

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ: АНАЛИТИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

2022. Том 6. Номер 1

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

Редакционная коллегия

И.Г. Гаспаров (Воронежский государственный медицинский университет им. Н.Н. Бурденко, Воронеж, Россия)
Г. Гассер (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

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. Птолемеяевая система из "Catalogus Gloriae Mundi", Франкфурт, 1579 г.

PHILOSOPHY OF RELIGION: ANALYTIC RESEARCHES

2022. Volume 6. Number 1

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

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

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

Editorial Board

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 ПН146

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

<i>А.Ю. Рахманин.</i> Философия религии Дж. Уиздома и философская теология в раннем витгенштейнианстве.....	5
---	---

ИСТОРИЧЕСКИЕ ПАРАДИГМЫ

<i>А.А. Фокин.</i> Философские начала теологии Генриха Клее (1800–1840).....	24
<i>Д. Лушников, свящ.</i> Основное богословие профессора Н.П. Рождественского и рациональная теология синодального периода.....	37
<i>Е.А. Пилипенко.</i> Контуры религиозно-эпистемологической парадигмы современного католицизма.....	58

СОВРЕМЕННЫЕ ДИСКУРСЫ

<i>К.В. Кемп.</i> What Philosophical Theology & Religion Can Do for One Another.....	79
--	----

ТЕКСТЫ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ

<i>А.Р. Фокин.</i> Античная метафизика и христианская теология в «Гимнах о Троице» Мария Викторина.....	93
Приложение: <i>Марий Викторин.</i> Гимны о Троице. <i>Перевод с латинского и комментарии А.Р. Фокина</i>	108
<i>В.К. Шохин.</i> «Философия как служанка теологии» в Индии: Шанкара и первые три сутры веданты.....	125
Приложение: <i>Шанкара.</i> Брахмасутра-бхашья (I.1.1–I.1.3). <i>Перевод с санскрита и комментарии В.К. Шохина</i>	134

РЕЦЕНЗИИ

<i>Т.С. Самарина.</i> Теология в зеркале когнитивного религиоведения.....	147
---	-----

TABLE OF CONTENTS

CONCEPTS AND CATEGORIES

Aleksei Yu. Rakhmanin. John Wisdom's Philosophy of Religion
and Philosophical Theology in the Early Wittgensteinianism.....5

THE HISTORICAL PARADIGMS

Alexander A. Fokin. Philosophical Principles of Heinrich Klee's Theology (1800–1840).....24
Dimitri Lushnikov, Priest. Nikolay Rozhdestvensky's Fundamental Theology
and Rational Theology of the Russian Synodal Period.....37
Evgeny A. Pilipenko. Shapes of the Religious-epistemological Paradigm
of Modern Catholicism.....58

CONTEMPORARY DISCOURSES

Kenneth W. Kemp. What Philosophical Theology & Religion Can Do for One Another.....79

TEXTS AND INTERPRETATIONS

Alexey R. Fokin. Ancient Metaphysics and Christian Theology
in the "Hymns on Trinity" of Marius Victorinus.....93
Appendix: *Marius Victorinus.* Hymni de Trinitate (Hymnus I)
(Transl. from Latin and Comments by *Alexey R. Fokin*).....108
Vladimir K. Shokhin. "Philosophy as the Handmaid of Theology" in India:
Śaṅkara and the Initial Sūtras of Vedānta.....125
Appendix: *Śaṅkara.* Brahma-Sutra-Bhashya (I.1.1–I.1.3)
(Transl. from Sanskrit and Comments by *Vladimir K. Shokhin*).....134

REVIEWS

Tatiana S. Samarina. Theology in the Mirror of Cognitive Religious Studies.....147

ПОНЯТИЯ И КАТЕГОРИИ

А.Ю. Рахманин

Философия религии Дж. Уиздома и философская теология в раннем витгенштейнианстве

Алексей Юрьевич Рахманин – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, богословия и религиоведения Русской христианской гуманитарной академии. Российская Федерация, 191011, г. Санкт-Петербург, наб. реки Фонтанки, д. 15; e-mail: a.rakhmanin@gmail.com

Статья посвящена исследованию того, в какой степени исторически первый опыт витгенштейнианской философии религии соответствует принципам философской теологии. Несмотря на то, что витгенштейнианская традиция оказала немалое влияние на теологические проекты, вопрос о том, какая именно философская позиция является для теологии релевантной, остается малоисследованным. Аргумент, предлагаемый автором, состоит в том, что в рамках ранней витгенштейнианской традиции (1930–1940-е гг.) философия теология выполняла задачи, значимые в большей мере для философии, чем для теологии. С этой целью был проанализирован контекст философского рассмотрения религии у Витгенштейна и его последователей, прежде всего у Джона Уиздома. Требования к философской практике, которыми Уиздом был обязан Витгенштейну и благодаря которым его взгляды на религию могли производить впечатление апологетических, в действительности воспроизводили философские, а не религиозные установки. Как результат, философская теология могла быть лишь формой освобождения философии от философских же предрассудков. В качестве обоснования этого аргумента в статье представлен анализ философии Джона Уиздома, а также его роли в дискуссии «Теология и фальсификация», ознаменовавшей анализ философской теологии в Англии (Э. Флю, Р. Хэйр, Б. Митчелл). Показано, что, хотя дискуссия и была спровоцирована аргументацией Уиздома в пользу того, что споры о существовании Бога имеют смысл, каждый из названных философов заимствовал у Уиздома одну из идей, а не их комплекс. В свою очередь, эта комплексность отражала неготовность Уиздома проводить строгую границу между аналитическими и эмпирическими пропозициями и не позволяла философу выносить онтологические суждения несмотря на понимание онтологического смысла религиозных пропозиций.

Ключевые слова: философия религии, Джон Уиздом, Людвиг Витгенштейн, аналитические и синтетические пропозиции, философия языка, неопозитивизм, философская теология

Ссылка для цитирования: Рахманин А.Ю. Философия религии Дж. Уиздома и философская теология в раннем витгенштейнианстве // Философия религии: аналит. исслед. / *Philosophy of Religion: Analytic Researches*. 2022. Т. 6. № 1. С. 5–23.

John Wisdom's Philosophy of Religion and Philosophical Theology in the Early Wittgensteinianism

Aleksei Yu. Rakhmanin

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

The article deals with the question of whether and how the early Wittgensteinian philosophy of religion could be related to the idea of philosophical theology. Despite the bearing the Wittgensteinian tradition has had on a variety of theological developments, it remains unclear what from its philosophical practice and which of its philosophical hinges could be connected to theology in the first place. The argument proposed in the article is that philosophical theology within the early Wittgensteinian tradition (1930s–1940s) was concerned with the philosophical problems which were irrelevant to the theological ones. Outlining the context of the Wittgensteinian reasoning on religion and showing that it was crucial for a few of Wittgenstein's followers, especially for John Wisdom (1904–1993), gives additional ground to this argument. It appears that the hinges Wisdom adopted from Wittgenstein – most importantly the descriptivist attitude and the idea of language as the only appropriate field for being observed philosophically – follow philosophical, rather than religious, commitments. One can see this by comparison of Wisdom's views, esp. “the garden” argument, with those of Antony Flew, Richard Hare, and Basil Mitchell, who participated in the discussion, which can be regarded as the rise of the new philosophical theology. Whereas each of these philosophers developed one of Wisdom's ideas – the discursive, the referential, and the contextualist aspects of God-talk – Wisdom had held the combination of these ideas. Paradoxically, this complexity came from Wisdom's uncertainty as to the existence of a strict line between the analytic and the empirical propositions in real language. However, as a result, the philosopher understood the ontological dimension of God-talk, and yet could not make ontological verdicts, which makes this type of reasoning philosophically insightful yet theologically insignificant.

