О возникновении и разрушении»¹⁵. Но извечное двойственно: одно имеет место сообразно последовательности причин, а другое – сообразно субстанции, и есть причина. И если есть нечто извечное сообразно

¹⁵ *Albertus Magnus. Opera omnia* / Ed. A. Borgnet. Vol. 4. Parisii: Apud Ludovicum Vivès, 1890. P. 448–449.

последовательности, то надлежит, чтобы было нечто извечное сообразно субстанции: ведь необходимо, что наличие следствия требует наличия собственной причины этого следствия. Но, как уже установлено выше, то, что извечно сообразно субстанции также двойственно: одно таковое есть чувственно воспринимаемая движимая субстанция, которая, неразрушимая, движется повторяющимся движением; и таково небо. И поскольку, как доказано в VII книге «Физики», все движимое обладает сочетающимся с ним двигателем, постольку надлежит, чтобы наряду с этой субстанцией существовала и другая извечная субстанция, совершенно неподвижная. Но если она совершенно неподвижна, то она не может делиться и распространяться по месту и по форме (ведь о совершенно неподвижном говорится сообразно этим двум модусам). Но то, что совершенно неделимо по месту и форме, полностью лишено материи – ведь любая материя есть материя благодаря тому, что может делиться и распространяться по месту и по форме. И это является истинным доказательством того, что первая субстанция нематериальна, и оно лучше всех доказательств; и все остальное, что может быть сказано по этому поводу, не обладает истиной доказательства.

И из этого далее выводится, что она пребывает везде и всегда. И то, что она пребывает везде, доказывается следующим образом. Все то, что ограничивается местом и положением, должно ограничиваться чем-то индивидуализирующим; но индивидуализирующим как таковым может быть только материя; следовательно, то, что лишено материи, лишено индивидуализирующего. Но первая субстанция полностью лишена материи, как уже доказано; следовательно, она лишена индивидуализирующего; следовательно, она не находится «здесь» или «там». И я говорю о том, что она пребывает везде в том смысле, что не имеет отношения к определенному месту, объемля все; в самом деле, субстанция, которая движет все по своей сущности, не может не быть всеобъемлющей. Мы видим, однако, что любой двигатель объемлет всю движимую им материю, как душа объемлет все тело и то, что тем или иным образом находится в теле. И потому необходимо следует, что первая субстанция пребывает везде. А то, что она существует всегда, уже было доказано выше. Итак, то, что лишено материи, пребывает всегда и везде.

Но, возможно, кто-нибудь скажет, что есть и другие нематериальные [вещи], например, более низкие двигатели или человеческие умы, и они в некотором смысле являются движимыми, по меньшей мере, акцидентально, и делимы посредством форм, которые изливаются в эти умы. Но тот, кто скажет такое, не знает природы разума. В самом деле, любой разум – поскольку он разум – совершенно неподвижен, а также пребывает везде и всегда. И как это возможно, мы покажем позже в своем месте. А о всеобщем (universale), сообразно тому, что таковое есть некий разум, Аристотель уже доказал в своей «Второй аналитике», что оно есть везде и всегда; поэтому более низким двигателям, хотя они нематериальны и пребывают везде и всегда иначе, чем первая субстанция, таковое присуще не первичным, а вторичным отношением. И это мы покажем далее: то, что некоторым образом объемлет все, некоторым образом присутствует везде; и то, чье бытие некоторым образом не испытывает недостатка, некоторым образом (тем именно, которым оно не испытывает

недостатка) есть всегда. Но «быть всегда» по-разному относится к первой субстанции и более низким вторичным субстанциям. Действительно, первая субстанция существует всегда целиком и разом, а не разделенная и распространенная по форме и месту; напротив, более низкая вторичная субстанция обладает способностью, некоторым образом распространенным по тому, что не является чистым необходимым бытием. Ведь то, что обладает причиной, зависит от нее в своей способности, и существует не необходимо, но возможным образом и благодаря ей. Но все вторичные субстанции причинно обусловлены первой и получают от нее формы своего движения; и потому они обладают распространенными и в некотором смысле разделенными способностями, как сообразно бытию, так и сообразно движению; а потому их вековечность (*sempiternitas*) есть не целиком и не разом.

Однако, возможно, кто-нибудь скажет, что это не может быть истиной: в самом деле, вековечные [вещи] не имеют причины в том, что касается бытия; но утверждается, что означенные [субстанции] вековечны; следовательно, их бытие не имеет причины. На это мы ответим, что для тех, кто философствует правильно, этот аргумент не имеет силы. Действительно, если мы, как и некоторые философы, полагаем, что мир вечен, это не исключает возможности того, что он имеет причину в том, что касается бытия; в самом деле, хотя день имеет место одновременно с присутствием Солнца, а присутствие Солнца не предшествует дню, тем не менее, это не исключает того, что день по самому своему бытию причинно обусловлен присутствием Солнца. И ровно то же самое касается тех отделенных субстанций, которые производит первая причина, учреждая их в бытии своим светом. И при этом, как мы покажем далее, не требуется, чтобы первая сущность предшествовала им по какой-либо делимой длительности, хотя она и предшествует по некоей совершенной вечности, которая разом целокупна, что уже было показано. Итак, ясно, что первая субстанция является неподвижной, неразрушимой, нематериальной и вековечной. И из этого легко заключить, что к самому первому акту не примешано ничего потенциального: в самом деле, если бы он обладал чем-то потенциальным, он не был бы необходимым бытием; но он является необходимым бытием во всех смыслах; следовательно, он есть чистый акт, к которому не примешано ничего потенциального.

Знай, однако, что все это является строгими доказательствами только в том случае, если предположить, что первый двигатель есть первая субстанция. Но это отрицает Платон и его последователи, которые говорили, что первая производящая причина отличается от первой движущей причины; и если это верно, то приведенные [аргументы] несостоятельны. Но для исследования данного вопроса надлежит обратиться к «Тимею» Платона, что не входит сейчас в наши задачи, поскольку здесь мы занимаемся не более чем изложением позиции перипатетиков.

Глава IV

В которой опровергается заблуждение тех, кто говорит, что в первой субстанции акту предшествует потенция

Но кто-нибудь может усомниться [в сказанном]. В самом деле, как установлено в «Логике», предшествующим является то, вывод от чего не обращается. Но любое действующее обладает потенцией к действию; однако то, что обладает потенцией к действию, не всегда действует в силу одного лишь этого [обстоятельства]; следовательно, как представляется, потенция по природе предшествует акту. Но если согласиться с этим, то получится, что некогда не было ничего из сущих: в самом деле, бывает так, что нечто может быть и, однако, не есть; ведь то, что может быть, не существует необходимым образом. И так же не необходимо, чтобы то, что может быть действующим, действовало бы в силу одного лишь этого [обстоятельства]. И это признают некоторые богословствующие философы (*Philosophi theologizantes*), которые считают, что первая причина движет не всегда, но было время, когда она не осуществляла движение. И эта причина, говорят они, движет по своей воле, и было время, она не желала двигать, ведь воля и волимое, как представляется, различны между собой. И можно только удивляться, как они предполагают, что смешанная материя (*materia confusa*) была всегда, так что ей не предшествовало никакое время, а Бог, однако же, не осуществлял движения. И это те самые, кто производит мир из Ночи, ибо, как они говорят, когда материя пребывала бесформенном и смешанном состоянии, была тьма; но потом из наиболее чистой части этой материи был создан день. И то же самое говорят те философы, которые утверждают, что изначально все вещи совместно пребывали в единой смешанной материи, а затем были разделены. В самом деле, все те, кто – сколько бы их ни было – говорит, что было время, когда небо не двигалось, или было время, когда не было неба, утверждают одно и то же невозможное [положение], следующее из их слов, а именно, что потенция предшествует акту, из чего следует, что некогда не было ничего. Знай, однако, что если некто говорит в соответствии с нашим законом, а именно, что первый двигатель предшествует движению и движимому не по времени, но по неделимой вечности, то из этих его слов не следует ничего невозможного. И тот, кто говорит так, как говорил Платон, т.е., что первый двигатель не является первой причиной, и что первая причина – производящая, но не движущая, и что она, таким образом, одновременно создает первый двигатель и первое движение, также не говорит ничего такого, из чего следует невозможное. Но любой, кто говорит, что первая смешанная материя предшествует движению и миру по времени, выражает позицию, из которой следуют невозможные выводы и многое другое [невозможное]. Итак, спросим у того, кто [говорит так]: если двигатель некогда не был движущим актуально, то как стало возможным, чтобы начало двигаться то, что пришло в движение впоследствии? В самом деле, нельзя сказать, что та же самая материя стала двигать сама себя, ибо никакая материя сама себя двигать не может. Но мы видим, что материю движет искусство, пребывающее вне материи – так же, как архитектурное искусство движет

камень и бревна для создания дома. Сходным образом материя не движет сама себя и в том, что относится к природе, поскольку инструменты, которые суть материя возникновения животных, и земля, которая есть материя растений, не движут сами себя; напротив, как мы неоднократно отмечали, менструальные выделения живых существ движимы спермой (или же тем, что заменяет сперму в силе гниения¹⁶ или звезд), а землю движет семя, или семенная сила звезд, или форма чего-то, что содержится в гнилостных жидкостях. Но то, что движет подобным образом, движет только как движимое; и потому необходимо, чтобы до всего того, что движет, будучи движимым, имелось нечто движущее постоянно, которое, не будучи движимым чем-либо иным, было бы первым неподвижным движущим непрерывным [движением]. Надо заметить, однако, что некоторые (например, Левкипп и Платон) понимали это не вполне правильно. Действительно, их позиция заключалась в том, что есть нечто, что постоянно движет актуальным образом, и что движение было всегда. И Левкипп утверждал последнее о движении атомов в вакууме, а Платон говорил, что первая причина всегда пребывала в акте, и число всегда двигало само себя (но он не говорил, что небо всегда пребывало в движении, и что всегда было время – и первое и второе, по мнению Платона, было создано, о чем упоминалось в «Физике»). И хотя они говорили, что движение было всегда, они не объясняли, каким образом и от какого двигателя происходило это движение, и каково оно – прямолинейное или круговое; и они не говорили, что оно таково, каково первое движение в природе, и не утверждали, что оно является причиной всего возникающего. Кроме того, первые философы не указали причину самого движения, хотя дело обстоит так: в том, что движимо всегда или обыкновенно, ничто не приводит в движение контингентно или сообразно случаю; напротив, в таковом всегда должно существовать нечто иное, например, первая субстанция или первое небо, каковые, как было показано, существуют всегда. В самом деле, как уже сказано, все [названное выше] по природе суть таково, каково оно суть – как в отношении обладания двигателем, так и того, что оно движется. Сходным образом, все, что движимо насильственным образом, также обладает двигателем, ибо его движет либо практический разум (как в случае рукотворных вещей), либо нечто внешнее (как, например, в случае бросаемого, влекомого или толкаемого). И затем мы спрашиваем у тех, кто так говорит: какое движение первенствует среди природных движений? В самом деле, многое зависит от того, какое из них является первым: движение

¹⁶ Согласно Аристотелю, в некоторых природных объектах, в частности в тине, солнечном свете и гниющей материи присутствуют «активные начала», которые при подходящих условиях могут «самопроизвольно» произвести живой организм. Таким образом, одни животные возникают в результате спаривания мужских и женских особей соответствующего вида, а другие (всегда или в отдельных случаях) самозарождаются при участии неживых объектов. См. в частности трактат «О возникновении животных»: «Те же, которые не вырастают рядом и не делают сот, все возникают самопроизвольно. Все возникающие таким способом существа как в земле, так и в воде, возникают, по-видимому, при участии гниения и примеси дождевой воды, так как после выделения сладкого в образующее начало остаток получает именно такую форму» (Аристотель. О возникновении животных. М.; Л.: Издательство АН СССР. 1940. С. 155).

к [произведению] формы [в материи] не может быть первым; и среди движений сообразно месту первым может быть первым только круговое; и так среди круговых движений первым должно быть то, которое является единообразным и постоянным круговым движением. И это может совмещаться с позицией платоников, которые иногда говорили, что первое движущее начало, соединенное с движимым, есть самодвижущееся число, которое они называли душой мира. В самом деле, эта душа, будучи внедренной в движущиеся сущности, начинает существовать либо вместе с небом (если она считается внедренной только в него), либо же после неба (если предполагается, что она внедрена во все то, что движется постоянным движением – так, как возникающее и разрушающееся движется завершаемым движением, о котором было сказано во второй [книге комментария к трактату] «О возникновении и разрушении»). И первое, и второе было высказано уже Платоном, а также его последователями; и они говорили так потому, что не познали первую движущую субстанцию истинным образом. Что же касается причины этой дискуссии, то это – мнение многих философов, считавших, что потенция предшествует акту как начало – производному. И в одном смысле это правильно, а в другом – неверно. В самом деле, мы уже сказали выше, в [комментарии к] IX книге, в каком смысле потенция предшествует акту, а в каком – нет. То, что самым первым является то начало, которое всегда пребывает в акте, утверждал Анаксагор и все те философы, которые усматривали порядок в движущих двигателях; в самом деле, Анаксагор сказал, что действующий разум всегда пребывает актуально действующим, и что к нему не примешано ничего потенциального. Сходным образом и Эмпедокл предполагал, что любовь и ненависть движут всегда. И Анаксагор предполагал действующий разум на том основании, что ничто первое, кроме разума, не производит различное. А Эмпедокл говорил о любви и ненависти постольку, поскольку видел, что возникновение и разрушение различны, и первое объединяет, как любовь, а второе разъединяет, как ненависть.

<...>

Глава VI

Каким образом первый неподвижный двигатель движет как желаемое и любимое

Итак, установив это, надлежит рассмотреть [вопрос о том], как движет этот двигатель, вследствие чего он является неподвижным, а также чистым и простым актом, отделенным от любой материи. Но, как мы уже сказали выше, то, что существует неподвижно, движет по самой своей сущности; и именно таков тот [способ], которым движет этот [двигатель]: как если бы мы различали в любимом или достойном любви (и в желаемом или достойном желания) любимое само по себе и любимое акцидентальным образом. В самом деле, любимое само по себе – это то, что само по себе является благим и наилучшим. А любимое акцидентальным образом – это то, что обладает неким аспектом пользы или удовольствия в данный момент или в определенном

отношении, вследствие чего и оказывается любимым, но [при этом оно любимо] не как таковое и не ради него самого. А из того, что желаемо само по себе, одни блага – интеллектуальные, а другие – нет. При этом считается, что интеллектуальные блага не имеют никаких противоположностей, а потому они более любимы и желанны, нежели прочие. Среди же интеллектуальных благ одни являются соприсродными, а другие – нет; и соприсродным для разума является такое его совершенство, сообразно которому он мыслит «от другого». Так дело обстоит, например, когда разум мыслит, что «диаметр ассиметричен стороне», что является умопостигаемым сообразно некоей [внешней реальности]; но когда он мыслит сам себя, его умозрение имеет место сообразно самому разуму. А из тех благ, которые являются умопостигаемыми сообразно некоей [внешней реальности], одни делают разум разумом в наивысшей степени, а другие – нет. В самом деле, то, что разум мыслит сам по себе, не обеспечивает его пребывание в наивысшем совершенстве; но то, что он мыслит в свете первой субстанции, позволяет ему пребывать в том наивысшем совершенстве, в котором может пребывать. Итак, поскольку доказано, что первая субстанция нематериальна, то очевидно, что она является чистым разумом; поскольку она – первая, то очевидно, что она есть субстанция в высшей степени; поскольку ее действие имеет универсальное приложение, то очевидно, что она наделена всеми совершенствами и есть высшее благо; поскольку она действует сущностно, то очевидно, что она сообщает себя (*communicat se*), и, как говорят некоторые, распространяет себя через все разумы разумных [творений]. Итак, она наиболее любима и желаемая всем [сущим], и все, что движется, стремится к ней. И вот как она движет, оставаясь неподвижной: она не желает ничего вне себя, а причиной любого движения является желание. И она движет как желаемое и интеллектуальное благо всего [сущего] сообразно бытию и природе каждого. Но у всех таких двигателей и таким образом движущих [сущих] начала одни и те же и притом одновременны, тогда как в наших желаниях это не так. В самом деле, в [вещах] небесных началом желания и движения является интеллектуальное благо само по себе, а в нас и в материальных [сущих] таковым началом является желаемое и, разумеется, то, что вызывает наибольшее желание. И то, что вызывает наибольшее желание, есть благо, явленное прежде всего в чувстве, и то, что мы хотим [считать] первым благом самим по себе; а потому таковое возбуждает наше желание прежде, чем движение, которым мы движемся к нему. В самом деле, мы желаем таковое, поскольку видим, что это – благо, или поскольку это считается благом другими; или, вернее, поскольку таковое не является благом само по себе, но кажется благом – сообразно тому, что оно желаемо нами. И потому таковое не сразу становится началом движения к нему, а иногда может так и не стать началом движения, поскольку иногда мы сдерживаем себя, чтобы не начать двигаться к нему. Но то благо, которым является [первый] движущий разум, всегда является благом, подчиняющим желание, и потому он движет всегда. В самом деле, для любого двигателя верно, что если он сильнее того, что должен двигать, движение возникает, а если слабее, то он не может двигать. Поэтому интеллектуальное благо движет разум без задержки и посредствующего звена: в этом случае не происходит первичного восприятия блага через чувства, которое

движет желание, и нет ничего отвлекающего со стороны воспринимающего разума, поскольку то, что любимо, само по себе является благом и воздействует непосредственным образом; и так оно подчиняет все желание того, на кого воздействует. И потому движение сразу же становится действием в том, что подвигается к такому [благу]. И интеллектуальные блага, как говорил Пифагор, и как мы скажем несколько позже, различны, и существует последовательная иерархия (*coelementatio*) различных благ, которые суть блага сами по себе. Но в этой иерархии всех благ первым и благороднейшим является то, чья субстанция есть такое благо, которое не оформлено какой-либо иной формой, является простым благом и чистым актом, без какой-либо примеси потенциальности. В самом деле, это благо – благо всех благ и желаемо всеми, и оно оказывает влияние на небесные сферы так же, как свет Солнца – на формы жизни, которая подвигает к возникновению растения и животных. В самом деле, этот свет Солнца, хотя он и един, тем не менее, будучи воспринятым всем, оформляет все живительным теплом и духом и движет все к преследованию собственного и соприродного каждому блага, отчего древние называли Солнце подателем жизни. И то же касается первого простого двигателя: он изливает сущностный по отношению к себе свет на небесные сферы и всеобщее бытие (*universum esse*). В самом деле, он есть формирующая форма, движущая все к бытию и – благодаря простоте своего причинного действия – всем в себе пред-обладающая и все субстанциализирующая. И все интеллектуальное воспринимает его интеллектуально; все естественное – естественно, все телесное – телесно, все небесное – сообразно локальному перемещению, все возникающее – сообразно потенции движения к форме.