Keywords: philosophy of religion, John Wisdom, Ludwig Wittgenstein, analytic and synthetic propositions, philosophy of language, neopositivism, philosophical theology, the Wittgensteinian tradition

Citation: Rakhmanin A. Yu. “John Wisdom's Philosophy of Religion and Philosophical Theology in the Early Wittgensteinianism”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2022, Vol. 6, No. 1, pp. 5–23.

Введение

Философская традиция, которая в той или иной степени ассоциируется с Витгенштейном, существенным образом обогатила современную теологию. И узнаваемый тезаурус, и некоторые теоретические решения носят статус пусть не повсеместно признанных, но признаваемых в качестве заслуживающих внимания. Эта традиция столь обширна и столь разнообразна, что едва ли составит большого труда отыскать в ней фрагменты – притом не изолированные в своей теоретической автономности, но характеризующие соответствующий стиль мышления, – которые могли бы быть включены в теологию, еще более разнообразную и обширную. В особенности это касается последних сорока лет, в течение которых вклад интерпретаций Витгенштейна в такие, казалось бы, специальные дисциплины, как библеистика и даже миссиология, был особенно значительным [Ashford 2007]. Иногда этот факт кажется довольно экзотическим, как, например, в случае «грамматического томизма» [Mulhall 2015]. В некоторых же случаях пересечение «витгенштейнианства» и философской теологии особенно поразительно – кажется, малоизвестен тот факт, что Энтони Кенни, работавший с наследием Витгенштейна, в немалой степени является основоположником «аналитического томизма» (наряду с Питером Гичем). В свою очередь, проблематика, связанная с анализом веры и религиозного языка, в работах витгенштейнианцев из Суонси (Раша Риса, Д.З. Филлипса, И. Дилмана и др.) является едва ли не центральной.

Одно из немногих высказываний Витгенштейна о теологии довольно точно характеризует отношение и витгенштейнианцев к данному предмету: «Грамматика говорит о том, объектом какого рода является нечто. (Теология как грамматика)» [Wittgenstein 1997: 116e]. Действительно, оно побуждает рассматривать теологию как естественное поле философской практики, однако же структура этой практики совершенно непонятна. Это тем более важно, если все же иметь в виду не просто терминологическое, но концептуальное различие между философией религии и философской теологией – различие, которое, как нам кажется, не было актуальным для философов, наследовавших Витгенштейну. В связи с этим интересно посмотреть на то, каким образом в ранней традиции структурировалось поле возможной философской теологии, реализующей не конфессиональную логику (как в случае Гича, Энском, Кенни и отчасти философов Суонси), но принципы философии Витгенштейна. Мы рассмотрим эти вопросы на примере коллизии, с которой во многом начинается и философия религии в духе Витгенштейна, и «философская теология» в Англии.

В первой части статьи мы предлагаем ракурс, который позволит контекстуализировать дискуссии о витгенштейнианской философии и философской теологии. Вторая и третья части посвящены взглядам Джона Уиздома на природу философии и философии религии. В четвертой части мы продемонстрируем, каким образом философия Уиздома спровоцировала дискуссию, ставшую одним из наиболее ярких эпизодов в ранней философской теологии в Англии середины XX в., и в какой мере эта дискуссия соответствует духу раннего витгенштейнианства.

«Религия» в витгенштейнианской философии

Прежде всего, кажется необходимым различать собственно философию Витгенштейна и философию его последователей. Что касается первой, то и здесь следует иметь в виду различие между философскими работами Витгенштейна, в которых воплощается разработанная им техника философствования, и биографическими материалами, которые содержат указания на его религиозные взгляды. До 1960-х гг. само предположение о том, что в философских текстах Витгенштейна можно найти некоторое обоснование или по крайней мере рефлексию по поводу теологии, выглядело бы странно. Дискуссии в жанре «Витгенштейн и религия (вера, теология)» начинаются в немалой степени с публикаций воспоминаний о Витгенштейне его друзей и «Заметок к “Золотой ветви” Фрэзера» самого Витгенштейна. Несмотря на всю важность этих материалов для исследований эволюции взглядов Витгенштейна, мы все же рискнули бы назвать их периферийными для его философии; по крайней мере, они не позиционировались самим Витгенштейном как публичные. В действительности есть существенная разница между двумя фрагментами наследия Витгенштейна. В первый входят «Голубая и Коричневая книга» (как и другие циклы лекций), «Философские исследования», «Философская грамматика», во второй – те же заметки к Фрезеру, «Культура и ценность» и даже отчасти «Заметки» (*Zettel*). Работы первого корпуса так или иначе писались или диктовались в качестве текстов, демонстрирующих философскую технику, и были публичным выражением позиции Витгенштейна; тексты частного характера – нет. И если ученики Витгенштейна были в разной степени осведомлены о первых, то относительно вторых этого сказать нельзя. По крайней мере, очевидно, что Витгенштейн держался даже с близкими людьми очень по-разному и не всегда высказывал свои взгляды в равной степени. Один малозначительный факт кажется нам примечательным: Норман Малкольм, чрезвычайно близкий Витгенштейну в последние годы жизни, был ошеломлен тем, что вопросы религии вообще были важны для Витгенштейна – о них он узнал из воспоминаний Мориса О’Коннора Друри и заметок о Витгенштейне, опубликованных Георгом Хенриком фон Бриггом [Malcolm 2001: 82–83].

Что касается последователей Витгенштейна, то статус сюжетов, связанных с религиозной проблематикой, в их философских разработках сам по себе проблематичен. Прежде всего, сама эта традиция распадается на два больших корпуса текстов – один представлен работами философов первого поколения, тех, кто непосредственно учился у Витгенштейна, второй – разработками философов, учившихся у его учеников (например, философов Суонси, объединявшихся вокруг Риса). Так получилось, что для вторых проблема «Витгенштейн и религия» в немалой степени превращалась в герменевтическую задачу – показать, что корпус текстов Витгенштейна дает возможность реализовать философию религии. В свою очередь, ученики первого поколения были знакомы не с корпусом текстов, а с отдельными его фрагментами, имевшими хождение среди последователей Витгенштейна до их публикации.

Исключение составляет философия Риса¹, в которой примечательным образом религия играет немаловажную роль, однако «философская теология» не тематизируется по сравнению с «естественной»².

Однако если присмотреться к витгенштейнианцам первого поколения, то философия религии окажется далеко не общим для них сюжетом и уж точно не центральным. Джон Уиздом и Норман Малкольм обращались к проблематике религии, но фрагментарно, как будто по случаю, тогда как в философском наследии Риса она представлена весьма солидным корпусом. Если Э. Эмброуз, М. Лазеровитц и Г. фон Вригт были вовсе безразличны к философии религии, то для Э. Энском и П. Гича важное значение имела религиозная философия, на которую философия Витгенштейна не оказала серьезного влияния [Geach 1991: 213]. В свою очередь, едва ли можно говорить о том, что Уиздом, Малкольм и Рис сформулировали общие принципы философии религии. Скорее общими были усвоенные у Витгенштейна техники и практики философии, а также три существенных положения, которые, однако, были очень по-своему реализованы каждым из витгенштейнианцев первого поколения³. Во-первых, философия является дескриптивной практикой («оставляющей все как есть»), во-вторых, ее предмет – жизнь в языке, который при принципиальном разнообразии остается единством, наконец, в-третьих, философия должна освободиться от собственных догм в отношении языка. Таким образом, имеет место интересная коллизия: для того, чтобы быть подлинной философией, она должна выйти за границы философии в те области языка, которые показывают возможность другой жизни.

Второе важное уточнение касается понятий «теология» и «философская теология». Ограничимся терминологическим разъяснением, достаточным для нашей задачи. В отличие от теологии, для которой необходима экспликация эпистемологических обязательств, сложившихся в конфессиональной традиции, «философская теология», при отчетливом исторически сложившемся тяготении к иудео-христианскому теизму, от таких обязательств может быть все же свободна. Таким образом, ответ на вопрос, на который отвечает статья, будет зависеть не от возможных конфессиональных разночтений мыслителей, но от их философских предпочтений. В свою очередь, значимость философской теологии для философии, а не конфессиональных проектов апологии (или критики) веры до сих пор не была полным образом продемонстрирована.

В настоящей статье, таким образом, мы не задаемся вопросом, какую именно теологию предполагает философская теология в качестве основания. Нам кажется более важным попытаться ответить на вопрос, зачем философии может быть нужна философская теология, а также какое концептуальное

¹ Рис подготовил к публикации значительную часть текстов Витгенштейна и в значительной степени ответственен за то, какой вид они приобрели. Можно даже по-ревизионистски утверждать, что Рис – соавтор Витгенштейна [Erbacher 2019].

² Наиболее исчерпывающим собранием работ Риса разных лет, посвященных вопросам религии, является сборник, опубликованный Филлипсом [Rhees 1997: особ. 39–49].

³ В определенном смысле это разнообразие объясняется тем, что до публикации «Исследований» в 1953 г. попросту не существовало «канонического» Витгенштейна.

обоснование такая философия может предполагать. При этом в данном случае будет уместным использовать понятие «философская теология» в том значении, в котором это понятие употреблялось в контексте, в котором формируется витгенштейнианский стиль философии.

Уиздом о философии и «религии»

Вероятно, наиболее очевидными точками отсчета в развитии философии религии и философской теологии в контексте витгенштейнианской традиции могут послужить два события. В 1945 г. выходит статья Уиздома «Боги», общепризнанное начало витгенштейнианской философии религии. В 1955 г. выходят «Новые опыты философской теологии» под редакцией Э. Флю и А. Макинтайра. Несмотря на название, статьи, вошедшие в сборник, уже были по большей части опубликованы ранее. Новым, с точки зрения составителей, являются те философские стратегии, в рамках которых авторы обсуждают теологию и теологические вопросы. Эти стратегии имеют немало общего с логическим позитивизмом, однако вопреки последнему не сводят теологию к бессмыслице; в данном случае философская теология имеет тот же статус, что философская этика. Удивительно, но как раз выражение «философия религии» Флю и Макинтайр считают слишком обремененным идеалистической традицией, тогда как «философская теология» выглядит значительно более нейтральным [Flew & MacIntyre 1955: vii–viii].

Примечательно, что статья Уиздома в этот сборник не вошла. Тот же Флю четырем годами ранее опубликовал «Богов» Уиздома в первом томе «Логики и языка» [Flew 1951], что по-своему очень характерно: в этой работе Уиздом заинтересован в том, чтобы говорить о не столько религии, сколько о том, что философия должна выйти за привычные границы, очерченные верификационизмом и логицизмом. Кстати, именно об этом томе очень неприязненно высказался Витгенштейн, когда в письме к Малкольму обвинил Уиздома, Райла и Вайсмана в шарлатанстве [McGuinness 2009: 476]. В определенном смысле «Боги» Уиздома – работа, в которой будущая философская теология рождается из обсуждения проблем языка и логики. Несмотря на то, что именно в «Новые опыты философской теологии» работа Уиздома не вошла, она является одним из наиболее цитируемых авторами сборника текстов. Кроме того, именно эта статья спровоцировала дискуссию, впоследствии опубликованную в сборнике в качестве раздела «Теология и фальсификация», в которой участвовали Бэзил Митчел, Ричард Хэйр и Энтони Флю.

Философия Уиздома, сложившаяся к 1930–1940-м гг., весьма характерно отражает развитие витгенштейнианства – при сохранении базовых идей, о которых речь шла выше, Уиздом предлагает решения, которые не вполне соответствуют пафосу философии самого Витгенштейна этого времени. Уже в первой «витгенштейнианской» статье Уиздом заявляет: «...философы должны постоянно стремиться к тому, чтобы сказать то, что не может быть сказано» [Wisdom 1937: 88]. В этом контексте существенно важны два пункта: Уиздом не разделяет пессимистического взгляда на философию, который сложился у Витгенштейна, и делает важный шаг в направлении философии жизни.

Действительно, поздний Витгенштейн был склонен считать, что философия имеет дело исключительно с концептуальной путаницей, с порожденными ею самой проблемами, которые – будучи загадками и головоломками – не имеют ничего общего с жизнью. Стоит разрешить эти головоломки, и философия становится бесцельной:

Ясность, к которой мы стремимся, – это все-таки *полная* ясность. А это попросту означает, что философские проблемы должны *полностью* исчезнуть. Настоящее открытие таково, что я могу прекратить философствовать, когда захочу [Wittgenstein 1997: 51e].

В целом Уиздом соглашается с такой оценкой, когда речь заходит о традиционной философии. Такой философии свойственна двойная ошибка: философы думают, что имеют дело с вещами, тогда как на самом деле имеют дело с языком в логическом ключе. В рамках витгенштейнианства традиционная философия рассматривается как интервенция в язык: философы так обращаются с высказываниями о языке, как если бы они были утверждениями о вещах, при этом предполагая, что язык есть некое исчисление. Оба предположения приводят к ментальному спазму, так как философия стремится к тому, чтобы быть чем-то, чем она быть не может – она одновременно притворяется логикой и наукой, будучи не в состоянии быть ни той, ни другой. Именно эта двойственность философии приводит к тому, что философия не способна решить собственные проблемы, поскольку они суть псевдопроблемы.

Впрочем, именно этот «лингвистический» характер философских затруднений и делает их столь трудноуловимыми. Более того, философские теории выглядят столь странными и одновременно убедительными из-за двойственной природы их ошибочности, которая провоцирует философов предлагать два одинаково ложных решения. Первое – верификационизм, который притворяется независимым от языка, однако остается полностью подчиненным языку [Wisdom 1938]. Второй – логицизм, или, как его называет сам Уиздом, «легаллизм», предполагающий, что выражение может быть проанализировано вплоть до его прямого значения, которое и разрешит философское затруднение [Wisdom 1944]. И если для сторонников верификационизма (неопозитивистов венского кружка) и логицизма (отчасти Джорджа Мура, но также и неопозитивистов) эти решения кажутся адекватными, для Уиздома они суть ошибочные решения псевдопроблем, поскольку предполагают, что в языке есть некие строгие или прямые значения, причем независимые от самого языка.

Описанная позиция вполне соответствует консервативному пониманию витгенштейнианства в 1930-е гг.: философия освобождает нас от навязчивого стремления искать ответы на вопросы, которые даже не могут быть заданы осмысленным образом. Однако, как указывалось выше, Уиздом делает следующий шаг, задаваясь вопросом о том, может ли философия быть ограничена только и исключительно демонстрацией природы головоломок. Может ли философ не просто решать головоломки, сводя этим на нет саму философию, но высказываться о мире? По Уиздому, философия не ограничивается терапевтическим эффектом – она имеет вполне позитивное измерение. Нужно отметить, что это не только общая черта последователей Витгенштейна, которые в конечном

счете учились философии и исходили из того, что занятия философией имеют смысл, но и Уиздома – он был все-таки слишком англичанин, чтобы проникнуться венским пессимизмом Витгенштейна⁴.