Список литературы

- Шохин, 2014 – Шохин В.К. Философская теология и основное богословие // Вестн. ПСТГУ. Сер. 1. «Философия. Богословие». 2014. № 1 (51). С. 57–79.
- Albertus Magnus, 1890a – *Albertus Magnus*. Opera omnia / Ed. A. Borgnet. Vol. 3. Parisiis: Apud Ludovicum Vivès, 1890. 669 p.
- Albertus Magnus, 1890b – *Albertus Magnus*. Opera omnia / Ed. A. Borgnet. Vol. 13. Parisiis: Apud Ludovicum Vivès, 1890. 798 p.
- Albertus Magnus, 1893 – *Albertus Magnus*. Opera omnia / Ed. A. Borgnet. Vol. 25. Parisiis: Apud Ludovicum Vivès, 1893. 669 p.
- Albertus Magnus, 1895 – *Albertus Magnus*. Opera omnia / Ed. A. Borgnet. Vol. 31. Parisiis: Apud Ludovicum Vivès, 1895. 1002 p.
- Albertus Magnus, 1971 – *Albertus Magnus*. Opera omnia / Ed. P. Hossfeld. T. V/1. Münster: Aschendorff, 1971. XXIV, 342 p.
- Bertolacci, 2001 – Bertolacci A. The Reception of Avicenna's Philosophia Prima in Albert the Great's Commentary on the Metaphysics: the Case of the Doctrine of Unity // Albertus Magnus: Zum Gedenken nach 800 Jahren: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven / Hrsg. W. Senner et al. Berlin: Akademie Verlag, 2001. P. 67–78.
- Bertolacci, 2012 – Bertolacci A. Albert's Use of Avicenna and Islamic Philosophy // A Companion to Albert the Great: Theology, Philosophy and the Sciences / Ed. by I.M. Resnick. Leiden: Brill, 2012. P. 601–611.
- Campbell, 1944 – Campbell B.J. Aristotle's natural theology // Franciscan Studies. New Series. 1944. Vol. 4. No. 2. P. 134–150.

- Endress, 2004 – *Endress G.* Der arabische Aristoteles und sein Leser: Physik und Theologie im Weltbild Alberts des Großen. Münster, Aschendorff, 2004. 44 p.
- McGrath, 2007 – *McGrath A.E.* The Dawkins Delusion: Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine. Downers Grove, IL: Inter Varsity Press, 2007. 118 p.
- Noon, 1992 – *Noon T.B.* St. Albert on the Subject of Metaphysics and Demonstrating the Existence of God // *Journal of Nietzsche Studies*. 1992. No. 2. P. 50–51.
- Smith, 1954 – *Smith V.* The Prime Mover: Physical and Metaphysical Considerations // *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*. 1954. Vol. 28. P. 78–94.
- Steenbergen, 1966 – *Steenbergen F. van.* La philosophie au XIIIe siècle. Paris: Publications Universitaires, 1966. 594 p.
- Takahashi, 2019 – *Takahashi A.* Albert the Great as a Reader of Averroes: A Study of His Notion of the Celestial Soul in *De Caelo et Mundo* and *Metaphysica* // *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*. 2019. Vol. XXX. P. 625–653.
- Trepczyński, 2013 – *Trepczyński M.* The demonstrability of God's existence in *Summa theologiae* of Albert the Great on the background of writings of Thomas Aquinas // *Rocznik Tomisty-czny*. 2013. No. 2. P. 79–94.
- Twetten, 1995 – *Twetten D.B.* Averroes on the Prime Mover Proved in the Physics // *Viator*. 1995. Vol. 26. P. 107–134.
- Twetten, 1997 – *Twetten D.B.* Albert the Great on Whether Natural Philosophy Proves God's Existence // *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*. 1997. Vol. 64. P. 7–58.
- Twetten, 2001 – *Twetten D.B.* Albert the Great, Double Truth, and Celestial Causality // *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*. 2001. Vol. 12. P. 275–358.
- Twetten, 2007 – *Twetten D.B.* Averroes' Prime Mover Argument // *Averroès et les Averroïsmes juif et latin. Actes du Colloque International, Paris, 16-18 Juin 2005* / Ed. J.-B. Brenet. Turnhout: Brepols Publishers, 2007. P. 9–75.
- Twetten, 2012 – *Twetten D.B.* Albert's Arguments for the Existence of God and the Primary Causes // *A Companion to Albert the Great: Theology, Philosophy and the Sciences* / Ed. by I.M. Resnick. Leiden: Brill, 2012. P. 658–687.
- Weisheipl, 1985 – *Weisheipl J.A.* The Celestial Movers in Medieval Physics // *Nature and Motion in the Middle Ages* / Ed. by W.E. Carroll. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1985. P. 143–176.

References

- Bertolacci, A. “The Reception of Avicenna's Philosophia Prima in Albert the Great's Commentary on the Metaphysics: the Case of the Doctrine of Unity”, *Albertus Magnus: Zum Gedenken nach 800 Jahren: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven*, Hrsg. W. Senner et al. Berlin: Akademie Verlag, 2001, pp. 67–78.
- Bertolacci, A. “Albert's Use of Avicenna and Islamic Philosophy”, *A Companion to Albert the Great: Theology, Philosophy and the Sciences*, ed. by I.M. Resnick. Leiden: Brill, 2012, pp. 601–611.
- Borgnet, A. (ed.) *Alberti Magni opera omnia*, Vol. 3. Parisiis: Apud Ludovicum Vivès, 1890. 669 p.
- Borgnet, A. (ed.) *Alberti Magni opera omnia*, Vol. 13. Parisiis: Apud Ludovicum Vivès, 1890. 798 p.
- Borgnet, A. (ed.) *Alberti Magni opera omnia*, Vol. 25. Parisiis: Apud Ludovicum Vivès, 1893. 669 p.
- Borgnet, A. (ed.) *Alberti Magni opera omnia*, Vol. 31. Parisiis: Apud Ludovicum Vivès, 1895. 1002 p.

Campbell, B. J. "Aristotle's natural theology", in *Franciscan Studies. New Series*, 1944, Vol. 4, No. 2, pp. 134–150.

Endress, G. *Der arabische Aristoteles und sein Leser: Physik und Theologie im Weltbild Alberts des Großen*. Münster, Aschendorff, 2004. 44 p.

Hossfeld, P. (ed.) *Alberti Magni opera omnia*, T. V/1. Münster: Aschendorff, 1971. XXIV, 342 p.

McGrath, A.E. *The Dawkins Delusion: Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine*. Downers Grove, IL: Inter Varsity Press, 2007. 118 p.

Noon, T. B. "St. Albert on the Subject of Metaphysics and Demonstrating the Existence of God", in *Journal of Nietzsche Studies*, 1992, No. 2, pp. 50–51.

Shokhin, V. K. "Filosofskaya teologiya i osnovnoe bogoslovie" [Philosophical theology Fundamentaltheologie], in *Vestnik PSTGU. Ser. 1. «Filosofiya. Bogoslovie»*, 2014, № 1 (51), pp. 57–79. (In Russian)

Smith, V. "The Prime Mover: Physical and Metaphysical Considerations", in *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 1954, Vol. 28, pp. 78–94.

Steenbergen, F. van. *La philosophie au XIIIe siècle*. Paris: Publications Universitaires, 1966. 594 p.

Takahashi, A. "Albert the Great as a Reader of Averroes: A Study of His Notion of the Celestial Soul in *De Caelo et Mundo* and *Metaphysica*", in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 2019, Vol. XXX, pp. 625–653.

Trepczyński, M. "The demonstrability of God's existence in *Summa theologiae* of Albert the Great on the background of writings of Thomas Aquinas", in *Rocznik Tomistyczny*, 2013, No. 2, pp. 79–94.

Twetten, D. B. "Averroes on the Prime Mover Proved in the Physics", in *Viator*, 1995, Vol. 26, pp. 107–134.

Twetten, D. B. "Albert the Great on Whether Natural Philosophy Proves God's Existence", in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 1997, Vol. 64, pp. 7–58.

Twetten, D. B. "Albert the Great, Double Truth, and Celestial Causality", in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 2001, Vol. 12, pp. 275–358.

Twetten, D. B. "Averroes' Prime Mover Argument", in *Averroès et les Averroïsmes juif et latin. Actes du Colloque International, Paris, 16–18 Juin 2005*, ed. J.-B. Brenet. Turnhout: Brepols Publishers, 2007, pp. 9–75.

Twetten, D. B. "Albert's Arguments for the Existence of God and the Primary Causes", *A Companion to Albert the Great: Theology, Philosophy and the Sciences*, ed. by I.M. Resnick. Leiden: Brill, 2012, pp. 658–687.

Weisheipl, J. A. "The Celestial Movers in Medieval Physics", *Nature and Motion in the Middle Ages*, ed. by W.E. Carroll. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1985, pp. 143–176.

Л.Э. Крыштон

И.И. Шпальдинг и неология в контексте процесса дисциплинарного оформления философской теологии

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

Статья посвящена рассмотрению некоторых аспектов становления философской теологии в качестве самостоятельной дисциплины. Особое внимание уделяется истокам формирования понимания философской теологией своей природы, целей и задач, а также отличительных дисциплинарных характеристик. В качестве важного источника исследования дисциплинарного становления философской теологии выделяется работа Ф. Шлейермахера «Краткое изложение теологических занятий, предназначенное для вводных лекций». Устанавливается, что творчество Шлейермахера следует рассматривать в контексте философско-теологической мысли середины–конца XVIII в. (так называемой просветительской теологии). Важное место в этом процессе играло направление неологии и ее центральный представитель И.И. Шпальдинг.

Ключевые слова: философская теология, неология, Шпальдинг, Шлейермахер, Майлз, просветительская теология, догматы, религия

Ссылка для цитирования: *Крыштон Л.Э.* И.И. Шпальдинг и неология в контексте процесса дисциплинарного оформления философской теологии // Философия религии: анализ. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2021. Т. 5. № 2. С. 130–155.

J. J. Spalding and Neology in the Context of Disciplinary Formalizing of Philosophical Theology

Ludmila E. Krysh-top

Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University), 6 Miklukho-Maklaya Street, Moscow, 117198, Russian Federation; e-mail: kryshtop-le@rudn.ru

The article concerns the formation process of philosophical theology. Today, the emergence of philosophical theology is often ascribed only to the 20th century. It is especially popular

in this context to recall Wilhelm Weischedel and his fundamental work *Der Gott der Philosophen*. The author of the article draws attention to the earlier stages of the formation of this discipline, in particular to the work of Friedrich Schleiermacher and the age of German Enlightenment that preceded him. She comes to conclusion that it is in German Enlightenment, namely in the works of representatives of such a philosophical and theological trend as Neology, that one should see those background that later served as the foundation for the formation of philosophical theology. In this regard, the most interesting are the works of Johann Joachim Spalding (1714–1804). Neology in general and the works of Spalding are scarcely studied at the moment. Most of the available researches on this significant thinker consider his anthropological views based primarily on his fundamental work *The Destiny of Man*, while his other significant works have slipped out of sight. As a result, our knowledge about the philosophical and theological views of Spalding is one-sided and the importance of this thinker for the subsequent development of theology is greatly underestimated. This article examines Spalding from a new perspective – as a forerunner of the emergence of philosophical theology, and thus contributes to clarifying the essence of philosophical theology as such and the history of its formation, as well as to the study of the philosophy and theology of the age of German Enlightenment.

Keywords: philosophical theology, neology, Spalding, Schleiermacher, Miles, theology of Enlightenment, dogmas, religion

Citation: Kryshoton L.E. “J.J. Spalding and Neology in the Context of Disciplinary Formalizing of Philosophical Theology”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2021, Vol. 5, No. 2, pp. 130–155.

Философская теология сегодня и вчера

Прежде чем обратиться к рассмотрению роли и значения творчества И.И. Шпальдинга в контексте становления философской теологии, не лишним будет затронуть вопрос о том, а что собственно из себя представляет философская теология. И вопрос этот сам по себе заслуживает немалого внимания в виду неоднозначности предлагаемых взглядов, методов рассмотрения и вытекающих из этого решений. Можно сказать, что понимание философской теологией самой себя, своей природы и своего проблемного поля полностью отражает ситуацию неопределенности, разобщенности и доведенной, пожалуй, уже до предела плюралистичности мнений и позиций. В целом, пожалуй, не будет большим упрощением сказать, что сегодня философская теология развивается в двух параллельных (и, порой, даже действительно не пересекающихся) плоскостях – традиции англо-американской (наследницей и выразительницей которой является аналитическая философия) и традиции континентальной (по большей части, несущей на себе отчетливый отпечаток хайдеггерианской философии, хотя полностью и не сводимой к этой форме выражения). При этом сторонники как одной, так и другой традиции склонны не только не слышать друг друга, но и делать вид, что не знают о существовании друг друга, приписывая только себе заслугу подлинно философского теологизирования¹.

¹ Попытка найти причины разногласий между этими двумя направлениями предпринимается В.К. Шохиным [Шохин, 2021].

К этой проблеме присоединяется также и исконная объективная сложность, встающая перед нами при попытках ответить на вопрос, что же такое философская теология, вытекающая из того, что определение сущности этой дисциплины связывалось всегда скорее с определением специфики подхода, используемого при рассмотрении ряда проблем и вопросов, а не с характеристикой самого предмета, который являлся бы для философской теологии уникальным. И хотя сегодня эта сложность в значительной степени отходит на второй план ввиду наличия уже давно устоявшегося «стандартного» перечня основных вопросов философской теологии, к которым обычно причисляют вопросы соотношения веры и разума, проблему теодицеи, взаимодействия религии и науки, сосуществование разных религий, вопросы божественного откровения и некоторые другие², тем не менее и сегодня вдумчивый читатель не может не заметить, что эта исконная проблема определения сущности философской теологии не просто никуда не исчезла, а даже в какой-то мере усугубляется. Ведь выше обозначенный перечень тем лишь создает иллюзию понимания того, что такое философская теология, на самом же деле лишь уводит нас от попыток разобраться с этой проблемой, ведь сходные перечни тем мы находим и в философии религии [Taliaferro, 1998; Meister (ed.), 2018], и в фундаментальной теологии [Böttigheimer, 2016], и даже в религиоведении (если речь идет о предметном поле, связанном с изучением взаимодействия и сравнения положений различных религий между собой) [Taliaferro, Draper, Quinn, 2010, p. 3–80]. В связи с этим тем более важным становится обращение к истокам становления философской теологии, а точнее – ее артикулируемого выделения в отдельную дисциплину, так как именно это, на наш взгляд, способно выявить то изначальное понимание философской теологией самой себя, от которого сегодня ввиду все множасьегося разнообразия мы нередко склонны бездумно отходить.

Но где нам искать отправную точку этого артикулируемого выделения философской теологии в отдельную дисциплину? Сегодня нередко можно встретить мнение, что «философская теология» как отдельное понятие, обозначающее отдельную дисциплину, зарождается благодаря В. Вайшеделю и его фундаментальной работе «Бог философов: основоположение философской теологии во эпоху нигилизма» (1971–1972). И даже если при этом присутствуют робкие отсылки к предшествующей традиции упоминания философской теологии, то как минимум подчеркивается, что только с работой Вайшеделя философская теология получила второе дыхание и только благодаря деятельности этого мыслителя она сформировалась в отдельную, столь популярную сегодня дисциплину, до этого же она никакой значительной роли в интеллектуальном пространстве не играла. Несмотря на все уважение, которое может вызывать действительно во многих отношениях достойная упомянутая работа Вайшеделя, позиция такая, однако, не выдерживает никакой критики, ибо, как верно отмечает в предисловии к своей монографии «Философская теология: дизайнерские фасеты» В.К. Шохин, само понятие «философская теология»

² Хороший пример такого рода стандартизированного учебного пособия представляет относительно недавно вышедшая работа [Taliaferro, Meister, 2016].

встречалась и в первой половине–середине XX в., причем в англоязычном философско-теологическом пространстве [Шохин, 2016, с. 6]. Так, первой работой, не только посвященной, но и озаглавленной как «Философская теология», стало двухтомное сочинение Ф.Р. Теннанта, вышедшее в 1928–1930 гг., т.е. задолго до труда Вайшеделя³.