Возвращаясь к т.н. проблемам философии, т.е. загадкам, головоломкам и парадоксам, можно задать вопрос: что вызывает их к жизни? Ответ, ставший традиционным в рамках неопозитивизма, связывает их происхождение с категориальными ошибками или концептуальной путаницей. Так, Карнап, судя по всему, введший понятие «путаница сфер» (Sphärenvermengung) в «Логическом строении мира» [Carnap 1961: 38], исходил из того, что мы соединяем в утверждении понятия, относящиеся к различным логическим типам, и что собственно из этого смешения и возникает метафизика. Этот сюжет является достаточно хрестоматийным, чтобы останавливаться на нем подробнее. Важнее подчеркнуть два обстоятельства. Во-первых, путаница сфер неопозитивистами рассматривается как источник философии (или – в случае классической метафизики – порождение философии), и в значительной степени этот взгляд разделял Витгенштейн в 1930-е гг. Данная позиция служит своего рода оправданием безразличия к метафизике: коль скоро последняя есть всего-навсего интеллектуальное оправдание путаниц, характеризующих естественный язык, то она не заслуживает философского внимания. Философия нового типа по просту показывает источник метафизического парадокса в естественном языке средствами анализа, т.е. с помощью языка формализованного. Однако, во-вторых, Уиздом, соглашаясь в целом с идеей, согласно которой традиционная философия воспроизводит ошибки языка, не соглашается с безразличием по отношению к самим «ошибкам». Даже если допустить, что ошибки суть результаты концептуальной путаницы, они все же возникают в языке, а это характеризует последний особым образом. Как подчеркивает Уиздом, «не может быть, чтобы философы были склонны (говорить странные вещи. – *A.P.*) без причины, и когда причина не является оговоркой (a slip), она есть оправдание, довод» [Wisdom 1942: 136]⁵.

У Уиздома фокус философии на «смешении сфер» сохраняется, однако принципиальным образом перенастраивается. Если путаница возникает в языке, философия не может быть ограничена философской же ее терапией, т.е. элиминацией. Задача состоит в том, чтобы увидеть структуру этой путаницы. Уиздом, с одной стороны, подчеркивает принцип философского невмешательства в язык: вместо того, чтобы предписывать языку нормы формализмов и тем самым исключать концептуальную путаницу, философ должен описывать язык в его концептуальной разнородности. С другой стороны, в его текстах уже с конца 1930-х гг. подчеркивается, что концептуальная разнородность является естественным состоянием языка, а не его случайной или намеренной деформацией. В действительности эта разнородность делает язык тем,

⁴ На могильном камне Уиздома высечено одно слово – «философ». Очевидно, что для него философия *должна* была быть чем-то большим, чем практикой прояснения мыслей.

⁵ Ср.: «Метафизически необходимые утверждения имеют лишь *оправдания* в реальном использовании языка, и потому могут называться лишь “оправданными” или “неоправданными”» [Wisdom 1938: 463].

что он есть, и, более того, такой концептуальный плюрализм делает возможным познание, коль скоро он вынуждает нас «растягивать» прежние схемы для описания новых состояний и вещей и нарушать конвенции. Философ действует подобно Ньютону, Фрейдю или Достоевскому: он переизобретает язык, используя старые схемы для концептуализации новых фрагментов реальности или новые схемы для переописания привычных [Wisdom 1938: 457; Wisdom 1944: 174–176].

Для самого Уиздома мысль о том, что философия описывает связи различных подязыков внутри языка, не была новой [Wisdom 1937: 73], однако в рамках витгенштейнианской практики она превращается в базовый принцип. Да, философия не имеет дела с эмпирическими или аналитическими утверждениями, коль скоро она не наука и не логика. Предмет философии – пропозиции неопределенного характера, однако если для представителей неопозитивистской традиции эта неопределенность должна была быть элиминирована, то для Уиздома она является конструктивной: философия не разрешает путаницу, но показывает, что эта путаница делает возможным язык и – тем самым – саму философию. Неопределенность пропозиций, с которыми имеет дело философия, связана со «смещением» синтетических и аналитических утверждений, а точнее – с использованием синтетических выражений, как если бы они были аналитическими, и наоборот. Традиционно философия выносит вердикт – к какому типу относится данная пропозиция в действительности, а далее с ней имеют дело наука (если это синтетическая пропозиция) или логика (если это аналитическая пропозиция). Уиздом же стремится показать, по какой причине неопределенные пропозиции являются таковыми.

Таким образом, Уиздом рассматривает описание концептуального разнообразия, присущего языку, как обоснование самой философии, у которой появляется своего рода «позитивная» программа. Это не только терапия ментальных спазмов, это еще и практика, показывающая и открывающая в языке нечто, что прежде оставалось скрытым, а именно концептуальное разнообразие. Примечательным образом в статье «Боги» Уиздом не намеревается анализировать, описывать и объяснять конкретные религиозные феномены или практики конкретных индивидов. Уиздом ограничивал себя вполне традиционной задачей концептуального анализа – показать, каким образом в языке может быть явлена «вера в Бога», т.е. продемонстрировать ее логику (витгенштейнианцы в таких случаях говорили о «грамматике»). Для Уиздома «религия», как и «вера в Бога», не представляет собой эмпирической реальности – последняя недоступна философии. «Религия» – всегда понятие, и только поэтому может быть предметом философии. Верно, что понятие всегда предстает в конкретном случае, однако философское исследование требует рассмотрения одного случая *в серии* других – именно поэтому в текстах Уиздома нет даже самого приблизительного определения «религии». Практика внимательного наблюдения за жизнью понятий предполагает, что они имеют смысл для тех, кто живет соответствующей жизнью, и «религия» – именование всех подобных случаев. При этом философ должен рассматривать не просто смысл «религии» или «веры в Бога» для религиозных людей, но грамматику, логику смысла во всех таких случаях, что возможно только при сопоставлении с другими случаями «смысла».

Именно поэтому философия религии Уиздома не предполагает исследования природы религии. Скорее, это исследование природы философского отношения к религии, в результате которого – стоит показать, что «религия» имеет смысл, – естественным образом расширяются границы самой философии. В этом отношении показательна критика Д.З. Филлипса, указывавшего на то, что понимание Уиздомом «религии» не согласуется с христианским [Phillips 1969]. Однако Уиздом и не стремился к этому. Судя по всему, он был заинтригован тем, что «религия» именуется концептуальными практиками, традиционно считающимися философами бессмысленными. В свою очередь, показать, что религия имеет «смысл», – значит соотнести ее с реальностью или миром, показать, что она сообщает о положениях дел, а не является лишь комплексом экспрессивных выражений, как были склонны считать неопозитивисты. Примечательно, что в таком случае и философия должна иметь возможность высказываться о реальности.

Уиздом постоянно показывает, что философская пропозиция (отметим, что само это словосочетание в рамках «раннего Витгенштейна» бессмысленно) является и синтетической, и аналитической [особенно: Wisdom 1938; Wisdom 1942]. Философия демонстрирует устройство языка, но не как исчисления, а как стихии жизни, в которой пропозиция прямо или косвенно референтна. Философ сообщает о каких-то положениях дел, причем делает это именно потому, что в самом языке есть для этого концептуальные предпосылки. Иными словами, для Уиздома философия оставалась «синтетической» [Wisdom 1938: 457]. Более того, он весьма широко прибегал к вполне традиционному понятию «метафизика», хотя один из его ближайших коллег довольно точно выразил безусловно скептический настрой витгенштейнианцев к такому способу философствования [Lazerowitz 1955: 23–79]. Метафизичность Уиздома состояла в том, что он подчеркивал следующее: подобно тому как пропозиции сообщают что-то о мире, в котором они производятся носителем языка, так и философия сообщает о мире, показывая жизнь языка или попросту показывая язык как целое. Важно, что такая практика ближе к литературе, чем к логике, поскольку философ не вправе вводить критерии, определяющие осмысленность утверждений и при этом лежащие за границами языка.