Нам, однако, хотелось бы обратиться в нашем анализе природы философской теологии к еще более ранним источникам, свидетельствующим о существовании не только понятия «философская теология», но и о весьма отчетливо сформированном представлении о ее сущности и задачах. Прежде всего, речь пойдет об англоязычном сочинении Дж.У. Майлза⁴, вышедшем в свет в 1849 г., т.е. еще задолго до начала формирования столпов англо-американской философской традиции в виде прагматизма и аналитической философии. Работа Майлза может быть интересна с самых разных точек зрения, однако в контексте нашего исследования особое внимание следует обратить на то, что понятие «философская теология» содержится в самом названии сочинения – «Философская теология, или последние основания любой религиозной веры, основанной на разуме» (краткое название – «Философская теология»). Само это название в его расширенном варианте при этом уже обозначает основное поле деятельности философской теологии, а именно, изучение религиозной веры, однако лишь в той мере, в какой она может рассматриваться с точки зрения ее разумности. В дальнейшем в самом тексте понятие «философская теология» употребляется только дважды, однако в самом начале работы мы находим пояснение структуры сочинения, в основу которой и ложится понимание Майлзом сущности своего предмета. В его представлении христианская вера включает в себя три фазы, называемые Майлзом «психологическими фактами» – веру, основанную на внутреннем убеждении, развиваемом без соотношения

³ В этой связи интересно отметить, что данное сочинение по своей структуре поистине является всеохватным, включая в себя многие разделы, сегодня не ассоциируемые непосредственно с философской теологией, а относящиеся к теории познания, когнитивным наукам, психологии. С другой стороны, основные проблемы, тематизируемые в рамках философской теологии (такие как проблема рациональности, знание и вера, индуктивный метод и вероятность и т.д.), в ней отчетливо прослеживаются, пускай и в несколько хаотичном виде. В то же время в структуре работы и в ее наполнении, несмотря на то, что она написана уже в начале XX в. с учетом произошедших к тому времени в философии изменений и несет на себе печать англо-американской традиции философствования, прослеживается влияние классической рационалистической традиции (особенно ярко выраженной в вольфианской философии). В этом легко убедиться, посмотрев на подзаголовок работы – «Философская теология: мир, душа, и Бог» – и сравнив его с полным названием «Немецкой метафизики» Хр. Вольфа – «Разумные мысли о Боге, мире и душе человека, а также о всех вещах вообще».

⁴ Джеймс Уоли Майлз (1818–1875) – мало известный сегодня, но достаточно влиятельный для развития американской епископальной церкви пастор, отличавшийся творческой плодотворностью и обширностью теоретических интересов. К основным его работам можно отнести сочинения «Философская теология» (1849) и «Бог в истории» (1863). Майлза можно отнести к сторонникам модернизма, отстаивающим представление об откровении как о прогрессивном самосообщении Бога и возможности изменения толкования библейских истин с течением времени, что сближает его с теологией немецкого Просвещения. Подробнее о теологических взглядах Майлза см.: [Luker, 1970].

с исторической очевидностью, но полагаемой опирающейся на Священное Писание; веру, основанную на авторитете церковного учения, и веру, способную удовлетворить потребности просвещенного разума и наук. Любая попытка представить подлинную философскую теологию при этом должна, по мысли Майлза, включать в себя рассмотрение основных элементов, вовлеченных в эти три фазы христианской веры [Miles, 1849, p. VIII]. При этом особым образом подчеркивается, что философская теология не обязательно должна быть христианской [ibid., p. 48], и что задача сочинения состоит в том, чтобы отражать возражения, но не в том, чтобы пытаться доказать истинность религиозных учений [ibid., p. VIII].

Еще более интересно с точки зрения исследования истоков дисциплинарного становления философской теологии сочинение Ф. Шлейермахера «Краткое изложение теологических занятий, предназначенное для вводных лекций» (1811). В нем понятие «философская теология» не просто упоминается эпизодически, но несет важную смысловую и структурную нагрузку. Философская теология в этой работе предстает не только как одна из теологических дисциплин (наравне с исторической и практической теологией), но как основание всего здания теологии, ее фундамент⁵. Соответственно в задачи философской теологии входит прояснение самых базовых вопросов веры и религии, не ограничиваемых каким-то одним вероисповеданием: «Отправная точка философской теологии, следовательно, может находиться только над христианством в логическом смысле слова, т.е. в общем понятии религиозной общины или сообщества веры [...] в качестве общего принципа может быть положено, что всякая определенная форма веры и всякая единичная церковь может быть правильно понята только посредством отношений сосуществования и подчинения, в которых она состоит в отношении к другим. И поэтому отправная точка будет одинакова для всех аналогичных дисциплин других теологий (не христианских), в той мере, в какой они все [...] должны возводиться к одному и тому же более высокому понятию и возможности его подразделения» [Schleiermacher, 1850, p. 104–105]. Подход философской теологии при этом должен быть в основе своей критичным и подразумевает сравнение разных религий и выявление отличительных черт христианства, но в то же время восходить к первооснованиям веры как таковой и показывать производность каждого единичного вероисповедания от нее.

Таким образом, мы видим, что уже в начале–середине XIX в. в рамках как континентальной, так и англо-американской философской традиции присутствует артикулируемое понимание того, что должна представлять собой философская теология. При этом принципиально важным оказывается то, что философская теология понимается как такая дисциплина, которая не связана непосредственно с христианской верой и церковным вероучением, но которая представляет собой своего рода независимое исследование вопросов веры и религии с опорой на разум и именно по этой причине способна рассматривать

⁵ В то же время для справедливости стоит отметить, что предложенное Шлейермахером в данной работе введение философской теологии в структуру теологического знания не получило в XIX в. в континентальной традиции дальнейшего развития и было на долгое время забыто.

не только основы христианского вероучения, но также и других религий и призванная именно в контексте этого рассмотрения показывать специфику христианства в сравнении с другими верованиями. В работе Шлейермахера данная позиция выражается отчетливо. Однако в связи с этим встает закономерный вопрос, что повлияло на данного мыслителя при формировании такого взгляда на философскую теологию, а главное, при определении философской теологии в качестве фундаментальной и главенствующей дисциплины всей системы теологических наук. Именно при попытке ответить на данный вопрос мы и вынуждены обратиться к изучению более широкого контекста процесса развития философско-теологической мысли в Германии в эпоху позднего Просвещения, видную роль в котором сыграло направление неологии и его центральный представитель – Иоганн Иоахим Шпальдинг.

И.И. Шпальдинг и неология

Иоганн Иоахим Шпальдинг (1714–1804) – один из наиболее значимых представителей философии немецкого Просвещения. В свое время сложно было найти философа или теолога, не знакомого с ним лично или же хотя бы с его основными сочинениями и проповедями. По своей славе он вполне мог сравниться (а в некоторых аспектах в свое время даже превосходил) таких выдающихся мыслителей немецкого Просвещения, как Мендельсон, Лессинг, Гердер и др. На многих хорошо известных во всем мире мыслителей его творчество оказало несомненное влияние (в частности, это относится к Гердеру [Stephan, 1906; Beutel, 2007], Шлейермахеру [Nowak, 1999, S. 44–47; Herms, 1974, S. 78–82; Beutel, 1999] и Канту [Beckmann, 1913; Масог, 2013]). Нельзя не упомянуть также и то, что именно Шпальдинг стоит у истоков дискуссий о предназначении человека, являющихся одной из отличительных черт философии немецкого Просвещения [Hinske, 1990, S. 434–435]. Послужившая поводом для этого работа «Размышление о предназначении человека», увидевшая впервые свет в 1748 г. и впоследствии многократно переиздававшаяся еще при жизни автора, была переведена на все основные европейские языки [Крыштоп, 2014]. Также именно Шпальдингу по праву приписывается заслуга значительной модификации и либерализации взгляда протестантских теологов на природу человека, что в конечном счете привело к замене антропологического пессимизма классического лютеранства на характерный для теологии Просвещения антропологический оптимизм [Raatz, 2014, S. 392–399; Sommer, 2001, S. 185]. К этому стоит прибавить также и то, что язык работ Шпальдинга был изящен и в то же время прост для понимания, что объяснялось стремлением самого Шпальдинга излагать свои мысли ясно и понятно не только для ученых, но и для широкой публики [Spalding, 1806, S. V–VIII, 213–214, 270; Spalding, 1773, S. 267–269; Spalding, 1784, S. 94]. Неудивительно, что Шпальдинга уважали и ценили не только в церковных и околоцерковных кругах, но и в академических [Beutel, 2001. S. XXIII; Aner, 1929, S. 81], называя «патриархом» своего времени [Lüdeke, 1902, S. 271].

В то же время, несмотря на всю значимость фигуры этого мыслителя для своего времени, было бы неверным вырывать его из общего контекста развития философско-теологической мысли середины-второй половины XVIII в. в Германии, наиболее ярким выразителем которой он и является. Неология – философско-теологическое направление, достигшее своего расцвета во второй половине XVIII в. в Германии. Название *неология* (т.е. «новое учение») было самоназванием представителей этого движения и служило целям отражения основной его направленности. Все его представители в равной степени видели свою задачу в создании некоего нового религиозного учения, которое соответствовало бы духу времени. В то же время «новизна» этого учения понималась в лютеранском ключе как возврат к исходным основаниям христианского вероучения, в силу чего свою основную задачу неологи видели в очищении христианской веры от заблуждений и необоснованных догматических положений, в чем неология была полностью созвучна основным тенденциям просветительской философии [Крыштоп, 2020, с. 223–232].

Возрождение некоего исконного, подлинного христианства подразумевало, прежде всего, выяснение, чем это исконное христианство было и в чем его отличие от церковного христианского вероучения. Именно эта основная цель и направленность нового течения мысли и приводили к повышенному интересу к анализу как основ самой христианской веры, так и к сравнению христианства с другими религиями (в том числе и с христианством «неподлинным») с целью выяснения их сходств (которые тогда могли быть признаны как отличительные черты религиозной веры в целом, независимо от конкретной формы ее выражения) и различий (которые и отличали бы именно подлинное христианство).

Важно отметить, что взгляды неологов органично вписывались в общий контекст философии немецкого Просвещения, так как в реконструируемом подлинном христианстве, возводимом ими к учению самого Христа и отличаемому (а иногда и противопоставляемому) от учения апостолов, положенного в основание христианской церкви, подчеркивались компоненты, имеющие непосредственное нравственное значение и полностью доступные человеческому разуму. Эти компоненты оказывались по большей части общими всем религиям, в силу чего подлинное исконное учение Христа приобретало черты сходства с идеалом естественной религии и вполне могло рассматриваться как одна из ее разновидностей.

В связи с этим не случайно, что особое внимание И.И. Шпальдинга, равно как и других неологов, привлекала проблема разведения христианской веры и естественной религии, так как хотя ядро подлинного христианства и рассматривалось как непротиворечащее основным положениям естественной религии, однако с естественной религией христианство у неологов в подавляющем большинстве случаев не отождествлялось. Принципиально значимыми при этом оказывались две области рассмотрения – догматическое вероучение и культовая сторона христианства. Именно в этом отчетливо усматривалась специфика христианской веры, явным образом отличающая ее от других религий. В то же время как отношение неологов к догматическому вероучению, так и к внешним обрядам никак нельзя считать ортодоксальным.

В отношении неологов к целому ряду основополагающих для христианства догматов мы видим значительную релятивизацию их универсальной душеспасительной значимости. В то же время в этом аспекте мы находим и наибольшее разнообразие и вариативность позиций и взглядов – от наиболее радикальных, отрицающих истинность сверхразумных догматов, до наиболее умеренных, признающих большую часть догматов, даже недоступных человеческому пониманию. Именно последнее – умеренное направление – получило наибольшее распространение. Как раз к этому крылу и относился И.И. Шпальдинг. Однако, отличительной чертой как более радикальных, так и более умеренных неологов являлось то, что как первые, так и вторые особую значимость придавали только тем догматическим положениям, которые были непосредственно связаны с нравственным учением. Все же остальные, сугубо теоретические, не относились ими к сущностно значимым, важным для спасения души человека. Другими словами, их незнание или неприятие вовсе не являлось грехом и не обрекало душу человека на вечные адские муки. В число таких не имеющих принципиальной важности для души человека теоретических положений попадали, помимо прочего, даже такие догматы, как догмат о Троице⁶, первородном грехе, предопределении и т.д. [Schollmeier, 1967, S. 86–88; Tirmann, 2011, S. 95–105].

Не меньшего внимания удостоивалась тема важности соблюдения внешних обрядовых предписаний. И в данном случае, также как и в случае с принятием целостности церковного догматического учения, прослеживалась значительная релятивизация, так как внешние обряды и их соблюдение само по себе не считалось неологами обязательным для спасения души. В приписывании ритуалам самооценности они даже были склонны усматривать опасное религиозное заблуждение. Однако это не приводило их к отрицанию необходимости религиозной практики как таковой. В ней усматривалось средство для поддержания подлинной внутренней настроенности и укрепления в добродетельности, в силу чего внешние обряды не только не порицались, но и признавались все-таки полезными и нужными. Но при их оценке так же, как и при оценке значимости христианских догматов, господствовало правило разумной целесообразности – обряды не важны сами по себе ввиду того, что их заповедал Бог или установила церковная власть; они могут быть ценны только в том случае, если приносят какую-то ощутимую нравственную пользу, способствуя внутреннему развитию человека и без этого они превращаются в ненужный рудимент. Соответственно и неисполнение этих внешних действий само по себе не является греховным, но может рассматриваться как таковое тогда, когда является свидетельством более глубоких, внутренних духовных состояний, связанных с отсутствием веры и правильного отношения с Богом.

⁶ Именно в связи с этим признанием второстепенной значимости целого ряда основополагающих для христианства догматов, и прежде всего, догмата о Троице, а иногда и догмата о богочеловеческой природе Христа, представители консервативного теологического крыла сравнивали неологию (и шире, всю просветительскую теологию) с социнианством, что нашло отражение в том числе и в печально известном эдикте Вельнера 1788 г. [Wiggermann, 2010, S. 130]. Подробнее см.: [Aner, 1929, S. 32–59].

Такой подход неологов как к догматической, так и к культовой стороне религии неизбежно приводил к некой релятивизации значимости церковного христианского вероисповедания как такового (что, однако, по всей видимости, оставалось незамеченным для многих из них). Параллельно с этим на первый план выходила значимость личного контакта с Богом и личной веры. В конечном итоге, в этом процессе, с одной стороны, отчетливо прослеживается преемственность с классическим лютеранским пиетизмом, в котором иногда усматривают начало развития в рамках протестантской теологии линии субъективизации и обращения к сфере личного (субъективного) опыта общения с Богом [Sparr, 1989, S. 77]. С другой стороны, в этом мы видим явные точки соприкосновения со взглядами уже упоминаемого ранее Ф. Шлейермахера, подчеркивавшего принципиальную значимость для религии внутреннего переживания и признававшего в «Речах о религии» возможность существования полноценной «религии одинокого человека» (хотя и полагавшего это маловероятным) [Шлейермахер, 1994, с. 192–196].

Итоги

Несмотря на весьма распространенное сегодня представление о том, что философская теология как самостоятельная дисциплина активно развивается только с середины XX в., мы видим, что уже в первой половине–середине XIX в. мы находим источники, подтверждающие не только использование понятия «философская теология», но также и вполне четкое понимание того, что философская теология из себя представляет. Кроме того, мы видим, что философская теология рассматривается в этих работах не просто как одна из теологических дисциплин наряду с другими (исторической, библейской, практической и др.), но воспринимается как основа, фундамент всей системы других, более частных теологических наук. При этом основной отличительной чертой философской теологии оказывается ее значительная независимость от христианской веры, дающая ей возможность рассматривать христианство со стороны, извне, подвергать его критическому анализу и сравнению с другими религиями с целью его очищения. Такая позиция четко выражена у Шлейермахера, открыто употребляющего понятие «философская теология». Однако подступы к этому пониманию философской теологии мы усматриваем уже в теологии немецкого Просвещения второй половины XVIII в. и прежде всего в теологическом направлении неологии, одним из наиболее последовательных и значимых представителей которого являлся И.И. Шпальдинг. Для неологов было характерно релятивизировать значимость догматического учения церкви и рассматривать основные положения веры с точки зрения их разумной целесообразности, в чем мы, безусловно, видим, с одной стороны, яркую черту просветительской философии в целом, с другой стороны, явно выраженное движение в сторону формирования современного представления о философской теологии.

ПРИЛОЖЕНИЕ

И.И. Шпальдинг

Предназначение человека (фрагменты)¹ *Перевод с немецкого и комментарии Л.Э. Крыштон*

Решимость

Уже очень давно выбором моего наилучшего разумения и прочно установленного основополагающего правила моей жизни стало ценить Бога и совесть во мне превыше всего; и каждое повторное исследование этого моего решения служит тому, что я в нем укрепляюсь и успокаиваюсь.

Никогда я не думаю о том, что я человек, с более утонченным и возвышенным удовольствием, чем когда я чувствую себя христианином, когда я рассматриваю себя в своем отношении к Богу и осознаю, что я ему угоден. Лишь в согласии моих свободных умонастроений с этими первоначальными задатками моего духа скрыт единственный источник моей внутренней удовлетворенности и радости; и это мне самому говорит постоянный опыт. Моя душа так часто погружалась в беспорядочное состояние; я так часто позволял себя увлечь несправедливости, неправильности или низменным страстям; так часто радость ускользала из моей души и я не мог снова примириться с собой прежде, чем подчинялся правящей во мне истине, осуждал себя и становился лучше. Даже при каждом легкомысленном рассеивании в мир, когда [da] я слишком сильно удалялся от самого себя; когда я преследовал незначительные недостойные намерения, не приводя их в соответствие с моей великой конечной целью; когда я преследовал тщеславные внешние предметы, которые меня ослепляли и обманывали и в конце концов оказывались ничем – при каждом таком ошибочном стремлении я никогда не наслаждался по-настоящему, так как мне не доставало непосредственного одобрения [Billigung] моего сердца. Я старался собраться; я старался снова привести мои мысли, склонности, намерения и усердия в [надлежащий им] порядок и направить их к их простым истинным целям; и только тогда я мог выдержать самого себя; тогда моя душа радовалась и я снова обретал свое достоинство и спокойствие.