Уиздом демонстрирует, что ситуации литературы, судебного разбирательства или спора об искусстве реализуют различные логики языка, которые не могут быть сведены ни к верификационизму, ни к логицизму [Wisdom 1945: 193–196]. Конечно, неопозитивист отмахнулся бы от такого рода примеров именно потому, что они не соответствуют *введенным* критериям значения. Однако – и этот аргумент является общим для всех витгенштейнианцев – такие способы употребления языка существуют в самом языке, причем они являются парадигматическими для одних фрагментов языка и периферийными (или попросту нарушающими правила значения) для других. Они составляют факт, от которого едва ли можно отмахнуться, именно потому что это факт. Какова структура этого факта?

Начала философской теологии

Принципиально важно, что философия религии начинается в рамках проекта переосмысления задачи философии. Причем это переосмысление имело предметом не столько неопозитивистские идеалы, к которым витгенштейнианцы относились в целом настороженно, сколько саму витгенштейнианскую философию: для того чтобы философия имела смысл за пределами терапии, эффективность которой делает философию избыточной, она должна не решать головоломки, а описывать концептуальный плюрализм, делающий возможным жизнь языка и в языке. В этом отношении показательно, что Уиздом обращается к теологической и религиозной проблематике не для того, чтобы исследовать соответствующие дискурсивные практики. «Боги» были написаны в период работы над серией статей «Другие сознания»⁶, в которых Уиздом решал куда более традиционную для раннего витгенштейнианства задачу – проанализировать философские позиции путем их столкновения и взаимной интерпретации. Иными словами, философская теология или философия религии возникает в контексте расширения возможностей самой философии, которая рассматривается Уиздомом как исследование многообразия способов жить в языке. Соответственно и задача философского описания религии или теологии состоит в том, чтобы прежде всего продемонстрировать – религия, теология как дискурс *имеют смысл*. Если эта демонстрация оказывается удачной, то философия тем самым выходит за очерченные неопозитивизмом границы. Таким образом, философская теология может рассматриваться как форма апологии самой философии.

Собственно, с этого Уиздом и начинает: его интересуют не столько специфические особенности теологического дискурса, сколько философское его оправдание [Wisdom 1945: 187–189]. Важно отметить, что, когда Флю и Макнтайр вводят понятие «философская теология», это выражение – ясно или скрыто – включает в себя и философские позиции в отношении теологии, сложившиеся по крайней мере в первой половине XX в. Так же и Уиздом исходит из того, что сами понятия «теология», «вера в Бога» и т.п. инфицированы философскими установками. Рассмотрение философской теологии в данном случае оказывается формой метафилософии, способом исключить нормативность и догматичность из философской работы, описать проблему в «асептическом языке», т.е. языке, не зараженном философскими абстракциями [Wisdom 1940: 371]. Фактически такая работа показывает, каким образом философ может высказываться о вере в Бога, оставаясь философом, т.е. «оставляя все как есть». Уиздом предлагает несколько тем, которые впоследствии и ассоциируются с философией Витгенштейна, и включаются в базовый репертуар философской теологии.

Во-первых, для Уиздома обсуждение веры в Бога представляет собой формулировку аргументов и контраргументов в пользу его существования. С одной стороны, такое измерение теологии не является привычным для 1940-х гг., с другой – оно, вероятно, соответствует традиции и «классической» теологии,

⁶ Ср. жанровую близость первой статьи цикла [Wisdom 1940] и «Богов» [Wisdom 1945].

в которой указание на существование является категоризацией свойств или атрибутов, и философии в новом стиле, для которой исследование базового концепта есть исследование его грамматических следствий. В рамках философской грамматики свойства понятия определяются тем, каким образом разрешается спор относительно его использования. Существенно важно, что теология, таким образом, существует исключительно в полемическом контексте – это прежде всего выяснение вопроса о том, насколько и каким образом утверждение о существовании Бога имеет смысл. Мне кажется уместным назвать этот аспект философской теологии *дискурсивизмом* – позиция считается осмысленной, если в ее пользу предлагаются аргументы, сформулированные *вопреки* другой позиции. В случае Уиздома важно, что теология / религиозный дискурс конструируются для него если и не вопреки научному или философскому, то в конфронтации с ними (которая вполне может быть ответом на критику).

Во-вторых, Уиздом с самого начала отказывается от того, чтобы решать этот вопрос о существовании Бога в парадигме верификационизма. Даже если в традиции утверждение о существовании Бога и было эмпирическим – «теист во времена засухи молился о дожде, совершал жертвоприношение, а наутро ожидал дождя» [Wisdom 1945: 185], – сегодня это не так. Впрочем, из того, что утверждение не является эмпирическим, не следует, что оно не имеет отношения к «тому, что есть», и даже то, что оно не может быть предметом науки. Для Уиздома эмпирические утверждения, как их понимают неопозитивисты, т.е. как утверждения, задающие базис науки, являются одним из типов утверждений о реальности. Когда ценитель искусства говорит о картине, в отношении которой общественное мнение скорее насторожено, «Это прекрасно!», это сообщение экспрессивное и эмотивное, но оно также имеет отношение к картине, сообществу критиков, организации выставок и эстетическим идеалам. С одной стороны, следует признать, что такое утверждение является грамматическим, т.е. показывает, как в данном случае используется язык, но с другой – оно касается конкретного холста и расположения на нем цветных пятен [Ibid.: 195–196, 200–201]. Если упростить подход Уиздома, то из грамматического характера пропозиции не следует ее неэмпирический характер, как из моего подсчета «У меня было пять страниц, я напишу еще три, так что получится восемь» не следует, что я говорю о правилах сложения, хотя и произвожу вычисление. Так и в религиозном или богословском контексте – утверждение «Я страдаю, но твердо знаю, что Бог любит меня» сообщает не только о грамматике понятия «любовь» или о том, как верующий должен принимать страдания, но о вполне конкретном положении дел. Этот элемент уместно назвать референциальностью теологических утверждений: непривычным для классической философии образом пропозиции веры сообщают нечто о мире, как это делают утверждения поэтов, ученых или судьи в рамках судебного процесса.

В-третьих, Уиздом показывает, что теологический или религиозный способы говорить о реальности не являются избыточными, необязательными или – что важнее всего – автономными по отношению к «нормальному». Действительно, вполне возможно принять позицию, очерченную перечисленными

выше пунктами, и заявить, что теологический дискурс является изолированным от остальных типов дискурса, т.к. в нем действуют специфические критерии значения, определяющие осмысленность соответствующих высказываний. В данном случае ключевым для той философии, которой оппонирует Уиздом, является идея прямого – как единственно верного – значения. Еще до Куайна Уиздом, следуя за Витгенштейном, показывает, что референция является прямой лишь в системе заданных правил, а те, в свою очередь, могут меняться в зависимости от предпочтений субъекта. Возможность установления единственного прямого значения выражения является не догмой, но иллюзией. В качестве демонстрации иллюзорности этого прямого значения Уиздом продолжает заданный Витгенштейном способ мышления в параллельных случаях. Сама эта практика устроена таким образом, что осмысленность теологических выражений устанавливается только с помощью тех связей, которые соединяют их с другими фрагментами языка [Wisdom 1945: 197–200]. Этот элемент философии Уиздома можно назвать контекстуализмом, т.к. тривиальный тезис о том, что выражение имеет смысл лишь в комплексе соответствующих ситуаций, теряет всякий смысл, если он не дополнен куда менее банальным утверждением: сам по себе класс ситуаций, который мы называем контекстом, распознается в качестве такового лишь в связи с другими классами. Иными словами, теологические выражения имеют смысл внутри теологии именно потому, что за пределами теологии существуют другие способы их использования.