¹ Приводимый фрагмент не содержался в первом издании работы, вышедшем в свет в 1748 г. анонимно под названием «Размышление о предназначении человека», и был добавлен лишь в седьмом издании 1763 г., публикуемом уже с указанием авторства Шпальдинга и с несколько видоизмененным названием – «Предназначение человека». Перевод осуществляется по изданию: *Spalding J.J. Die Bestimmung des Menschen. Die Erstausgabe von 1748 und die letzte Auflage von 1794 // Hrsg. von W.E. Müller. Waltrop: Hartmut Spenner, 1997. S. 111–125. Полный перевод на русский язык первого издания сочинения «Размышление о предназначении человека» см.: Шпальдинг И.И. Размышление о предназначении человека // Историко-философский ежегодник, 2013. М.: Ин-т философии РАН, 2014. С. 156–174.*

В моем случае нет опасений, что это могло бы быть лишь мечтательным [schwärmerische]² бегством подогреваемой способности воображения или даже вялой, меланхоличной невосприимчивостью суеверного духа к обычным и оживленным радостям жизни. В час спокойного серьезного испытания, равно как и в [минуту] самой оживленной умиротворенности души, наполненной приятными впечатлениями, мое суждение о том, что должно составлять мое счастье, и эта его оценка остаются неизменными. Я могу либо наслаждаться удовольствиями природы и дружелюбностью самого деятельного сладострастия, либо я могу с холодной строгостью исследовать свойства и ценность вещей в их основании – я нахожу одно так же, как и другое. В любом случае я нахожу с несомненной достоверностью, что это не обман, не пустой фантастический сон, когда я так упоен осознанием моей искренности, когда меня так радует мысль о моем возрастающем улучшении и праведности, когда меня так трогают кроткие побуждения всеобщего дружелюбия и человеколюбия, когда я с этой радостью погружаюсь в созерцание моего вечного Творца и Отца, когда мой дух ликует в утешительном ожидании его блаженного бессмертия. Уже сейчас иногда я испытывал эти райские ощущения моей души пред судом истины и разума, хотя я и удивлял ее этим, и я всегда должен был простить ее, осознавая то, что именно в них состоит величие и счастье [Glückseligkeit], к которым предназначена человеческая природа. Этими наслаждениями я вполне могу быть удовлетворен; и я не хочу завидовать человеку, который осмеливается вместо них наслаждаться другими, не ограниченными почитанием Бога и совестью.

² Мечтательность (*Schwärmerei*) – одна из основных полемических идей, характеризующих немецкое Просвещение [Hinske, 1990, S. 432–434]. В борьбе с мечтательностью (или иначе, энтузиазмом) немецкие просветители (как философы, так и теологи) усматривали одну из основных своих целей, полагая, что мечтательность стоит на пути очищения веры и религиозности. В этой связи она нередко рассматривалась вместе с суеверностью, так как в ней полагали корень последней. При этом под мечтательностью были склонны понимать непомерную увлеченность и концентрацию на внутренних религиозных переживаниях и ощущениях, которые воспринимались как сверхъестественные и которым по этой причине приписывалась особая ценность. Просветители усматривали в таком подходе к сфере личного религиозного опыта опасность для подлинной веры и призывали к необходимости разумной проверки своих внутренних религиозных переживаний путем их соотнесения с истинами Священного Писания и наблюдения за тем, к каким нравственным плодам они приводят. Более подробно это тема затрагивается Шпальдингом в работе «Мысли о ценности чувств в христианстве» (1761), написанной им во время его пребывания в Мекленбурге, где в то время большим влиянием пользовалось направление радикального пиетизма, сторонники которого придавали огромное значение именно сфере субъективных религиозных переживаний. По этой причине это сочинение выстраивается полемически по отношению к сторонникам идей поздних пиетистов, в особенности Н.Л. Цинцендорфа [Beutel, 2014, S. 129]. Отголоски этого понимания мечтательности мы находим в работах Канта, связывающего с ней «применение к сверхчувственному» [Kant, 1998a, A 100; Кант, 1997, с. 421] и «предпринятый согласно основоположениям переход границ человеческого разума» [ibid. A 153; там же, с. 507]. Стоит также отметить, что во второй половине XVIII в. мечтательность стала ассоциироваться с пиетизмом ввиду активного распространения радикальных, нередко мистически окрашенных, направлений этого течения. Нередко в теологических кругах и сегодня это понятие употребляется как синоним пиетизма [Föllner, 1998, S. 14].

И что означают эти другие наслаждения, насколько я знаю их из моего собственного опыта и примеров? Удовольствие от мгновения или то, которое удовлетворяет только незначительную часть человеческих склонностей и ощущений, тогда как остальные, напротив, должно обманывать или возмущать; отзвук счастья, которое скрывает сердце, полное тысячей печалей – нет, это не может предоставить сластолюбцу преимущество; это не может ввести в соблазн чистый и умиротворенный покой добродетели. Здесь судьями могли бы быть те, кто сам вращается в вечном круге земных радостей. Если при их благах [Güter], их авторитете, их блестящей роскоши и радостных днях, сменяющих друг друга, если при всем при этом их не беспокоит никакой страх, не мучает никакая нужда, не гложет никакая забота об их душе [Gemüte] или боль их тела; если тогда их душа в ее постоянной умиротворенной удовлетворенности не удручена никаким скрытым пороком; если сердце со всеми его желаниями полностью наполнено и насыщено этим счастьем и наслаждением, то тогда они могли бы называться счастливыми людьми, тогда они могли бы сказать, что они не чувствуют недостатка лучшей удовлетворенности.

И даже тогда все еще остается вечность! И даже если она была бы лишь возможна, чего бы она ни потребовала для серьезности? И если же она достоверна, то каких приуготовлений только она не будет достойна? Это определяет мои основные занятия; и это вместе с тем составляет мое счастье. Там в конце концов мой долг и мое блаженство соединятся в одно, что и здесь уже многократно случается, и тем больше, чем больше я очищаю свое сердце и возношу его к Богу. Столь многое может получиться из человека.

Столь сильные основания и побуждения вывели меня на путь, по которому я постановил идти. Моя радость [по поводу того], что я чувствую себя на этом пути столь защищенным, невыразима; но так же серьезно и мое новое намерение неотступно по нему следовать. Меня не должно сбивать с толку, что столь многие рядом со мной, за кем я должен признать величайшее преимущество рассудка и проницательности, поступают, сообразуясь с совершенно иным планом. Они знают частично тысячу вещей, которых я не знаю; они во всех жизненных делах видят гораздо дальше меня. Однако в этом моем величайшем деле не имеют значения никакие иные взгляды, кроме того, чтобы иметь в прожатых праведное сердце; и с этим я нахожусь вне всяких опасностей. Другие, следовательно, могут приносить их мудрость, куда они пожелают; моей мудростью, моей славой и моим счастьем должно быть то, что я смотрю на Бога и поступаю правильно и надеюсь на лучший мир³. В этом

³ Противопоставление учености (закрывающейся, по сути, в многознании) и подлинной мудрости красной нитью проходит сквозь раннее и зрелое Просвещение и восходит к сочинениям Хр. Томазия, считающегося родоначальником просветительской философии в Германии [Thomasius, 1726, S. 76–77]. Важным при этом оказывалось то, что просветители видели свою задачу именно в очищении веры от этого наносного, ложного, иллюзорного многознания, воспринимая его в качестве основы многих грехов и пороков и, в конечном счете, отступничества от подлинной веры. Эта тема находит свое основание в работах Лютера и отражает традиционную, доведенную Лютером до высшей точки, христианскую идею о «плотском» разуме, который принципиально поврежден грехом. При этом противопоставление подлинной и неподлинной мудрости, рассматриваемое в период раннего Просвещения пре-

меня однажды оправдает мой просвещенный разум⁴ и разум более достойных людей, и чистых душ [Geister], и самой Божественности.

Правда, до этого момента дело праведности не является для меня чем-то сложным, если для этого не нужно ничего, кроме как усматривать ее ценность, быть захваченным ее красотой и счастьем и равняться на нее в моем выборе и моем решении. Я в начале темного пути бросаю беглый взгляд на разные исходы добродетели и порока; и как тогда я мог бы хоть секунду сомневаться, на какой путь я должен вступить. При этом я все же очень хорошо ощущаю, насколько сильно любовь к добродетели отличается от ее осуществления [Ausübung]⁵. То тут, то там мне в живых изображениях представляются

имущественно в религиозном и душеспасительном контексте, переходит и в философию позднего Просвещения, приобретая, однако, совсем иное звучание. Ее влияние мы усматриваем в противопоставлении исторического и рационального знания, которое мы находим в четко сформулированном виде в «Критике чистого разума», где историческое познание представляет собой несамостоятельное знание, знание фактов или, другими словами, как раз «многознание», тогда как рациональное познание является как раз подлинным самостоятельным познанием разума из своих собственных первопринципов [Kant, 1998b, В 864–865 / А 836–837; Кант, 1994, с. 488]. Эта схема впоследствии была заимствована с некоторыми модификациями Гегелем [Гегель, 2000, с. 26–29]. Важным связующим звеном в этом процессе трансформации парадигмы раннего Просвещения в парадигму позднего Просвещения и последующего немецкого идеализма является вольфианская философия [Крыштоп, 2020, с. 310–313].

⁴ Здесь Шпальдинг явным образом отсылает нас к дискуссиям о подлинном и неподлинном Просвещении. Вопрос о том, что такое Просвещение, стал одним из наиболее обсуждаемых в среде немецких мыслителей конца XVIII в. Наиболее известны ответы, данные И. Кантом, М. Мендельсоном, И.А. Эберхардом. Однако, так или иначе мнение о сущности Просвещения выражались и многими другими мыслителями того времени. Можно даже говорить об установлении моды на размышления о самоопределении Просвещения в Германии [там же, с. 5–6, 323–326]. Умеренные неологи, к которым относится и Шпальдинг, отстаивали позицию, что Просвещение не противоречит христианской вере, и даже напротив, подлинное Просвещение как раз и должно ознаменоваться приходом всего человечества к истинной, очищенной вере, которая, однако, не отождествлялась Шпальдингом с тем христианством, современником которого он был, а должна была представлять собой некую иную, очищенную от заблуждений и суеверий христианскую веру, и полагалась как идентичная исконному, впоследствии сильно искаженному, учению Христа. Кроме того, Шпальдинг полагал, что именно христианство и явилось само по себе фундаментом такого развития человечества, которое и проявилось в конце XVIII в. в виде Просвещения и сопутствующих ему явлений, в том числе и активного развития идей естественной теологии: «По сути, наше великое Просвещение естественной религии в и из [Просвещения] христианского» [Spalding, 2004, S. 208]. В таком понимании христианства и его значения для развития европейского общества можно усмотреть явные черты сходства с позицией современного итальянского теолога Дж. Ваттимо [Ваттимо, 2007, с. 107–117; Ваттимо, 2008, с. 127].

⁵ Для немецких просветителей было характерно разделение нравственного учения на две составные части – общее (рассмотрение основных понятий и основоположений) и «прикладное» (рассмотрение способов применения этих основоположений в жизни). Яркий пример такого подхода мы находим уже у Хр. Томазия, разделяющего свое учение о нравах (этику) на две части – «Об искусстве любить разумно и добродетельно, или Введение в учение о нравах» (1692) и «О лекарстве от неразумной любви и о необходимых для этого познаниях себя самих, или Практика учения о нравах» (1696). Такой взгляд органично сочетался с общей направленностью просветительской философии на большую жизненность, практическую

волшебные сцены невинности, великодушия, терпения, стойкого преодоления себя; или же я сам создаю себе в моем воображении людей и поступки, которым не занимать честности и благодати. Удивительный жизненный путь героев, патриотов, мучеников или тихая домашняя добродетель кого-то скрытого от мира и тем более мудрой семьи, превращающей ее жизнь в рай – и то, и другое очаровывает и восхищает меня. И как же часто, помещая себя в своих мыслях среди них, именно из-за этого восхищения картиной добродетели я считал себя самого добродетельным! Как часто в этих великодушных или нежных порывах я верил, что все то, чем я восхищался на этих картинах, может сразу же свершиться! Но, ох, множество проб уже научило меня, как длинен путь от этого пламени энтузиазма до действительного осуществления; путь, не усеянный цветами. Вместо благородного жара, который несмотря на раздражение и опасения воспламенялся во мне совместным представлением красоты и величия в добродетели, в то время, когда они должны были начинать действовать, мое сердце обычно возмущали совершенно иные движения и страсти, так что как раз противоположное получало огромный перевес. Преодолевать трудности, отрицать склонности, пренебрегать жалобами, извинять мерзости – это шипы добродетели, которые так часто заслоняют мне ее блеск и вместе с тем осложняют ее достижение.

И так, следовательно, я не могу избежать борьбы. Пребывая в бездеятельном покое, основываясь на легких колебаниях моего морального восторга, я не достигну безоговорочно господствующей правильности сердца и жизни, которые одни только и характеризуют подлинно добродетельного человека. Чтобы действовать также хорошо, как я думаю и ощущаю, скорее, нужна очень деятельная сила духа. Если я в представлении нашел столь прекрасным скромность, искренность, кротость, сострадательную жажду помощи, равнодушие к преходящему, хладнокровие в невзгодах, то именно эту гордость, которая сейчас во мне желает действовать, я и должен как глупость подавить; именно по этому пути, который возможно отнимет у меня некоторые внешние преимущества, я и должен далее идти; также и здесь я должен упустить удобный случай навредить моему врагу; также и здесь я должен, жертвуя своим удобством, поспешить на помощь испытывающему нужду; я должен также не придавать никакого значения настоящему возрастанию моего внешнего счастья; я должен также сейчас, теряя то, что было моему сердцу самым дорогим в мире, стремиться оправиться благодаря высшим размышлениям.

Это в любом случае будет мне чего-то стоить. Но все в мире имеет свою цену; и это всегда зависит лишь от того, не плачу ли я слишком дорого; не будут ли такие серьезные усилия и такое насилие над моими любимыми склонностями

ориентацию и приближенность к широким кругам, в чем Томазий усматривал принципиальное отличие от академической школьной философии, воспринимаемой как наследница католической схоластики. Отголоски этого четкого разделения можно усмотреть в докритической философии Канта, проводившего четкое различие между принципом оценки (*Principium der Diiudication*) и принципом исполнения (*Principium der Execution*). Подробнее об этих принципах и их значении для кантовской моральной философии, а также об их видоизменении в критических работах Канта см.: [Крыштоп, 2016, с. 102–112].

слишком высокой ценой за действительные засвидетельствования долга и праведности, порядка и чистоты души, самоудовлетворенности, угодности Божественности и все блаженные следствия добродетели? Эти пересчеты недолго удерживают меня в состоянии неуверенности и смущения. Без самоотречения – как бы ужасно и презренно это ни звучало в ушах некоторых – ничего не получится, к какой бы школе [Partei] я не обращался. Если я слишком слаб, чтобы отречься от моих низменных склонностей, моего тщеславия, моей жажды мести, моего беспорядочного сладострастия, то также я должен буду быть зол, отрекаясь от света моего разума, движений человеколюбия, побуждения подлинной чести, божественного ощущения совести, ибо это по крайней мере точно также принадлежит собственно мне и моей природе, как и те страсти; и они частично будут стоить мне не меньшего насильственного подавления, которое я к ним применяю, и за них я точно буду наказан несравнимо суровее.

Следовательно, мне не остается ничего иного, кроме как вооружиться стойкостью во всех случаях, когда я, будучи на почетной службе добродетели, должен соперничать с врагами вне или внутри меня. При этом я точно могу утешить себя надеждой, что каждая одержанная победа облегчит мне последующую⁶. Мои моральные силы постоянно укрепляются именно посредством их употребления; и когда одна за другой сложности устраняются, дорога праведности становится все ровнее, а благополучие, которое я прежде связывал с ней в своих мыслях, становится все более действительным и полным.

Но поддержание этой решимости и перевес чистых и благородных умонастроений, только посредством которых столь достойное намерение может реализоваться, непременно исходит от того, в ком и без того все силы имеют свой источник. Чем бы я был, творение из праха, если бы луч из того моря света не вызвал бы меня к жизни и деятельности? Я хочу в конце концов при каждом случае открывать свою душу величию вездесущего Бога, чтобы проникаться ощущением Его величия и благости. Я хочу неустанно [ohne Unterlaß] поддерживать в себе живое чувство моей абсолютной зависимости от него⁷. Я хочу с вниманием и [страстным] желанием обращать на пользу пояснения и наставления, которые Он сам сообщает мне в отношении этого моего великого дела. Я хочу таким образом всегда ожидать от Него укрепляющего влияния, которое одно только и может придать мне мужества и силы удовлетворительно исполнять обязанности этого моего состояния испытания и сделаться способным к наградам, которые достойны высочайшего любителя добродетели.

⁶ Предлагаемое Шпальдингом здесь понимание добродетели встречается и в более ранних его изданиях и очень близко описаниям сущности добродетели, представляемых Кантом в его как докритических, так и критических работах [Крыштоп, 2013, с. 116–135].

⁷ Именно Шпальдингу, а вовсе не Шлейермахеру, как нередко ошибочно принято полагать, принадлежит заслуга введения в протестантскую теологию понятия абсолютной зависимости от Бога в качестве структурообразующего элемента не только собственно теологии, но и антропологии [Beutel, 2005, S. XXXII–XXXIII; Macor, 2015, S. 392–394; Macor, 2012, S. 124–131].

Хочешь счастливо жить (кто ж не хочет?),
Может коль дать то одна добродетель, –
о ней лишь заботься⁸.

(Гораций)

Ценность благоговения

Вполне вероятно, что вообще сумма благочестия и добродетели в мире уменьшается не столько посредством самого явного и решительного неверия, сколько посредством определенной невосприимчивости и забывчивости, которую выказывают в непосредственных своих обязанностях те, что считают и выдают себя за имеющих веру [Religion]⁹. Когда я вижу человека, который напрямую отрицает чувство страха Божьего и обязанность [его испытывать], то меня поражает в нем сила безумия и ослепления, которые могли его к этому привести, и тогда даже вытекающее из этого легкомыслие в отношении всего того, что он должен творцу и управителю мира, для меня больше не является непостижимым. И напротив, меня запутывает и остается для меня неразрешимой загадкой взгляд на множество таких людей, которых я не могу убедить себя считать действительно неверующими и в которых тем не менее можно заметить столь малый отпечаток и действие того, что они веруют в Бога. Самое вероятное, что можно было бы об этом сказать, так это то, что в эту веру незаметно проникают темные скрытые сомнения. Сомнения, которые сам человек, возможно, даже и не хотел осознавать, но которые в отношении этих ощущений все же изливают в сердце некую приводящую к заострению холодность, которая совершенно убийственна для внутренней религии. Самые живые движения [Regungen], которые в противном случае естественным образом проникали бы при этом в душу, подавляются и лишаются силы посредством несчастливых мыслей: Кто знает, действительно ли это все правда? Если бы только осмелились на то, чтобы продумать эти мысли в полноте и чистоте, то можно было бы надеяться, что важность дела побудит душу к серьезному и основательному исследованию и впоследствии приведет к достоверности.