Перечисленные элементы предлагаемого Уиздомом ракурса – названные нами дискурсивизмом, референциальностью и контекстуализмом – лучше всего иллюстрирует наиболее важный его вклад в философскую теологию 1950-х гг., а именно спор о саде. Отметим, что закрепившееся в историографии выражение «притча о невидимом садовнике» принадлежит Э. Флю (см. далее), который проинтерпретировал аргумент Уиздома весьма специфическим образом [Richmond 1971: 63–64]. Представим себе двух друзей, которые обнаружили, что после их долгого отсутствия сад несет на себе поразительные следы заботы и ухода: несмотря на сорняки и запустение, они могут увидеть организованность и замысел в том, как разрослись цветы. После экспериментов и опроса соседей друзья получают равное знание о том, что никакого тайного садовника, усилиям которого можно было бы приписать эту организованность, никто не видел и не слышал. Существенно важно, что эмпирически знания двух друзей являются одинаковыми во всем, что касается сада. При этом один говорит: «Садовник существует», а другой: «Садовника нет». В чем причина их расхождения?

Отметим, что Уиздома интересует не логика доказательства бытия Бога, которого в рассматриваемой ситуации, говоря откровенно, попросту нет. Его интересует логика конфронтации между двумя позициями, которые кажутся непереводаемыми друг в друга. Однако, как и в «Других сознаниях», Уиздом демонстрирует (в «Логике Бога» даже в большей степени [Wisdom 1965a]), каким образом одна позиция может быть переописана так, чтобы соответствующие пропозиции имели смысл в рамках позиции, ей альтернативной. Философская значимость примера с садом состоит в том, что позиция того, кто

объявляет о (не)существовании садовника, требует принятия решения, рефлексии, которая разрешает затруднение. Замечательным образом это решение не может быть отделено от реальности, как ее видят участники дискуссии, оно имеет отношение к положению дел, однако это последнее оказывается таковым только в свете принятого решения. Для Уиздома тот элемент его аргументации, который мы назвали дискурсивизмом, важен именно потому, что принимаемое решение, выявляющее логику пропозиции, сформулировано *вопреки* другому решению [Wisdom 1965a: 16].

Сад, садовник и спор о верификации

Пять лет спустя Энтони Флю предлагает свой вариант притчи, однако привносит в рассуждение несколько важных новаций [Flew, Hare, Mitchell 1955: 96–99]. Во-первых, именно Флю называет аргумент Уиздома притчей о садовнике. Во-вторых, он рассматривает аргумент исключительно в контексте верификационизма. Действительно, для Уиздома было важно, что соответствующий тип дискурса является не просто странным способом использовать язык – странным он кажется только философу, принявшему соответствующие философские догмы, тогда как в действительности он является более чем обыденным [Wisdom 1965a: 7]. Важно, что этот дискурс воспроизводит соответствующий взгляд на мир, размечает действительность таким образом, что граница между языком и действительностью перестает быть очевидной (если она вообще может быть таковой). Значимость аргументации Уиздома состоит не в тривиальном утверждении лингвистической относительности – иными словами, разговор о языке неизбежно становится разговором о мире. Именно поэтому для Уиздома фокусом аргумента является не спор относительно того, существует ли Садовник, а спор относительно того, является ли сад садом. Более того, структура разногласия как раз показывает, что спор, который начинается как эмпирическая гипотеза, постепенно становится чем-то иным [Wisdom 1945: 191].

В свою очередь, Флю по существу разрабатывает аргумент от невозможности верификации. Герои его рассказа обнаруживают в джунглях сад, после чего рассматривают гипотезу о существовании садовника. Они последовательно полагаются на эмпирические эксперименты, выясняя, что садовника нельзя увидеть, услышать, обнаружить с помощью детекторов или самых обученных собак. В конечном счете один из друзей, Скептик, задает вопрос: чем такой невидимый, неосязаемый и пр. садовник «отличается от воображаемого садовника или вообще несуществующего садовника?» [Flew, Hare, Mitchell 1955: 96]. Отметим, что для Флю спор с самого начала должен разрешиться в рамках верификационизма, и при этом эксперименты, приводящие к «смерти от тысячи иголок», т.е. уточнений, выводят спор за границы верификации, тем самым делая его бессмысленным.

На деле аргументация Флю по поводу теологии и фальсификации высвечивает несколько существенно важных позиций, каждая из которых и вошла в репертуар англоязычной (прежде всего, конечно, британской) философской

теологии, и ассоциируется с Витгенштейном, и – что нам кажется наиболее интересным – просматривается уже у Уиздома. В действительности невозможность верификации теологических пропозиций у Флю может показаться аргументом в пользу их бессмысленности, если принимать соответствующий критерий значения. Однако эта невозможность может быть и теологическим аргументом – например, Иэн Рамсей, испытавший некоторое влияние Витгенштейна (и Уиздома), подчеркивал, что религиозные пропозиции не могут подтверждаться (justified) так, как верифицируются научные пропозиции, ведь этот способ предполагал бы, что Бог – научное понятие (concept) [Ramsey 1957: 55–102]. Иными словами, невозможность эмпирической проверки религиозных пропозиций может быть как философским приговором теологии, в том случае если принят верификационный критерий, так и включаться в репертуар самой теологии. Во втором случае эта невозможность может оправдываться необходимостью расширения области эмпирического, как это происходит у Рамсея, или автономизации теологического дискурса. Однако обратим внимание, что последняя позиция предполагает, что в нашем распоряжении есть и другие критерии осмысленности.

Один из таких критериев вводит Ричард Хэйр. Его «притча» достаточно коротка, но показательна, так что приведем ее полностью:

Некий психически нездоровый человек (a lunatic) убежден, что все доны [мафии] хотят его убить. Его друзья познакомили его со всеми добрыми и почтенными донами, которых они только смогли отыскать, и после того, как каждый из донов удалялся, спрашивали: «Теперь ты видишь, он ведь не хочет тебя убить, он был с тобой так сердечен. Теперь-то ты убедился?» Но человек отвечал: «Это все его дьявольская хитрость – на самом деле он замыслил против меня все время, как и остальные; я это знаю». Сколько бы добрых донов он не встречал, его реакция оставалась такой же [Flew, Hare, Mitchell 1955: 99–100].

Эта притча позволяет ввести Хэйру изобретенное им понятие «блик», означающее некую специфически индивидуальную рамку интерпретации. Соответственно, аргумент Хэйра имеет предметом не столько неверифицируемость религиозных высказываний, сколько невозможность верифицировать ту рамку, в которой эти высказывания имеют смысл. «Блик» является гарантом смысла и именно поэтому не может быть опровергнут – однако из этого же следует и невозможность его окончательного подтверждения. Вероятно, проще всего было бы понять блик как систему ожиданий, организующих реальность для субъектов так, чтобы они могли с ней взаимодействовать. Хэйр приводит другой пример – убежденность в том, что система управления автомобилем не даст сбой в процессе движения [Ibid.: 100–101]. В рамках подхода Хэйра блик может конфликтовать только с другим бликом, но не «фактами» (которые «собираются» бликами); однако не вполне понятно, какие блики могут оказываться в конфликте друг с другом – например, очевидно, что блики героя притчи и владельца машины не являются альтернативными. Фактически притча Хэйра устроена так, будто его основным аргументом является несоизмеримость бликов героя и его друзей. Отметим, что этот способ теологически соблазнителен, коль скоро оставляет соответствующий дискурс в эпистемически привилегированной изоляции.

Бэзил Митчелл в своей притче как раз рассматривает возможность исключения такой изоляции. Представим себе, что участник движения сопротивления во время войны встречает незнакомца, который убеждает его в том, что выступает на его стороне. Иногда герой видит незнакомца в компании оккупантов, иногда среди сторонников освобождения. В конечном счете

...партизан в этой притче не позволяет чему-либо свидетельствовать против утверждения «Незнакомец на нашей стороне». Это происходит оттого, что он решается (committed) доверять Незнакомцу. Но он, безусловно, осознает, что двусмысленное поведение незнакомца в действительности свидетельствует против того, во что он верит. Именно эта ситуация и составляет испытание его веры [Flew, Hare, Mitchell 1955: 104]⁷.