⁸ Перевод приводится по: *Квинт Гораций Флакк. Послание I.6 // Квинт Гораций Флакк. Полное собрание сочинений. М.; Л.: Academia, 1936. С. 295.*

⁹ В философско-теологических текстах XVIII в. понятия религия и вера нередко употреблялись в значениях, прямо противоположных привычному нам сегодня словоупотреблению. Вера непосредственно связывалась с конкретным вероисповеданием и была конфессионально окрашена. Проявление этого понимания «веры» мы находим и сегодня в русском языке, когда говорим о православной вере, католической вере и т.д. Религия же, напротив, воспринималась как независимое от конфессиональной принадлежности признание существования Бога (сегодня в этом контексте мы как раз склонны, напротив, употреблять понятие вера в Бога, тогда как религия связывается у нас обычно с определенными внешними формами проявления этой веры). Это расхождение, однако, судя по всему, следует относить не к особенностям европейских языков XVIII–XIX вв., а к особенности именно немецкого языка, так как в русском переводе работы Шпальдинга «Размышление о предназначении человека», изданном В.А. Левшиным в 1779 г. название раздела «Religion» переводится также переводится как «вера». См.: *Шпальдинг И.И. Предопределение человека / Пер. В.А. Левшина. М., 1779. С. 41.*

Однако здесь обычно бывают охвачены такой инертностью, что не пробуждаются и остаются в смятении и темноте и при этом считают себя вправе оставаться нетронутыми представлениями о Боге.

Но мне очень хотелось бы все же привести людей такого рода к размышлению о том, насколько же мало они должны верить, если они хотели бы оставаться холодными и не тронутыми только лишь тем, что они считают недостоверным и необоснованным. Возможно, они сами ужаснулись бы этого. Безусловно, они не должны принимать целостной теологической системы ни одной из религиозных партий для того, чтобы ощутить благоговение. Одной лишь мысли о том, что существует Бог, уже было бы достаточно, чтобы наполнить дрожью и восторгом ту душу, которая знает, что она думает и во что она верует. И все же невозможно предположить, что эта великая и достойная благоговения истина подвергается сомнению или и вовсе отрицается всеми теми, кто столь мало чувствует в своем сердце и столь мало внешне проявляет впечатление, ею произведенное. Но если в нее действительно веруют, если при этом еще и убеждены в провидении и будущем мире (обходя молчанием все остальное), то это все же помогло бы мне объяснить, как возможно, что это больше не приводит душу в движение. Я желаю от того, кто еще хочет вообще иметь веру, лишь столь великого благоговения, сколь он имеет веры. Как мне кажется, это вполне справедливое требование. Если же, следовательно, так много людей, кто в учебном строе философии, которую они изучили, принимают также и естественное богословие, и учение о нравах и по-настоящему серьезно считают их истинными и позволяют им в этой мере действовать на их внутреннее чувство [in dem Gefühl seines Herzens], то каких бы только благоговейных и податливых [gerührte] мы бы не имели! Я говорю здесь не только о простом народе [Pöbel] и вовсе не о толпе бездумных людей, у которых во всем познание, ощущение и действие бесконечно отстоят друг от друга и которые отдают себя во власть лишь слепым мотивам чувственности; но я имею в виду тех, кто в остальном имеет в своем поведении некое подобие системы, кто в остальном привычен к тому, чтобы в своих делах действовать последовательно и давать самому себе отчет в основаниях своих поступков. Почему же все же в их сердцах нет благоговения, если в остальном в их понимании присутствует вера?

Благоговение! Было бы странно, если бы само это слово уже содержало в себе нечто предосудительное или отпугивающее. И все же кажется именно это, когда обращают внимание на то, в каком ущербном значении оно обычно употребляется в среде изысканных модных умов. Немного не хватает для того, чтобы оно считалось идентичным со слабостью суеверного ума. Тем не менее, я не знаю, как в нашем языке можно было бы правильнее и сильнее выразить *занятие сердца Богом*. Ощущения и движения души и созерцание высшего предмета человеческой мысли, который к тому же так сильно нас затрагивает, все это составляет деятельность благоговяющего. И тогда я вижу в этом, вместо слабости и униженности, которая так часто с этим связывается, не что иное, как достойнейшее и благороднейшее возвышение человеческой души. Сила этих разумных ощущений столь велика, что наш дух, если бы он желал охватить их в полном объеме их истинности, с необходимостью должен был

бы тонуть под их тяжестью. И если мы все же иногда возносимся благодаря сильной сосредоточенности наших мыслей на необыкновенную, хотя никогда и не превосходящую сам предмет, высоту, то наши мыслящие и чувствующие способности могут выдержать это лишь весьма непродолжительное время и должны вскоре возвратиться к мягким и спокойным движениям [Regungen]. Но эта низшая сфера благоговения также с необходимостью должна быть естественным и привычным [местом] пребывания для души того, кто знает Бога и Его отношение к нему.

Здесь не хватает совсем малого для того, чтобы, сделав лишь один шаг мысли, сразу же прийти к Богу, источнику совершенства, отцу, поддерживающему и благодетельствующему всем существам. Всякий раз, когда человек, наделенный рассудком, обращается по некоей необходимости к созерцанию природы, все вокруг него должно внушать его душе живейшие ощущения почтительности, восхищения, доверия, благодарности и пылкой любви. И для этого требуется не больше, чем одна единственная серьезная мысль: «Существует мудрое и “благое божество, создавшее мир” и управляющее им». И всякий раз, когда присутствует расположение и привитые привычки, имеющие своей целью напоминание о высшем существе и о нашей зависимости от него, для обычной мыслящей души оказывается невозможным уклониться от воспринимаемых побуждений, которые, если они серьезны, совершенно естественно влекут за собой такое воспоминание.

Очень благородной уловкой было бы сказать, что нельзя судить о внутреннем благоговении другого и что безжизненно и дерзко отказывать в таковом большей части людей потому, что у них оно не подтверждается внешне. Ибо я имею в виду именно тех людей, которые позволяют себе воспринять столь незначительное ощущение Бога. И мне очень любопытно узнать, какие основания они имеют для этого и как так получается, что то, что в соответствии с их заверением возможно движет и наполняет их сердце, совершенно никак не может быть у них замечено. Здесь речь не идет о малых и слабых движениях души, которых мы стыдились бы или возникновение которых тем или иным образом могло бы навредить нашему благополучию, и которые мы поэтому должны тщательно скрывать и подавлять, но это относится к великому и всеобщему делу человеческого рода; это относится к высшему предмету человеческого познания и к тому, что составляет по всеобщему признанию счастье, честь и заботу разумных существ. Если обычное мыслящее существо заранее и прежде дальнейшего опыта в этой связи должно было бы судить о том, какие умонастроения выражали бы и какое проявление можно было бы видеть у людей, во все это верующих и имеющих о Боге и религии такие убеждения, как они говорят, то оно непременно должно было бы представить себе господствующий дух благоговения среди них. Оно должно было бы думать, что они, хотя и без притворно святых гримас и упоения, без вынужденного суеверного страха выражали бы эти великие и славные ощущения при всяком разумном случае; что они почитали бы за честь совершать принятые действия поклонения величайшему и лучшему существу с истинным уверенным объявлением живого побуждения; что их разговоры между собой легко и естественно сводились бы к этим важным [angelegentliche] вещам, как и купцы

приходят к торговым делам, государственным мужам и мировым интересам, если никакие особые обстоятельства их от этого не удерживают. Он должен был бы при этом предполагать в разговоре серьезность и оживленность, которая делает необходимым и разумным ценность дела. Однако, как показывает опыт, это не те способы, при помощи которых большинство людей дает понять, что они боятся Бога. Когда кто-то (дабы не затрагивать с усердием другие проявления благоговения) в обществе, от которого он ожидает веры, начинает говорить о религии сердечно, то эта чудная мысль либо сразу же оказывается прервана, и речь переводится на что-то другое, либо же холодным бесчувственным молчанием, некоторой неловкостью жестов, которыми хотели бы выразить нечто среднее между одобрением и неудовольствием, показывают, что этого здесь совсем не ожидали, что этому здесь вовсе не место. *А почему собственно нет?* Это тот вопрос, на который я так хотел бы получить ответ от такого рода людей. Почему такая речь не поддерживается? Почему она не продолжается так же хорошо, так же бодро и естественно, как любая другая, относительно которой мы полагаем, что она как-то касается всего общества? Эта реакция [Bezeigen] несет в себе для некоторых, чье сердце в других отношениях в этом вопросе правильно настроено, нечто столь ужасающее и унижающее, что они после нескольких таких опытов больше уже не осмеливаются заводить разговор о вещах подобного рода, чтобы напрасно и без всякой нужды не навлекать на себя упрека донкихотства в отношении страха Божьего. Там, где этот недостаток заметного чувства божественности не является действительной бездумностью и тем самым приобретенной полной неспособностью к ощущениям, он, по всей видимости, является всего лишь ложным стыдом, опасением быть принятым другими за [человека] благоговейного и именно из-за благоговения стать презираемым. Но эта низменная трусость и слабость ради таких людей, которые явно извращенно и неблагородно думают подавить достойнейшие ощущения, любой другой на моем месте может назвать правильным именем.

Особенно примечательным в этом мне кажется то, что учителя нравственности, которые желают говорить и писать о добродетели, столь мало вспоминают о благоговении, когда они не обязаны к этому должностью. Кажется, что они беспокоятся, что не будет достаточно любезно сразу же упоминать о Боге и ощущениях, которые причитаются ему от нас, а именно любезность для большей части из них является главной. Это дело вкуса, которым мы обязаны нашим великим учителям [Muster], французам!¹⁰ Даже их моральное учение обычно несет в себе легкий характер народа и шутка, обращения, разделения, описания – это все, что можно от него ожидать. Моралисты школы *Мариво*¹¹,

¹⁰ Сравнение немецкой философии с французской восходит к работе Хр. Томазия «Рассуждения о подражании французам» (*Thomasius Chr. Discours von der Nachahmung der Franzosen*. Leipzig, 1687). С одной стороны, Томазий подчеркивает положительные стороны французского стиля философствования, которые он усматривает в большей жизненности содержания и в изящности и доступности языка; с другой стороны, отмечается также и вытекающая из этого легкомысленность.

¹¹ Пьер Карле де Шамблен де Мариво (1688–1763) – французский драматург и прозаик, чьи пьесы занимали во Франции второе место по частоте постановок после пьес Мольера.

пагубная секта [Sekte]¹², ударяются при обычных действиях человеческой души в ничего не значащую метафизику; вступают в изысканные квинтэссенционные *сантименты* и так задерживаются на внешних проявлениях [Außenwerke] и украшениях добродетели, что подлинное ее основание вовсе не затрагивается. Людей не хотят делать добродетельными, но хотят лишь искусно [artig] и остроумно писать о добродетели, ибо иначе скоро нашли бы, что возвышенные души к прообразу всякого морального порядка и благости производят в людях живейшее побуждение [Eindruck] к подлинному совершенствованию. Некий бесконечно благой Бог, который также хочет, чтобы и мы были благи, – это та мысль, которая, если ее правильно развивают и с ней правильно знакомятся, дает духу в отношении добродетели силу и величие, которое совершенно напрасно ожидают от столь изысканных моральных тонкостей.

Поэтому сколь хорошо то, что у нас есть больше руководств, которые правильным образом проводят богослужение [Andacht]¹³, дабы сделать его достойным любви и по его практическому влиянию полезным, столь же вредным я считаю молитвенные книги [Andachtsbücher], которые устроены неподобающим этой цели образом. И здесь встречаются два заблуждения. Во множестве сочинений, которых должны были частично держаться и наши набожные [andächtige] предки, отсутствует как раз то, что делает отношение с Богом разумным, достойным и великим. Вера в них слабая, детская и изобилует представлениями, недостойными ни Бога, ни человека; неестественное смешение плоских, чувственных и увядших [verblümete] мыслей и выражений! Но, с другой стороны, не многое бы улучшилось, если бы своего рода красноречие должно было бы усилить собственные плоды благоговения; красноречие, которое в то же самое время бесчестит наш вкус, тогда как думают, что он тем самым показывает себя во всей своей красе. Слишком большое количество изысканных украшений, вычурность [Ziererei] языка и оборотов, большие блестящие облака фразеологизмов, в которых нельзя найти ничего ни устойчивого, ни поучительного, ничего, что заслуживало бы такого дорогого облачения, – это не приличествует ни одному серьезному сочинению или речи; и меньше всего это уместно там, где душа должна непосредственно общаться с Богом, с Богом истины. Если же усердно заимствуют у поэтов выражения, которые занимают

К числу его наиболее известных пьес причисляются ранние работы «Арлекин, воспитанный любовью» (1720), «Ганнибал, единственная трагедия» (1720), а также более поздние пьесы «Остров рабов» (1725), «Остров разума, или маленькие человечки» (1727), «Новая колония» (1729), «Школа матерей» (1732), «Ложные признания» (1737) и др. Мариво были написано также несколько романов – «Удивительные действия симпатии» (1713–1714), «Фарзамон, или Новый Дон Кихот» (1737) и др.

¹² В XVIII в. в Германии слово «секта» употреблялось в значении «школа». Использовалось в том числе и для обозначения различных философских школ и не всегда носило выраженный негативный характер.

¹³ В данном случае при переводе на русский язык теряется двойственность, заложенная в немецком слове *Andacht*. Данное немецкое слово используется и для обозначения внутренних состояний благоговения (и в этом значении близко немецкому *Ehrfurcht*), и для обозначения внутренних богослужений (и в этом значении синонимично немецкому *Gottesdienst*). В русском переводе используются оба этих варианта – благоговение и богослужение, тогда как в немецкоязычном тексте Шпальдинг употребляет в обоих случаях одно и то же понятие *Andacht*.

лишь способность воображения; если поэтому в достаточной степени замечают, как сильно работал ум, чтобы создать нечто столь прекрасное и роскошное, чью подлинность холодное бесчувственное сердце не ощущало вовсе или ощущало лишь в слабой мере, то тогда читатель склонен переносить все дело в сферу вымышленного и принимать это лишь постольку, поскольку он может из этого научиться говорить о столь возвышенной и удаленной вещи действительно красноречиво¹⁴. В обычной душе имеется некое чувство вкуса, при помощи которого она очень быстро оценивает, подлинны ли в действительности те ощущения, о которых она читает или слышит, или же они лишь плод напряженного воображения; и последний вид [ощущений] для нее является чем-то в высшей степени противным, так как она не может удержаться от того, чтобы не увидеть в них лицемерный обман [их] создателя. Лишь язык природы и истины, который свидетельствует о прямом и искреннем сердце, подобает общению с Богом и нашей совестью. И именно этот язык может обладать достаточной возвышенностью и благородностью, если душа умеет правильно ощущать великие вещи, с которыми она тогда имеет дело, и выражать их в их чистой простоте.

Итак, человек должен лишь честно и разумно открыть свое сердце впечатлениям, являющимся естественным следствием правильного познания этих бесконечно важных предметов, чтобы наполниться приятнейшими и достойнейшими побуждениями. Здесь душа только и чувствует свое подлинное величие, возносясь на такую высоту, где она находит удовольствие в небесной радости благоговения. Здесь она может сделать честь своему рассудку и образу мысли; и все в мире, напротив, для нее низко и мелко. Если существует Бог, если Он сотворил этот мир и им управляет, если все благо в природе проистекает от Него, если Он наполняет все своим живительным присутствием, если Он видит также и меня, если он смотрит на меня и [мои] искренние устремления быть добрым с достойным благоговением божественным благоволением, если все Его неизмеримое величие для меня является чистым благословением, вечным благословением, – где же тот дух, который вынесет всю мощь этих ощущений?

Список литературы

- Ваттимо, 2007 – *Ваттимо Дж.* После христианства. М.: Три квадрата, 2007. 160 с.
 Ваттимо, 2008 – *Ваттимо Дж.* Эпоха интерпретации // Логос. 2008. № 4 (67). С. 120–128.
 Гегель, 2000 – *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. М., 2000. 495 с.
 Гораций, 1936 – *Квинт Гораций Флакк.* Полное собрание сочинений. М.; Л.: Academia, 1936. 472 с.
 Кант, 1994 – *Кант И.* Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. 591 с.

¹⁴ В данном случае Шпальдинг выражает общее мнение подавляющего числа представителей неологии, настаивающих на том, что проповеди должны читаться на доступном, понятном простым людям языке и не должны содержать теоретических рассуждений на абстрактные, отвлеченные от жизни темы. То же самое применимо и к проведению катехетических занятий. Более подробно Шпальдинг рассматривает эту тему в сочинении «О пользе службы проповедников и ее поощрении» (1772) [Spalding, 1791].

Кант, 1997 – *Кант И.* Критика практического разума // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках / Под ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: Канон+, 1997. С. 277–694.

Крыштоп, 2013 – *Крыштоп Л.Э.* Ригоризм кантовской этики и учение стоиков // Историко-философский ежегодник, 2012. М.: Ин-т философии РАН, 2013. С. 116–135.

Крыштоп, 2014 – *Крыштоп Л.Э.* Иоганн Иоахим Шпальдинг и его «Предназначение человека» // Историко-философский ежегодник, 2013. М.: Ин-т философии РАН, 2014. С. 143–155.

Крыштоп, 2016 – *Крыштоп Л.Э.* Учение о постулатах в философии И. Канта. М.: Изд-во РУДН, 2016. 285 с.

Крыштоп, 2020 – *Крыштоп Л.Э.* Мораль и религия в философии немецкого Просвещения. М.: Канон+, 2020. 528 с.

Спалдинг, 1779 – *Спалдинг И.И.* Предопределение человека / Пер. В.А. Левшина. М., 1779. 144 с.

Шлейермахер, 1994 – *Шлейермахер Ф.* Речи о религии к образованным людям, ее презирающим // *Шлейермахер Ф.* Речи о религии. Монологи. СПб.: Алетейя, 1994. С. 43–274.

Шохин, 2016 – *Шохин В.К.* Философская теология: дизайнерские фасеты. М.: Ин-т философии РАН, 2016. 147 с.

Шохин, 2021 – *Шохин В.К.* Почему так затруднен диалог между аналитиками и «пост-метафизиками»? (реплика) // *Философия религии: аналитические исследования.* 2021. Т. 5. No. 1. С. 173–181.

Шпальдинг, 2014 – *Шпальдинг И.И.* Размышление о предназначении человека // Историко-философский ежегодник, 2013. М.: Ин-т философии РАН, 2014. С. 156–174.

Aner, 1929 – *Aner K.* Die Theologie der Lessingzeit. Haale/Saale: Max Niemeyer Verlag, 1929. 376 S.

Beckmann, 1913 – *Beckmann K.* Berührungen Johann Joachim Spaldings mit Immanuel Kant in der Fassung seines Religionsbegriffs. Göttingen, 1913. 62 S.

Beutel, 1999 – *Beutel A.* Aufklärer höherer Ordnung? Die Bestimmung der Religion bei Schleiermacher (1799) und Spalding (1797) // *Zeitschrift für Theologie und Kirche.* 1999. Bd. 96. S. 351–383.

Beutel, 2001 – *Beutel A.* Einleitung // *Spalding J.J.* Religion, eine Angelegenheit des Menschen / Hrsg. von T. Jersak, G.F. Wagner. Tübingen, 2001. S. XI–XXVIII.

Beutel, 2005 – *Beutel A.* Einleitung // *Spalding J.J.* Gedanken über den Werth der Gefühle in dem Christenthum / Hrsg. von A. Beutel, T. Jersak. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005. S. XXV–XXXVIII.

Beutel, 2007 – *Beutel A.* Herder und Spalding. Ein theologiegeschichtliche Generationenkonflikt // *Beutel A.* Reflektierte Religion. Beiträge zur Geschichte des Protestantismus. Tübingen, 2007. S. 237–265.

Beutel, 2014 – *Beutel A.* Johann Joachim Spalding. Meistertheologe im Zeitalter der Aufklärung. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014. 319 S.

Böttigheimer, 2016 – *Böttigheimer Chr.* Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 2016. 840 S.

Föllner, 1998 – *Föllner O.* Pietismus und Enthusiasmus – Streit unter Verwandten. Geschichtliche Aspekte der Einordnung und Beurteilung enthusiastisch-charismatischer Frömmigkeit. Wuppertal: R. Brockhaus, 1998. 250 S.

Hermes, 1974 – *Hermes E.* Herkunft, Entfaltung und erste Gestalt des Systems der Wissenschaften bei Schleiermacher. Gütersloh, 1974. 285 S.

Hinske, 1990 – *Hinske N.* Die tragenden Grundideen der deutschen Aufklärung: Versuch einer Typologie // *Die Philosophie der deutschen Aufklärung. Texte und Darstellung* / Hrsg. von R. Ciafardone. Stuttgart: Philipp Reclam, 1990. S. 407–458.

Kant, 1998a – *Kant I.* Kritik der praktischen Vernunft // Kant I. Werke in sechs Bänden / Hrsg. von W. Weischedel. Bd. IV. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998. S. 103–302.

Kant, 1998b – *Kant I.* Kritik der reinen Vernunft // Kant I. Werke in sechs Bänden / Hrsg. von W. Weischedel. Bd. II. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998. 726 S.

Lüdeke, 1902 – *Lüdeke J.E.* Brief an Kant am 19. Dezember 1798 // *Kant I.* Gesammelte Schriften / Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaft. Bd. 12. Berlin, 1902. No. 830. S. 271–272.

Luker, 1970 – *Luker R.E.* God, Man and the World of James Warley Miles, Charleston's Transcendentalist // *Historical Magazine of the Protestant Episcopal Church.* 1970. Vol. 39. No. 2. P. 101–136.

Macor, 2012 – *Macor L.A.* Die Abhängigkeit des Menschen von Gott. Zur Endlichkeit als Geschöpflichkeit bei Johann Joachim Spalding // *Endlichkeit und Transzendenz. Perspektiven einer Grundbeziehung* / Hrsg. von J. Sirovatka. Hamburg: Meiner, 2012. S. 124–131.

Macor, 2013 – *Macor L.A.* Das Erbe der Aufklärungstheologie bei Kant: Vorüberlegungen zum Einfluss Johann Joachim Spaldings // *Kant und die biblische Offenbarungsreligion* / Hrsg. von N. Fischer, J. Sirovatka, D. Vopřada. Prag, 2013. S. 107–121.

Macor, 2015 – *Macor L.A.* „Auf die Art ist eine jede Thätigkeit in der Besserung und in dem Christenthum ein wahres Werk Gottes“. Vernunftreligion und Offenbarungsglaube bei Johann Joachim Spalding // *Vernunftreligion und Offenbarungsglaube. Zur Erörterung einer seit Kant verschärfen Problematik* / Hrsg. von N. Fischer, J. Sirovatka. Freiburg; Basel; Wien: Herder Verlag, 2015. S. 377–395.

Meister (ed.), 2018 – *Meister Ch.* (ed.) *Routledge Companion to Philosophy of Religion.* London: Routledge, 2018.

Miles, 1849 – *Miles J.W.* *Philosophic Theology, or, Ultimate Grounds of All Religious Belief Based in Reason.* Charleston: Jahn Russel, 1849. 274 p.

Nowak, 1999 – *Nowak K.* Vernünftiges Christentum? Über die Erforschung der Aufklärung in der evangelischen Theologie Deutschlands seit 1945. Leipzig, 1999.

Raatz, 2014 – *Raatz G.* Aufklärung als Selbstdeutung. Johann Joachim Spaldings „Bestimmung des Menschen“ (1748): eine genetisch-systematische Rekonstruktion. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 2014. 600 S.

Schleiermacher, 1850 – *Schleiermacher F.* Brief Outline of the Study of Theology, drawn up to the serve as the Basis of Introductory Lectures. Edinburgh: T. & T. Clark, 1850. 240 p.

Schollmeier, 1967 – *Schollmeier J.* Johann Joachim Spalding. Ein Beitrag zur Theologie der Aufklärung. Gütersloh: Mohn, 1967. 254 S.

Sommer, 2001 – *Sommer A.U.* Sinnstiftung durch Individualgeschichte. Johann Joachim Spaldings „Bestimmung des Menschen“ // *Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte*, 2001. Bd. 8. S. 163–200.

Spalding, 1773 – *Spalding J.J.* Gedanken über den Werth der Gefühle in dem Christenthum. Leipzig, 1773. 352 S.

Spalding, 1784 – *Spalding J.J.* Vertraute Briefe, die Religion betreffend. Breslau, 1784. 298 S.

Spalding, 1806 – *Spalding J.J.* Religion, eine Angelegenheit des Menschen. Leipzig, 1806. 330 S.

Spalding, 2004 – *Spalding J.J.* Zugabe. An den Herrn Vicepresident und Abt Jerusalem // *Spalding J.J.* Vertraute Briefe, die Religion betreffend / Hrsg. von A. Beutel, D. Prause. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004. S. 203–248.

Sparn, 1989 – *Sparn W.* Auf dem Wege zur theologischen Aufklärung in Halle: Von Johann Franz Budde zu Siegmund Jakob Baumgarten // *Halle. Aufklärung und Pietismus* / Hrsg. von N. Hinske. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1989. S. 71–89.

Stephan, 1906 – *Stephan H. Schleiermachers „Reden über die Religion“ und Herders „Religion, Lehrmeinungen und Gebräuche“ // Zeitschrift für Theologie und Kirche*. 1906. Bd. 16. Hf. 6. S. 484–505.

Taliaferro, 1998 – *Taliaferro Ch. Contemporary Philosophy of Religion*. Malden: Blackwell, 1998. 448 p.

Taliaferro, Draper, Quinn (ed.), 2010 – *Taliaferro Ch., Draper P., Quinn Ph. L. (ed.) A companion to Philosophy of Religion*. Malden: Blackwell, 2010. P. 3–80.

Taliaferro, Meister, 2016 – *Taliaferro Ch., Meister Ch. Contemporary Philosophical Theology*. London/ New York: Routledge, 2016. 242 p.

Thomasius, 1687 – *Thomasius Chr. Discours von der Nachahmung der Franzosen*. Leipzig, 1687. 658 S.

Thomasius, 1726 – *Thomasius Chr. Von der Kunst vernünftig und tugendhaft zu lieben, als dem einzigen Mittel zu einem glückseligen, galanten und vergnügten Leben zu gelangen, oder: Einleitung der Sitten-Lehre*. Halle, 1726. 552 S.

Tippmann, 2011 – *Tippmann C. Die Bestimmung des Menschen bei Johann Joachim Spalding*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2011. 225 S.

Wiggermann, 2010 – *Wiggermann U. Woellner und das Religionsedikt. Kirchen Politik und kirchliche Wirklichkeit im Preußen des späten 18. Jahrhunderts*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010. 640 S.

References

Aner, K. *Die Theologie der Lessingzeit*. Haale/ Saale: Max Niemeyer Verlag, 1929. 376 p.

Beckmann, K. *Berührungen Johann Joachim Spaldings mit Immanuel Kant in der Fassung seines Religionsbegriffs*. Göttingen, 1913. 62 S.

Beutel, A. Aufklärer höherer Ordnung? Die Bestimmung der Religion bei Schleiermacher (1799) und Spalding (1797), *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1999, Bd. 96, S. 351–383.

Beutel, A. Einleitung, in: Spalding, J.J. *Gedanken über den Werth der Gefühle in dem Christenthum*, ed. by A. Beutel, T. Jersak. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005. S. XXV–XXXVIII.

Beutel, A. Einleitung, in: Spalding, J.J. *Religion, eine Angelegenheit des Menschen*, ed. by T. Jersak, G.F. Wagner. Tübingen, 2001. S. XI–XXVIII.

Beutel, A. Herder und Spalding. Ein theologiegeschichtliche Generationenkonflikt, in: Beutel, A. *Reflektierte Religion. Beiträge zur Geschichte des Protestantismus*. Tübingen, 2007. S. 237–265.

Beutel, A. *Johann Joachim Spalding. Meistertheologe im Zeitalter der Aufklärung*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014. 319 S.

Böttigheimer, Chr. *Lehrbuch der Fundamentaltheologie*. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 2016. 840 S.

Föller, O. *Pietismus und Enthusiasmus – Streit unter Verwandten. Geschichtliche Aspekte der Einordnung und Beurteilung enthusiastisch-charismatischer Frömmigkeit*. Wuppertal: R. Brockhaus, 1998. 250 S.

Hegel, H. W.F. *Fenomenologiya dukha [Phenomenology of the Spirit]*. Moscow, 2000 472 p. (In Russian).

Herms, E. *Herkunft, Entfaltung und erste Gestalt des Systems der Wissenschaften bei Schleiermacher*. Gütersloh, 1974. 285 S.

Hinske, N. Die tragenden Grundideen der deutschen Aufklärung: Versuch einer Typologie, in: *Die Philosophie der deutschen Aufklärung. Texte und Darstellung*, ed. by R. Ciafardone. Stuttgart: Philipp Reclam, 1990. S. 407–458.

Kant, I. Kritik der praktischen Vernunft, in: Kant, I. *Werke in sechs Bänden*, ed. by W. Weischedel, Vol. IV. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998. S. 103–302.

Kant, I. Kritik der reinen Vernunft, in: Kant, I. *Werke in sechs Bänden*, ed. by W. Weischede, Vol. II. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998. 726 S.

Kant, I. *Kritika chistogo razuma* [Critique of pure reason]. Moscow: Mysl', 1994 591 p. (In Russian).

Kant, I. *Kritika prakticheskogo razuma* [Critique of practical reason], in: Kant, I. *Sochineniya na nemetskom i russkom yazykakh* [Writings in German and Russian], ed. by N.V. Motroshilovoy, B. Tushlinga, Moscow: Kanon+, 1997, pp. 277–694 (In Russian).

Kryshtop, L. Iogann Ioakhim Shpal'ding i yego «Prednaznacheniyе cheloveka» [Johann Joachim Spalding and His Destiny of Man], *Istoriko-filosofskiy yezhegodnik* [History of Philosophy Yearbook], 2013. Moscow: Institut filosofii RAN, 2014, pp. 143–155.

Kryshtop, L. Rigorizm kantovskoy etiki i ucheniye stoikov [Rigorism of Kant's Ethic and the Stoa], *Istoriko-filosofskiy yezhegodnik* [History of Philosophy Yearbook], 2012. Moscow: Institut filosofii RAN, 2013, pp. 116–135 (In Russian).

Kryshtop, L. *Ucheniye o postulatakh v filosofii I. Kanta* [Doctrine of postulates in the philosophy of Kant]. Moscow: RUDN University, 2016 285 p. (In Russian).

Kryshtop, L.E. *Moral' i religiya v filosofii nemetskogo Prosveshcheniya* [Morality and Religion in the Philosophy of the German Enlightenment]. M.: Kanon+, 2020. 528 p. (In Russian).

Lüdeke, J.E. Brief an Kant am 19. Dezember 1798, in: Kant, I. *Gesammelte Schriften*, Bd. 12. Berlin, 1902. № 830. S. 271–272.

Luker, R.E. God, Man and the World of James Warley Miles, Charleston's Transcendentalist, *Historical Magazine of the Protestant Episcopal Church*, 1970, Vol. 39, No. 2, p. 101–136.

Macor, L. A. "Auf die Art ist eine jede Thätigkeit in der Besserung und in dem Christenthum ein wahres Werk Gottes". Vernunftreligion und Offenbarungsglaube bei Johann Joachim Spalding, in: *Vernunftreligion und Offenbarungsglaube. Zur Erörterung einer seit Kant verschärften Problematik*, ed. by N. Fischer, J. Sirovátká. Freiburg; Basel; Wien: Herder Verlag, 2015. S. 377–395.

Macor, L.A. Das Erbe der Aufklärungstheologie bei Kant: Vorüberlegungen zum Einfluss Johann Joachim Spaldings, *Kant und die biblische Offenbarungsreligion*, ed. by N. Fischer, J. Sirovátká, D. Vopřada. Prag, 2013. S. 107–121.

Macor, L.A. Die Abhängigkeit des Menschen von Gott. Zur Endlichkeit als Geschöpflichkeit bei Johann Joachim Spalding, in: *Endlichkeit und Transzendenz. Perspektiven einer Grundbeziehung*, ed. by J. Sirovatka. Hamburg: Meiner, 2012. S. 124–131.

Meister, Ch. (ed.) *Routledge Companion to Philosophy of Religion*. London: Routledge, 2018.

Miles, J.W. *Philosophic Theology, or, Ultimate Grounds of All Religious Belief Based in Reason*. Charleston: Jahn Russel, 1849. 274 p.

Nowak, K. *Vernünftiges Christentum? Über die Erforschung der Aufklärung in der evangelischen Theologie Deutschlands seit 1945*. Leipzig, 1999.

Quintus Horacius Flaccus, *Polnoye sobraniye sochineniy* [Complete Writings]. Moscow; Leningrad: Academia, 1936. 472 p. (In Russian).

Raatz, G. *Aufklärung als Selbstdeutung. Johann Joachim Spaldings „Bestimmung des Menschen“ (1748): eine genetisch-systematische Rekonstruktion*. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 2014. 600 S.

Schleiermacher, F. *Brief Outline of the Study of Theology, drawn up to serve as the Basis of Introductory Lectures*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1850. 240 S.

Schleiermacher, F. Rechi o religii k obrazovannym lyudyam, yeye prezirayushchim [On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers], in: Schleiermacher, F. *Rechi o religii. Monologi*. Sankt-Petersburg: Aleteya, 1994, pp. 43–274. (In Russian)

Schollmeier, J. *Johann Joachim Spalding. Ein Beitrag zur Theologie der Aufklärung*. Gütersloh: Mohn, 1967. 254 S.

Shokhin, V.K. *Filosofskaya teologiya: dizaynerskiye fasety* [Philosophical Theology: Design Facets]. M.: Institut filosofii RAN, 2016. 147 p. (In Russian)

Shokhin, V.K. Pochemu tak zatrudnen dialog mezhdu analitikami i «postmetafizikami»? (remark) [Why is the Dialogue between Analytic Philosophy and “Postmetaphysicians” so Difficult? (remark)], *Filosofiya religii: analiticheskiye issledovaniya* [Philosophy of Religion: Analytic Researches], 2021, Vol. 5, No. 1, pp. 173–181 (In Russian).

Sommer, A.U. Sinnstiftung durch Individualgeschichte. Johann Joachim Spaldings „Bestimmung des Menschen“, *Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte*, 2001, Bd. 8, S. 163–200.

Spalding, J.J. *Gedanken über den Werth der Gefühle in dem Christenthum*. Leipzig, 1773. 352 S.

Spalding, J.J. *Predopredeleniye cheloveka*: Per. V.A. Levshina [The destiny of man]. Moscow, 1779. 144 p. (In Russian).

Spalding, J.J. Razmyshleniye o prednaznachenii cheloveka [Consideration on the destiny of man], *Istoriko-filosofskiy yezhegodnik* [History of Philosophy Yearbook], 2013. Moscow: Institut filosofii RAN, 2014, pp. C. 156–174 (In Russian).

Spalding, J.J. *Religion, eine Angelegenheit des Menschen*. Leipzig, 1806. 330 S.

Spalding, J.J. *Vertraute Briefe, die Religion betreffend*. Breslau, 1784. 298 S.

Spalding, J.J. Zugabe. An den Herrn Vicepresident und Abt Jerusalem, in: Spalding, J.J. *Vertraute Briefe, die Religion betreffend*, ed. by A. Beutel, D. Prause. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004. S. 203–248.

Spam, W. Auf dem Wege zur theologischen Aufklärung in Halle: Von Johann Franz Budde zu Siegmund Jakob Baumgarten, *Halle. Aufklärung und Pietismus*, ed. by N. Hinske. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1989. S. 71–89.