В рамках этого подхода решающим оказывается акт надления значением, который является результатом принимаемого решения. Митчелл, впрочем, подчеркивает, что такое решение не столько определяется сложившимся положением дел – которое может вполне противоречить ожиданиям субъекта, – сколько независимо от него, причем настолько, что это противоречие никогда не может стать решающим. Митчелл в еще большей степени подчеркивает несоответствие между рамкой интерпретации (более или менее соответствующей «блику») и фактами, тогда как для Уиздома между ними едва ли можно провести различие. В свою очередь, рамка интерпретации, которой вверяет себя герой притчи Митчелла, делает его веру исключительно приватной, т.к. невозможно найти в вещах (поведении Незнакомца) то, что могло бы убедить окружающих в его благорасположении. Вполне вероятно, что теологически это наиболее значимый аргумент, т.к. в конечном счете речь идет о поиске языка для индивидуального опыта (испытания) веры, однако – вновь – и коммуникативный, и референциальный аспекты дискурса, которые делают дискуссию философски интересной, в данном случае неочевидны.

Философская теология как проблема философии

Мне кажется существенным, что проанализированные позиции, с которых начинается философская теология в Англии, были высказаны философами, а не богословами⁸. Более того, если рассматривать работы Уиздома как точку отсчета, то описанная выше дискуссия о верификации имела предметом не столько теологию, сколько практики самой философии. Этот аспект находит выражение в понятии «метафилософия», введенном М. Лазеровитцем, еще одним последователем Витгенштейна, в 1940 г., однако соответствует общему пафосу ранних витгенштейнианцев. Он состоял в идее, согласно которой чем бы ни занималась философия, ее основной предмет – философия.

⁷ Ср.: 1-е Пет. 1:7. Митчелл соотносит испытания веры к Незнакомцу с «испытанной верой» Петра.

⁸ Примечательно, что участники дискуссии ни разу не упомянули кембриджский двухтомник Фр. Теннанта, вышедший в 1928–1930 гг. Вероятно, он им казался как раз «старым» опытом философской теологии.

С одной стороны, это понимание философии как практики прояснения, с которым соглашались и неопозитивисты. С другой стороны, Уиздом примечательным образом превращает метафилософию в способ не просто очищения (терапии), но и расширения границ философии, который был чужд не только неопозитивистам, но также и Витгенштейну 1930-х гг.

Действительно, Уиздом прежде всего показывает, что утверждения о существовании Бога имеют смысл. Однако для того, чтобы эта демонстрация состоялась, ему требовалось принять решение о том, каким образом соотносятся слова и вещи, а на уровне философской практики – как соотносятся аналитические и синтетические пропозиции. Для самого Витгенштейна этого периода вопрос оставался открытым и, судя по всему, достаточно мучительным. Допущение о возможности их смешения приведет к необходимости обнаружения «третьей области», синтетических суждений *a priori*, хотя сам Витгенштейн был противником такой позиции [Monk 2014]. Если допустить их взаимную автономность, философии остается лишь выносить вердикты относительно того, к какому типу относится данная пропозиция.

Уиздом был склонен считать каждую из таких позиций оправданной, однако продемонстрировал, что в пространстве языка – понятого не как исчисление или неадекватное исчисление – аналитические и синтетические пропозиции не разделены границей. Язык как коммуникативная среда допускает их странное взаимодействие, а любой вердикт о том, что аналитические пропозиции не могут быть референциальными, воспроизводит лишь философские стереотипы. Именно поэтому для Уиздома важно, что философские пропозиции являются синтетическими, однако вопрос о референции в данном случае не может решаться в рамках верификационизма, т.к. это лишь одна из возможных позиций. Язык не может быть редуцирован только и исключительно к системе прямых и единственных значений. Философская теология становится попросту одним из естественных разделов философии, единство и разнообразие которой оправдывается единством и разнообразием языка.

Действительно, можно было бы считать теологические пропозиции аналитическими, т.е. показывающими, как работает язык. Тем не менее, согласно Уиздому, язык устроен так, что он сообщает что-то о мире, а потому теологические пропозиции попросту должны пониматься как синтетические. Более того, в ситуации, в которой теологические пропозиции имеют смысл, они имеют онтологическое измерение обязательным образом. Исключение из них «реальности» превращает такие пропозиции из теологических в философские:

Те, кто полагают, что к сущности религии не относятся утверждения о том, что есть, несомненно, исходят из лучших побуждений. Однако, это не [само] религиозное утверждение, но философствование по поводу религиозных утверждений... [Такой взгляд] исключает из доктрин религии не просто то, без чего они, строго говоря, не будут религиозными, но то, без чего они не будут собой [Wisdom 1965: 55].

Каким образом в этом случае возможна теология?

Поскольку язык принципиально неоднороден, философская добросовестность побуждает к принятию онтологической неопределенности, т.е.

невозможности вынести вердикт относительно единственно верной реальности как соответствующей единственно верному смыслу выражения. И Уиздому, и участникам дискуссии о фальсификации гораздо интереснее прояснение философских позиций, а не анализ религиозных/теологических высказываний. То, что теологические пропозиции имеют смысл для верующего – это трюизм, из которого, впрочем, для Уиздома следует, что задачей философии является исследование множественности смыслов, тогда как для Флю – несоответствие этого смысла верификационному критерию, который пусть и не является единственным, но ключевым для рассматриваемого спора о существовании. В свою очередь, велик соблазн ввести альтернативные верификационному критерию экспрессивности (Митчелл) или концептуальной автономии дискурса (Хэйр). Каждый из них позволяет достичь концептуальной определенности – или теологические пропозиции суть бессмыслицы, или если они имеют смысл, то он состоит в том-то и том-то. Однако примечательно, что в рамках подхода Уиздома, несмотря на его настойчивые указания рассматривать дискурс как онтологически значимый, эта определенность едва ли достижима. Философское исследование предполагает внимание к тому, как разворачивается теологический дискурс, а это – каким образом субъекты живут в языке и какими способами решают концептуальные разногласия. Проблема, однако, состоит в том, что такое исследование должно быть свободным от философских пресуппозиций, которые неизбежно предопределяют взгляды исследователя на природу языка. В то же время именно наличие этих пресуппозиций (у Флю, Хэйра и Митчела) делает возможной философскую теологию, коль скоро, как отмечалось выше, ее содержательная насыщенность задается конфронтацией философских, а не теологических позиций.

Парадоксальным образом предметом философской теологии для Уиздома (как, добавим, и для Малкольма) является не теология, а философия. Сосредоточенность витгенштейнианцев на практике философствования делает возможным описание того, как могут обстоять положения дел, но не то, как они обстоят.

References

Ashford, B. Wittgenstein's Theologians? A Survey of Ludwig Wittgenstein's Impact on Theology, *Journal of the Evangelical Theological Society*, 2007, Vol. 50, No. 2, pp. 357–375.

Camap, R. *Der logische Aufbau der Welt*. Hamburg: Meiner, 1966. 290 S.

Erbacher, C. "Good" Philosophical Reasons for "Bad" Editorial Philology? On Rhees and Wittgenstein's Philosophical Grammar, *Philosophical Investigations*, 2019, Vol. 42, No. 2, pp. 111–145.

Flew, A., Hare, R.M., Mitchell, B. Theology and Falsification, *New Essays in Philosophical Theology*, ed. by A. Flew, A. MacIntyre. London: SCM Press LTD, 1955, pp. 96–108.

Flew, A., MacIntyre, A. Preface, *New Essays in Philosophical Theology*, ed. by A. Flew, A. MacIntyre. N.Y., 1955, pp. vii–x.

Flew, A. *Logic and Language, First Series*, ed. by A. Flew. Oxford: Blackwell, 1951. 206 p.