Stephan, H. Schleiermachers „Reden über die Religion“ und Herders „Religion, Lehrmeinungen und Gebräuche“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1906, Bd. 16, Hf. 6, S. 484–505.

Taliaferro, Ch. *Contemporary Philosophy of Religion*. Malden: Blackwell, 1998. 448 p.

Taliaferro, Ch., Draper, P., Quinn, Ph. L. (ed.) *A companion to Philosophy of Religion*. Malden: Blackwell, 2010. P. 3–80.

Taliaferro, Ch., Meister, Ch. *Contemporary Philosophical Theology*. London; New York: Routledge, 2016.

Thomasius, Chr. *Discours von der Nachahmung der Franzosen*. Leipzig, 1687. 658 S.

Thomasius, Chr. *Von der Kunst vernünftig und tugendhaft zu lieben, als dem einzigen Mittel zu einem glückseligen, galanten und vergnügten Leben zu gelangen, oder: Einleitung der Sitten-Lehre*. Halle, 1726. 552 S.

Tippmann, C. *Die Bestimmung des Menschen bei Johann Joachim Spalding*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2011. 225 S.

Vattimo, G. Epokha interpretatsii [The Age of Interpretation], *Logos* 2008, Vol. 67, No. 4, pp. 120–128 (In Russian).

Vattimo, G. *Posle khristianstva* [After Christianity]. Moscow: Tri kvadrata, 2007. 160 p. (In Russian).

Wiggermann, U. *Woellner und das Religionsedikt. Kirchen Politik und kirchliche Wirklichkeit in Preußen des späten 18. Jahrhunderts*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010. 640 S.

РЕЦЕНЗИИ

И.В. Кирсберг

Понимает ли Майстер Экхарт то, что он мыслит?

Игорь Викторович Кирсберг – доктор филос. наук, профессор Школы философии и культурологии факультета Гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 105066, г. Москва, Старая Басманная ул., д. 21/4, стр. 1; e-mail: kirsberg@hotmail.com

На примере нового перевода Экхарта в статье предлагается заново продумать возможность его исследования – не через противопоставление мысли (понимания) – мистике, а ввиду спецификации, различения и соотнесения мысли, понимания и чувства. В статье отклоняются доводы, подтверждающие Экхарта как мыслителя, не потому, что в них не доказано присутствие европейской мыслительной традиции в Экхарте или немистичность его сознания, а потому, что не продумана концептуальная основа рассматривать мысль как понимание, а отрицание мистики – как свидетельство этой мысли. Соответственно, несовместимость мысли и мистики не очевидна. В статье рассматривается отрывок, подтверждающий возможность некогнитивной мысли Экхарта – как выражения чувства, обосновывая, тем самым, обозначенное предложение как альтернативу общераспространенному пониманию Экхарта.

Ключевые слова: различие мысли и понимания, взаимодействие чувства и мысли, Экхарт как мыслитель и как мистик

Ссылка для цитирования: *Кирсберг И.В.* Понимает ли Майстер Экхарт то, что он мыслит? // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2021. Т. 5. № 2. С. 156–164.

Does Meister Eckhart understand what he thinks?

Igor W. Kirsberg

National Research University Higher School of Economics (HSE University). Staraya Basmannaya Str. 21/4, str. 1, Moscow 105066, Russian Federation; e-mail: kirsberg@hotmail.com

The article is devoted to the philosophical analysis of the new edition of the sermons of Meister Eckhart, published in Germany. Using the new translation of Eckhart's "Die rede

der unterscheidung» the author discusses a possibility of research of Eckhart's legacy not by opposing thought or understanding to mysticism, but rather by clarifying the specificity, distinction and coordination within his thought, understanding and feeling. The arguments supporting the understanding of Eckhart as thinker in grounding him as a representative of European thought without any signs of mysticism are rejected in the article, for the necessary link between thought and cognitivity as well as the incompatibility of thought with mysticism have not been proved. The article demonstrates the other manner of reasoning, proving a possibility of non-cognitive thought, in some extracts from Eckhart at least, which as an expression of feeling (his faith) is compatible in principle with mysticism. Therefore the elaboration of the question whether Eckhart's thought was indeed cognitive and emotionally expressive seems to be basic for describing his religious uniqueness and solving the problem of his status as thinker. The author's emphasis on the non-cognitive nature of Eckhart's thought opens up a new perspective for interpreting the legacy of the German mystic, it may serve as an incentive for further research in Russian Eckhart studies.

Keywords: the distinction between thought and understanding, the interaction between feeling and thought, Meister Eckhart as mystic and thinker

Citation: Kirsberg I.W. "Does Meister Eckhart understand what he thinks?", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2021, Vol. 5, No. 2, pp. 154–164.

Обсуждаемая книга¹ является сборником переводов на современный немецкий 23 речей известнейшего религиозного деятеля немецкого Средневековья – Майстера Экхарта из Хокхайма (1260–1328, Hochheim). Уже в юности он вступил в доминиканский орден, благодаря которому получил образование – вероятно в Кёльне. В 1293–1294 гг. преподавал в Парижском университете в качестве магистра, получив не только титульное, но личное имя – Мастер (Meister). Затем был настоятелем доминиканского монастыря в Эрфурте и викарием Тюрингии, замещая тогдашнего местного куратора ордена – Дитриха из Фрайберга. Тогда же пишет свои ранние «Речи о различении» (Die rede der unterscheidung), завершив их в 1298 г. Какое-то время Экхарт жил в разных областях, опекаемых орденом, – реформируя повседневную жизнь приходов. Еще 10 лет прожил в Страсбурге, а с 1323 г. проповедовал в Кёльне, где 2 года спустя был обвинен в ереси. Процесс завершился в папской резиденции в Авиньоне частичным осуждением Экхарта – после его смерти.

Экхарт был «переоткрыт» немецкой мыслью в XIX в. – на волне национального подъема и укрепления единства германского духа, повлияв, в частности, на Гегеля. Начиная с издания Франца Пфайфера 1857 г. [Pfeiffer, 1857], речи, проповеди и трактаты Экхарта в подлиннике (на старонемецком и латинском) и в переводах постоянно издаются в Германии. От этого издания развивается понимание Экхарта как мистика, особенно укрепившееся в годы фашизма, когда немецкую мистику использовали (например, Герман Шварц – создатель альтернативной Э. Гуссерлю неинтенциональной концепции сознания,

¹ *Meister Eckhart. Die Reden zur Orientierung im Denken (Die rede der unterscheidung). Übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Norbert Fischer. Mittelhochdeutsch – Deutsch. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2020. 128 S. (Philosophische Bibliothek, Band 741). ISBN 978-3-7873-3871-9*

отошедший затем от этих исследований к поддержке Гитлера) в построении идеологии «третьего рейха».

Новый перевод Норберта Фишера (с опорой на исследования подлинника и перевод Йозефа Квинта [Quint, 1963a]) воссоздает напряжение религиозной повседневности этих речей, нацеливающих к Богу – под покровом обсуждения бытового обихода прихожан, не только членов ордена – сохраняя для этого сочетание выпренности и разнообразной разговорности и даже ритмику слов (что можно проверить в параллельных воспроизведениях подлинника). Вот эти Речи: «О преимуществе истинной покорности (Von warer gehorsame daz erste)», «О самой действенной молитве и наивысшей деятельности (Von dem aller krefetigsten gebete und von dem aller hoehsten werke)», «О беспокойных людях, преисполненных собственной волей (Von ungelazenen liuten, die vol eigens willen sint)», «О пользе оставленного, которое мы внутри и снаружи должны совершать (Von dem nützen lazenne, daz man tuon sol von innen und von uzen)», «Подмечай, что делает добрым сущее и его основу (Merke, waz daz wesen und den grunt guot machen)», «Об отрешённости и обладании Богом (Von den abegescheidenheit und von habbene gotes)», «Как человеку наиболее разумно следует свои дела делать (Wie der mensche suniy werk sol würken uf daz hoehste vernünftlichen)», «О постоянных хлопотах к наивысшему росту (Von dem staeten ulize in dem hoehsten zuonemene)», «Чем склонность к грехам человеку во всякое время полезна (Wie die neigung ze den sünden dem menschen vrument ze allen ziten)», «Как это воля всё может и как это все добродетели коренятся в воле, если только она праведна (Wie der wille alliu dinc vermac und wie alle tugende in dem wille ligent, ob er anders gereht ist)», «Что человеку следует делать, если ему не хватает Бога и Бог от него таится (Waz der mensche tuon sol, so er gotes vermisset und sich verborgen hat)», «О грехах; как следует вести себя, если впадаешь в грех (Daz ist von sünden, wie man sich dar zuo halten sol, ob man sich in sünden vindet)», «О двух видах покаяния (Von zweierleie riuwe)», «Об истинной уверенности и надежде (Von der waren zuoversiht und von der hoffnung)», «О двоякой несомненности вечной жизни (Von zweierleie sicherheit des ewigen lebens)», «Об истинном искуплении и блаженной жизни (Von der penitencie und saeligem lebene)», «Как может человек обрести себя в свободе, если он не пребывает во внешней нужде; как Христос и многие святые обладали свободой; как человек должен следовать Богу (Wie sich der mensche in vride halte, ob er sich niht envindet uf uzerlicher arbeit, als Kristus und vil heiligen hant gehabet; wie er gote sül nachvolgen)», «Как это человек может получать то, что ему подобает: изысканную пищу, благородную одежду и радостных друзей, которые от него неотъемлемы согласно обычаю природы (In welcher wise der mensche mac nemen, als im gebürt, zarte spise, und hohiu kleit und vroeliche gesellen, als im die anehangent nach gewohnheit der nature)», «Почему Бог часто позволяет, чтобы добрым людям, которые истинно добры, в их добрых делах чинились препятствия (War umbe got ofte gestattet, daz guote liute, die in der warheit guot sint, daz sie dicke werdent gehindert von irn guoten werken)», «О теле Господа нашего: как его следует принимать – как часто, как именно и с каким благоговением (Von unsers herren lichamen, wie man den nemen sol ofte und in welcher wise und andaht)», «Об усердии (Von dem vlize)», «Как должно

следовать Богу и о доброй жизни (Wie man gote volgen sol und von guoter wise)», «О внутренних и внешних делах (Von den innerlichen und uzerlichen werken)».

Речи настраивают к покорности воле Бога, в которой бы человек служил единственной цели – грядущему Царству Божьему. Это служение происходит по Божьей любви и доброте, дающих человеку силы покориться воле Бога. Мощью этой воли человек свободен от мира, подчиняя его своему служению. Препятствия мира, собственные грехи укрепляют служение, преодоленные в нем, если человек поддерживает в себе то, что от Бога, не устает искать его всюду, вглядываясь в грядущее, – и достигает большего совершенства, чем в безгрешной невинности. Это преодоление не самоцель; благ мира тоже не следует избегать как искушения, если только они не отвращают от Бога. Полнота совершенствования (единство тела и духа) подкрепляется в исполнении таинства пресуществления, если к нему причастны добродетельной жизнью, а не только церковной службой. Побуждение к Царству Божьему, способы служения ему, преодоления препятствий и грехов открываются через разум. Разум укрепляет относительную самостоятельность человека перед Богом как участника грядущего, а не только в него вовлеченного. И разум помогает отделять мнимое служение – по воле человека – от подлинной праведности.

Таким образом показываются Речи из этой книги. Наперерез обычному пониманию Экхарта как мистика, в начальных статьях и пояснениях (к каждой речи) книги развивается его понимание как мыслителя, отраженное и в переводе. Зачин этого понимания в книге Meister Eckhart als Denker [Meister Eckhart, 2018] теперь подкрепляется и наглядно (очевидный уже по переделанному названию – «Речи к ориентированию в мысли») – в постоянных сопоставлениях с Августином и особенно с Кантом.

Доводы в пользу понимания Экхарта как мыслителя с точки зрения Фишера следующие.

1. В речах Экхарта отслеживаются ключевые заготовки западноевропейского понимания. Например, слова о покорности как главной добродетели из первой речи рассматриваются Фишером через взаимосвязь покорного слушания и знания у Августина (тем более очевидную в близости *audire* и *obedire*) и спонтанной деятельности у Канта. «Экхарт касается здесь не тех «истин», которые были бы доступны только через божественное откровение («*sola scriptura*») независимо от возможной проницательности конечных существ [Fischer, 2020, S. XXIV]».

Также слова о возможностях воли из десятой речи рассматриваются Фишером в связи с вопросом о свободной воле разумных существ, а не как такового всемогущества Бога; по своей воле человек испытывает «близок или далек» Бог к нему [ibid., S. XXXIII].

Конечно, это испытание осуществляется разумом, но в связи с верой, т.к. близость или дальность – это праведность, а не просто дела; Бог и вера из этой деятельности не устранимы, но никогда не показываются помимо разума и собственных усилий человека. Испытание рассматривается не как теоретическое обдумывание, а «ответственное решение воли», т.е. в предвосхищении практи-

ческого разума и кантовских слов о получении места для веры [ср.: *ibid.*, S. XXXIV–XXXVI]. В этом смысле видит Фишер слова Экхарта: «Добрая воля вообще никогда не теряет и не искажает Бога [ср.: *ibid.*, S. XXXIX]».

В связи с познавательной способностью разума вообще и особенностями практического разума Фишер обсуждает знание незнания – то безусловное, которое, обнаруживаясь в основе причинности, «объективно непостижимо» – поскольку совет Экхарта оставить Бога, таящегося от человека, и тем обрести надежду найти его, Фишер рассматривает как предвосхищение понимания разума и знания в новоевропейской традиции; то, что не удастся понять теоретически, может быть найдено практически и с точки зрения Экхарта.

2. В Речах нет признаков мистики. Сомнительные отрывки убедительнее в смысле понимания, а не мистики. Экхарт, как это видит Фишер, не выражает какого-либо презрения к миру и стремления к единому в духе Плотина. Совет Экхарта оставить мир, себя самого и, в конце концов, Бога имеет в виду идеал святой общины свободных граждан в Царстве Божиим (в согласии с Августином), связанный с разумной и свободной деятельностью. Отрешение в понимании Экхарта побуждает к построению нового мира, а не к растворению в нем. Ни творение, ни Бог не обезличиваются в этой деятельности [*ibid.*, S. XLI–XLIII]. Никакого непосредственного приближения к Богу не предусмотрено [ср.: *ibid.*, S. XXIV]. Таким образом видятся слова Экхарта, что «мы никакое малое добро в нас не должны разрушать или заменять слабую форму жизни сильной, но... поднимать их [все эти добрые формы жизни. – *И.К.*] к наивысшей форме» [*ibid.*, S. XLV, ср.: Maister Eckhart, 2020, S. 77].

В этих доводах, на наш взгляд, просматривается возможность мышления как непонимания; кажется очевидным, поэтому не требующим обоснования, что если Экхарт мыслит, то он и понимает – если его слова происходят из предшествующей мыслительной традиции и подхватываются последующей, то и Экхарт осуществляет ее; если слово продумывается предшественниками или последователями до понимания, то и Экхарт как посредник традиции его понимает. Мы не сомневаемся в убедительности движения традиции от Августина к Канту через Экхарта – в выявлении взаимосвязей Фишер обнаруживает большое филологическое мастерство, однако присутствие мыслительной традиции еще не показывает необходимо ее носителя как мыслителя; традиция может сказываться и незаметно. Думание не обязательно преобразует человека в мыслителя – предполагая не только обычную разность понимания, когда мысль направлена, допустим, к житейскому или обращена на себя, или неспособность понимания, а возможность мысли вне понимания – когда мысль ничего не показывает, а только побуждает и направляет [Кирсберг, 2019, 222]. Выяснить, понимает ли Экхарт, когда мыслит – значит показать, как он мыслит; как именно видит он взаимосвязь человеческого разума и Бога. Как возможен для Экхарта разум в этой связи? Каким образом эта взаимосвязь возникает через покорность и отрешение? Что эта взаимосвязь может быть видна нам сквозь Канта в смысле практического разума еще не показывает ее в такой же перспективе и Экхарту. Может быть, Экхарт только метафорически связывает Бога и разум, никак не продумывая их единство? Покорность и отрешение, добавленные к этой в общем-то шаблонной для Средневековья связи, еще

не показывают как таковые никакого обдумывания – это может быть раскраской метафор. Может быть, Экхарт только воспроизводит образ мысли предшественников, допустим Августина, добавляя для выразительности свой мыслительный оттенок, но несколько не осмысливает то, что они подразумевают? Из рассуждений Фишера как будто видно, что Экхарт переносит некие мыслительные особенности на волю и веру – если воля решает, а вера направляет. Есть ли какое-то обоснование у Экхарта возможности воли и веры как мысли? Или Экхарт только воспроизводит саморазумеющееся предшественниками понимание воли и веры, и в качестве такого стихийного переносчика мысли сам их не осмысливает? Может быть, у Экхарта мысль вообще не нацелена к пониманию, а возникает как выражение его переживаний Бога – его веры, религиозной любви? *Может быть, Экхарт вообще не мыслитель, а выразитель веры под видом мысли?* – он мыслью продолжает веру как ее выражение.

Посмотрим, например, отрывок из показательной для Фишера первой речи («О преимуществе истинной покорности»).

«Истинная и совершенная покорность – это первая добродетель из всех добродетелей. Никакое истинно великое дело невозможно без этой добродетели или не может быть выполнено без нее. Как бы мало и незначительно ни было дело, больше пользы имеет оно в истинной покорности при чтении во время мессы или слушании, молитве, размышлении, или когда хочешь что-то обдумать. Возьми только какое-то незначительное дело: истинная покорность делает его тебе благороднее и лучше. Покорность всегда действует наилучшим образом во всяком деле. Ибо такая покорность никогда не ошибается и ничего не упускает – во всем, что делается, и в том, что следует из истинной покорности, так как она ничего доброго не пропускает. Покорность несколько не нуждается в заботе, и добра ей вполне хватает. Когда человек в покорности себя превышает или себя оставляет, тогда-то и Бог должен в него невольно входить; если такой не для себя самого желает, должен и Бог для него равным образом как для себя самого желать. Если я, отбросив волю свою, ее в руки своего высшего вручаю и не для себя самого желаю, должен и Бог тогда для меня желать. И если не достигает он меня при этом, не достигает он и себя. И так во всем: где я не для себя желаю, там Бог для меня желает. Обдумай теперь: что желал бы он для меня, чего не пожелал бы я для себя?.. [Meister Eckhart, 2020, S. 3]».

Отрывок не образует никакой картинности; не видно, что такое покорность – даже по представлению, не только в понятии. Как покорность пронизывает человека и его поступки, как становится добродетелью и отделяется от других, какими способами соотносится с ними – ничего об устройстве покорности отрывок не говорит. Происходящие в нем представления – о добродетелях, совершенстве, делах – предполагая уже какое-то свое содержание, его не воспроизводят и ничего к нему не добавляют – так и остаются в отрывке лишь по названиям. Их объединение так же очерчивает и покорность – и в ней подразумеваемое не показывается. Можно контурно восстановить ее содержание как самодостаточной добродетели; тогда будет видно только, чем покорность не является, а не то, что в ней собственно есть. Такое ограничение непонимания было бы мерой понимания. Однако это было бы наше понимание,

достигнутое исправлением (извлечением ключевых предложений) отрывка, – в самом отрывке это понимание не видно. О самодостаточности в отрывке сказано не для того, чтобы увидеть покорность как таковую, а побуждая перейти к ней. Через самодостаточность отрывок обосновывает преимущество покорности как исключительной добродетели – не показывая покорность как самодостаточную (как покорность отделима от заботы и изобилует добром так и не видно). Вместо явления содержания следует обоснование. Вместо добавления или бы только воспроизведения – название. Связывание представлений происходит опять-таки не в описании этой связи – не в представлении, не картинно, а в изменчивости названия; когда добродетель сказывается в отрывке и как изобилие доброго, доброе и как хорошее (вещь, а не только поступок или качество души), желание и как воля. Эти взаимопереходы не позволяют нацеленность внимания, определенность видения – и не только в построении отрывка, но и в том, что подразумевалось в нем при назывании; предполагаемое содержание при представлении о добродетелях, совершенстве, делах и покорности разрушается, втягиваясь в этот поток. Это именно поток мышления, в котором обнаружимо движение мысли – от представления к представлению, ее последовательность – обоснование, постепенность подробностей, но понимания в этом мышлении не видно. Понимания нет даже в смысле целеполагания – распознавания цели и наведения на нее; мышление Экхарта уже вовлечено в правильную деятельность – в покорность – и этой увлеченностью покоряет других. И направляет к покорности тем, что всё более ее утверждает, а не тем, что показывает ее. Интенциональность мышления вне понимания превращается только в ход (движение и последовательность) мысли или кажется, что направляет к покорности, когда в качестве ее возбудителя мышление действует причинно. В таком – неогнитивном – виде мысль превращается в религиозное чувство: ее изменчивость, проседание к чувственности передает усиление переживания покорности. Провозглашенная как перводобродетель, покорность через переходы представления происходит в захватывающем движении (она – и добродетель, и малое дело, и любая его малая подробность, и вообще всё). А сквозь называние как разом сказанное и, таким образом, непосредственное, которое не видно, но сквозь которое смотрят всё дальше (через добродетель, добро и дело углубляясь в покорность) – в представлении чувствуется покорность. И вся эта уже испытываемая в деятельности мысль переживается не только как думание (от которого можно отстраниться или прекратить его), а неотступно пронизывающее всего человека и в предшествующих его состояниях.

Конечно, вообще без понимания, что такое покорность и всё остальное, к этому отрывку нельзя было бы и приступить, но в самом отрывке, на наш взгляд, понимания так и не видно – видна только проникнутая чувством мысль. Экхарт не понимает не потому, что не способен понять, а потому, что понимание ему и не требуется. Он привлекает мысль, чтобы и в ней ее средствами продолжать верить.

Этими вопросами и этим примером мы обращаем внимание на основу понимания Экхарта как мыслителя – ее следовало бы особо продумать – однако вовсе не имеем в виду расшатывание этого понимания. Было бы слишком скоропалительно судить об Экхарте по отдельным отрывкам, не исследовав всей

совокупности его трудов. Мы только показываем, что довод Фишера не подкрепляет его понимание – традиция мысли и осмысление необходимо не связаны. Убедительное обоснование традиции мысли в Экхарте еще не доказывает, что Экхарт – мыслитель.

Второй довод Фишер излагает в таком переплетении с первым, что кажется будто доказательство немистичности Экхарта уже обосновывает его статус как мыслителя. Теперь очевидно, что такой необходимой связи нет. Выяснение возможности непонимающей мысли – например, как выражения чувства – показывает совместимость мистики и мысли, пусть в составе мистического переживания. Допустимо также, что мысль фрагментарно сохраняется в таком переживании и как понимание – осмысливая в отдельных отклонениях от чувства и то, как она в нем происходит. Будучи мистиком Экхарт мог быть и мыслителем, обращая мысль от переживания единства с Богом к пониманию такого единства. Таким образом, убедительное доказательство немистичности Экхарта еще ничего не говорит о нем как мыслителе; может быть свидетельством другого переживания Бога при помощи мысли, в котором также нет никакого понимания (впрочем допустим и обратный ход). Собственно, из рассуждения Фишера, не только из увиденного нами примера или общих соображений, как раз и не видно возможности такого необходимого поворота – от немистичности к мысли как пониманию. Какое понимание требуется для убежденности в спасении мира, в самостоятельности человека, в том, что Бог проявляет некое ограничение могущества перед свободной деятельностью человека? Мысль может усилить такие убеждения в качестве фигуры речи или в последовательных выводах, но необходимости продумывать такие убеждения, показывая, как они связаны и с какими особенностями мысли, – не видно. Такие убеждения возникают в развитии религиозного чувства, понятно, не связанного в случае Экхарта с мистикой, но никакого понимания в них так и не показывается; в переплетённости рассуждений Фишер только утверждает их взаимосвязь с пониманием – как богослов. Пока что речи Экхарта кажутся проповедью и перевод их как «Речей назидания» [ср.: Quint, 1963 (b)] как будто более убедителен.

Этим замечанием мы несколько не сомневаемся в доводе против мистичности Экхарта, а вновь показываем трудность обоснования Экхарта как мыслителя. Пусть в доводах Фишера просматривается эта трудность – трудность понимания мысли не только как понимания – в такой незаметности она становится проблемой к исследованию особенностей некогнитивной мысли в составе чувства. Прекрасный перевод тем более располагает к такому исследованию: понимает ли Экхарт то, что он мыслит?

Итак:

- 1) доводы включенности Экхарта в европейскую мыслительную традицию и немистичности его проповеди не доказывают Экхарта как мыслителя;
- 2) противопоставление мысли-понимания – мистике концептуально не продумано и не позволяет рассматривать Экхарта в этой рамке;
- 3) продумывание специфики и соотношения мысли, понимания и чувства позволило бы, напротив, создать внятную концепцию понимания Экхарта, показывающую, в какой мере осуществляет он понимание, мистику и вообще религиозное – его своеобразие как деятеля Средневековья.

Список литературы

Кирсберг, 2019 – *Kirsberg I.W.* Майстер Эххарт как мыслитель (Meister Eckhart als Denker (Meister-Eckhart-Jahrbuch Beihefte, Heft 4), hsg. von Wolfgang Erb, Norbert Fischer. Stuttgart: W. Kohlhammer Vlg., 2018, S. 618) // Вопросы философии. 2019. № 4. С. 221–222.

Fischer, 2020 – *Fischer N.* Einleitung // *Meister Eckhart*. Die Reden zur Orientierung im Denken (Die rede der unterscheidung). Übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Norbert Fischer. Mittelhochdeutsch – Deutsch. Hamburg: Felix Meiner Vlg., 2020. 128 S. (Philosophische Bibliothek, Band 741). S. XIX–LXXXVII.

Meister Eckhart, 2018 – Meister Eckhart als Denker. Hrsg. von Wolfgang Erb, Norbert Fischer. Stuttgart: W. Kohlhammer Vlg., 2018 (Meister Eckhart Jahrbuch Beihefte, Heft 4). S. 618.

Meister Eckhart, 2020 – *Meister Eckhart*. Die Reden zur Orientierung im Denken (Die rede der unterscheidung). Übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Norbert Fischer. Mittelhochdeutsch – Deutsch. Hamburg: Felix Meiner Vlg., 2020. 128 S. (Philosophische Bibliothek, Band 741). S. 128.

Pfeiffer, 1857 – *Pfeiffer F.* Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts. Band 2: Meister Eckhart. 1. (Einzige) Abteilung. Predigten. Traktate. Neudruck der Ausgabe Leipzig, 1857. S. 687.

Quint, 1963a – *Meister Eckhart*. Die deutschen und lateinischen Werke. Hg. und übers. von Josef Quint. Stuttgart: W. Kohlhammer Vlg., 1963, B.V. S. 633.

Quint, 1963b – *Meister Eckhart*. Die Reden der Unterweisung. Übers. Von Josef Quint. Stuttgart: W. Kohlhammer Vlg., 1963.

References

Fischer, N. „Einleitung“, *Meister Eckhart*. Die Reden zur Orientierung im Denken (Die rede der unterscheidung). Übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Norbert Fischer. Mittelhochdeutsch – Deutsch. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2020. 128 S. (Philosophische Bibliothek, Band 741), S. XIX–LXXXVII .

Kirsberg, I.W. „Maister Eckhart kak myslitel“ [Meister Eckhart as a thinker] (Meister Eckhart als Denker. Hrsg. von Wolfgang Erb, Norbert Fischer. Stuttgart: W. Kohlhammer Vlg., 2018 (Meister Eckhart Jahrbuch Beihefte, Heft 4)), *Voprosy Filosofii*, 2019, No. 4. pp. 221–222. (In Russian)

Meister Eckhart als Denker. Hrsg. von Wolfgang Erb, Norbert Fischer. Stuttgart: W. Kohlhammer Vlg., 2018. (Meister Eckhart Jahrbuch Beihefte, Heft 4). 618 S.

Meister Eckhart. *Die Reden zur Orientierung im Denken* (Die rede der unterscheidung). Übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Norbert Fischer. Mittelhochdeutsch – Deutsch. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2020. 128 S. (Philosophische Bibliothek, Band 741).

Meister Eckhart. *Die deutschen und lateinischen Werke*. Hg. und übers. von Josef Quint. Stuttgart: W. Kohlhammer Vlg., 1963, B.V. 633 S.

Meister Eckhart. *Die Reden der Unterweisung*. Übers. Von Josef Quint. Stuttgart: W. Kohlhammer Vlg., 1963.

Pfeiffer, F. *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*. Band 2: Meister Eckhart. 1. (Einzige) Abteilung. Predigten. Traktate. Neudruck der Ausgabe Leipzig, 1857. 683 S.

А.Р. Фокин

**«Заметки на полях» к статье Тревиса Дамсдея
“Is Palamism a Form of Classical Theism, Theistic Personalism,
Panentheism, or What? Some Conceptual Clarification
for Analytic Philosophers”**

Алексей Русланович Фокин – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: al-fokin@yandex.ru

В статье современного американского философа религии Тревиса Дамсдея предпринимается смелая попытка определить место восточно-христианской богословской традиции – или, говоря словами автора, «паламизма» – в системе современных классификаций различных версий теизма: «классический теизм», «теистический персонализм», «открытый теизм» и «панэнтеизм». Само по себе это очень эвристично. Однако насколько удачна эта попытка?

Прежде всего, используемое автором понятие «паламизм», означающее, по его словам, «паламитское понимание Бога» («the Palamite understanding of God»), нам кажется не совсем уместным и адекватным, так как в нем вся восточно-христианская (православная) богословская традиция сужается до богословия свт. Григория Паламы и паламитских споров в Византии в XIV веке, отношение к которым и в то время, и после нельзя называть однозначным. Что же имеет в виду автор под «паламитским пониманием Бога»? Не что иное, как учение о различии в Боге сущности и энергий (в меньшей степени – также и ипостасей). Однако это учение никак нельзя сводить к одному лишь «паламизму», т.е. учению свт. Григория Паламы и его последователей. В самом деле, хотя свт. Григорий Палама действительно довольно четко формулирует, что православное учение о Боге предполагает различие в Нем трех несводимых друг к другу полюсов: сущности, ипостасей и энергий¹, это не означает, что такое различие может быть названо «паламизмом». Так, еще свт. Василий

¹ См., например: *Свт. Григорий Палама*, «Сто пятьдесят глав», 134–138.

Великий в своем 236-м послании к св. Амфилохию Иконийскому прямо утверждал, что сущность Бога одна, а Его энергии многообразны, и что первая абсолютно недоступна, а вторые доступны причастности со стороны творений. Другие два из Великих Каппадокийцев – свт. Григорий Богослов и свт. Григорий Нисский – изобрели даже соответствующую терминологию, с помощью которой различали между сущностью Бога (οὐσία) и «тем, что около сущности» (περὶ τὴν οὐσίαν), куда относятся все Божественные атрибуты и энергии. Более того, сам автор прекрасно осознает глубокую укорененность этого учения в греческой патристической традиции, приводя ссылки на «Ареопагитский корпус», св. Максима Исповедника и св. Иоанна Дамаскина, в чем он, безусловно, прав. Потому тем более нет повода сводить всю православную богословскую традицию к «паламизму», тем более что у свт. Григория встречаются такие не совсем верные определения Божественных энергий, как «словно бы привходящее свойство» или «низшая Божественность».

Кроме того, в статье недостаточно четко проясняется соотношение «паламитского понимания Бога» («паламизма») с различными современными версиями теизма, которые автор сами по себе принимает как нечто данное. Так, он говорит о его соответствии классическому теизму в широком (первом) смысле и отрицает это в отношении классического теизма в узком (втором – августиномистском) смысле, причем эта точка зрения подробно обосновывается. И это правильно, так как доктрина Божественной простоты противоречит «паламизму». Автор верно отмечает, что в православном богословии Божественная простота понимается только в отношении сущности или природы, но не в отношении атрибутов сущности или энергий – «того, что около сущности»². Но мы не встречаем в статье Т. Дамсдея такого же обоснования возможности совместимости «паламизма» с теистическим «персонализмом»³, в котором подвергается сомнению атемпоральность Бога, без которой Бог немислим ни в «паламизме», ни в православной, ни в католической богословской традиции. То же самое касается и «открытого теизма», в котором отрицается Божественное всеведение – положение, без которого немислима православная сотериология, предполагающая «предопределение к спасению» исключительно на основе предведения (а точнее – просто «ведения», т.е. полного знания) Богом всех будущих событий, включая акты свободного выбора и поступки каждого человека.

² К слову сказать, именно этот вариант доктрины Божественной простоты, как правило, ускользающий от современных западных ученых, мы подробно обосновываем в одной из наших недавних статей, которая по причине отсутствия знания русского языка и русскоязычной литературы была недоступна автору рецензируемой статьи. Мы имеем в виду вот эту статью: *Фокин А.Р.* Доктрина Божественной простоты: исторические формы и современные дискуссии // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2018. № 1 (2). С. 60–96 (особенно С. 83–87, «восточный тип» доктрины простоты, там же есть все необходимые ссылки на источники, которые мы по понятным причинам здесь опускаем).

³ Опять-таки, автор явно (намеренно или нет) сужает термин «теистический персонализм» до его понимания в современной англо-американской аналитической философии религии, и совершенно игнорирует феномен «православного персонализма», представленный широким кругом авторов, начиная с В.Н. Лосского и кончая Х. Яннарасом и Иоанном Зизиуласом.

Наконец, еще менее совместим с восточнохристианским богословием в целом и с «паламизмом» в частности так называемый панэнтеизм, в котором мир рассматривается как некое «тело» Бога, а Бог – как обитающая в нем душа, поскольку всеприсутствие Бога в мире посредством Его энергий уравнивается здесь (в «паламизме») концепцией абсолютной трансцендентности Бога миру по сущности. Другими словами, вывод, к которому автор приходит в конце, о том, что «паламизм» будто бы совместим со всеми версиями теизма «при их правильном понимании», кажется нам малообоснованным.

Научно-теоретический журнал

Философия религии: аналитические исследования /
Philosophy of Religion: Analytic Researches
2021. Том 5. Номер 2

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

Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-70692 от 15.08.2017 г.

Главный редактор: *В.К. Шохин*
Научный редактор: *К.В. Карпов*
Ответственный секретарь: *Т.С. Самарина*
Заведующий редакцией: *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 01.11.21.
Формат 70x100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура IPR Astra Serif
Усл. печ. л. 13,86. Уч.-изд. л. 13. Тираж 1000 экз. Заказ № 15

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://frai.iphras.ru/>

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: phil_relig@iphras.ru

Оптимальный объем статьи – 1,0 а. л., включая ссылки, примечания, список литературы, аннотацию. Рецензия – 0,5 а. л.

Шрифт: «Times New Roman»; размер шрифта: название статьи, Ф.И.О. автора – 14 кеглем; подзаголовки, текст – 12; сноски – 10; междустрочный интервал – 1,5; абзацный отступ – 0,9; выравнивание – по левому краю, поля: 2,5 см со всех сторон.

Примечания и библиографические сведения оформляются как постраничные сноски со сквозной нумерацией. На все источники из цитируемой литературы должны быть ссылки в тексте статьи.

Помимо основного текста, рукопись должна включать в себя следующие обязательные элементы на **русском и английском языках**:

- 6) 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;
- 7) название статьи;
- 8) аннотация (от 100 до 200 слов);
- 9) 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);
- 10) 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 располагаются русскоязычный блок (инициалы и фамилия автора, название статьи, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова) и англоязычный блок (название статьи, инициалы и фамилия автора, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова), далее идет сам текст статьи, в конце рукописи располагается «Список литературы» и “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://frai.iphras.ru/rules>

Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 410. +7 (495) 697–62–90; e-mail: phil_relig@iphras.ru; сайт: <https://frai.iphras.ru/>