Lazerowitz, M. *The Structure of Metaphysics*. London: Routledge and Kegan Paul, 1955. 280 p.

Malcolm, N. *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*. Oxford: Clarendon Press, 2001. 136 p.

McGuinness, B. *Wittgenstein in Cambridge: Letters and Documents 1911–1951*. Blackwell Publishing, 2009. 498 p.

Monk, R. The Temptations of Phenomenology: Wittgenstein, the Synthetic a Priori and the “Analytic a Posteriori”, *International Journal of Philosophical Studies*, 2014, Vol. 22, No. 3, pp. 312–340.

Mulhall, S. *The Great Riddle: Wittgenstein and Nonsense, Theology and Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2015. 138 p.

Peter Geach: Philosophical Encounters, ed. by H.A. Lewis. Springer Science, 1991. 320 p.

Phillips, D.Z. Wisdom’s Gods, *The Philosophical Quarterly*, 1969, Vol. 19, No. 74, pp. 15–32.

Ramsey, I. *Religious language. An empirical placing of theological phrases*. New York: Macmillan, 1957. 221 p.

Rhees, R. *On Religion and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. 389 p.

Richmond, J. *Theology and Metaphysics*. New York: Schocken Books, 1971. 156 p.

Wisdom, J. Gods, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1944–1945, Vol. 45, pp. 185–206.

Wisdom, J. Metaphysics and Verification (I.), *Mind, New Series*, 1938. Vol. 47, No. 188, pp. 452–498.

Wisdom, J. Moore’s Technique, reprinted in *Philosophy and Psycho-Analysis*. Berkeley – Los Angeles: University of California Press, 1969, pp. 120–148.

Wisdom, J. Other Minds I, *Mind*, 1940, Vol. 49, pp. 369–402.

Wisdom, J. Philosophy, Anxiety and Novelty, *Mind, New Series*, 1944, Vol. 53, No. 210, pp. 170–176.

Wisdom, J. Religious Belief, *Paradox and Discovery*. Oxford and New York: Basil Blackwell, 1965, pp. 43–56.

Wisdom, J. The Logic of God, *Paradox and Discovery*. Oxford and New York: Basil Blackwell, 1965, pp. 1–22.

Wisdom, J. Philosophical Perplexity, *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, 1937, Vol. 37, pp. 71–88.

Wittgenstein, L. *Philosophical Investigations*, trans. by G.E.M. Anscombe. 2nd ed. Oxford: Blackwell Publishers, 1997. 272 p.

ИСТОРИЧЕСКИЕ ПАРАДИГМЫ

А.А. Фокин

Философские начала теологии Генриха Клее (1800–1840)

Александр Анатольевич Фокин – аспирант Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Российская Федерация, 115184, г. Москва, ул. Новокузнецкая, д. 23Б; e-mail: alexanderfokin@bk.ru

ORCID: 0000-0002-5126-6883

Настоящая статья посвящена исследованию догматических трудов Генриха Клее (1800–1840) в отношении критики и рецепции им современных ему философских систем. Догматическое богословие Генриха Клее является малоизученной страницей в истории католической религиозной мысли первой половины XIX в., однако для его современников Генрих Клее был величиной первого порядка, а его богословие было предметом активной дискуссии. Известно, что труды Генриха Клее не раз подвергались критике в связи с возможным заимствованием философских идей в его догматическом богословии. Все эти мнения, однако, оставались утверждениями по умолчанию, без конкретных исследований текстов, что призвана исправить настоящая статья. В статье производится попытка вписать теологию Генриха Клее в философский контекст и проанализировать в его теологии философские начала. В выводах статьи выделяются тенденции и особенности использования Генрихом Клее философских концепций, а также подчеркиваются обширность и разнообразие философских течений, с которыми он вступал в дискуссию. В статье на конкретных примерах будет продемонстрировано, что, открыто критикуя таких авторов, как Гегель, Фихте, Шеллинг, Шлейермахер, он не только воспринимает их философский язык, но и заимствует их системообразующие идеи. При этом богословская мысль Генриха Клее продолжает двигаться в строгих рамках католического представления об объективности божественного Откровения и авторитета Церкви. Статья вносит вклад не только в прояснение некоторых философских и теологических позиций одного конкретного богослова начала XIX в., но и в дискуссию о степени философской фундированности теологических построений в эпоху модерна в целом.

Ключевые слова: Генрих Клее, немецкое католическое богословие, догматическое богословие, романтическая теология, идеализм, рационализм

Ссылка для цитирования: Фокин А.А. Философские начала теологии Генриха Клее (1800–1840) // *Философия религии: аналит. исслед.* / *Philosophy of Religion: Analytic Researches*. 2022. Т. 6. № 1. С. 24–36.

Philosophical Principles of Heinrich Klee's Theology (1800–1840)

Alexander A. Fokin

St. Tikhon's Orthodox University. Novokuznetskaya Str. 23B, Moscow 115184, Russian Federation; e-mail: alexanderfokin@bk.ru

ORCID: 0000-0002-5126-6883

The article focuses on the study of the dogmatic works of Heinrich Klee (1800–1840) in relation to his criticism and reception of contemporary philosophical systems. The dogmatic theology of Heinrich Klee is a little-studied page in the history of Catholic religious thought in the first half of the 19th century, yet for his contemporaries Klee was a significant thinker, and his theology was the subject of active discussion. The works of Klee are known to have been criticized more than once in connection with the possible borrowing of philosophical ideas in his dogmatic theology. This criticism, however, was taken for granted, without being corroborated by any specific study of his texts – a fault the present article seeks to amend. The article attempts to fit the theology of Heinrich Klee into a philosophical context and analyze the philosophical principles in his theology. In the conclusions of the article, we highlight the tendencies and features of the use of philosophical concepts characteristic for Klee and emphasize the breadth and variety of philosophical trends he was debating. The article uses specific examples to demonstrate that, while openly criticizing such celebrities as Hegel, Fichte, Schelling, Schleiermacher, Klee not only embraced their philosophical language but also borrowed their foundational ideas. In the article, it was demonstrated with specific examples that, openly criticizing such authors as Hegel, Fichte, Schelling, Schleiermacher, he perceives not only the philosophical language of these authors, but also borrows their system-forming ideas. At the same time, his theological thought moved within the strict framework of the Catholic concept of the objectivity of divine Revelation and the authority of the Church. The article sheds light not only on some of the philosophical and theological positions of a particular theologian of the early 19th century, but also on the discussion about the degree of philosophical foundation of theological constructions in the modern era as a whole.

Keywords: Heinrich Klee, German Catholic theology, dogmatic theology, romantic theology, idealism, rationalism

Citation: Fokin A.A. “Philosophical Principles of Heinrich Klee's Theology (1800–1840)”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2022, Vol. 6, No. 1, pp. 24–36.

Введение

Исторические исследования католической немецкой теологии первой половины XIX в. концентрировались на рассмотрении трех основных направлений, одновременно сосуществовавших в богословско-интеллектуальном поле. Первое направление можно условно объединить в фигуре Георга Гермеса (1775–1831), придерживавшегося семирационалистических воззрений. Во-вторых, исследователей привлекало схоластическое направление, например наследие Леопольда Либермана (1759–1844), стремившегося защитить бастионы католического традиционализма от веяний Просвещения. И наконец, одной из самых хорошо изученных страниц немецкоязычной теологии этого времени является католическая Тюбингенская школа, которая в духе романтизма пыталась объединить в себе «старое и новое», рационализм и традиционализм. Вопрос о персоналиях, принадлежащих к Тюбингенской католической школе, также спорен, как и неоднозначен сам термин «школа». Изложение многолетней научной дискуссии по этому поводу предлагает С. Вартманн [Warthmann 2000: 539–557]. Если в основе представления о «школе» лежит вопрос об институциональной принадлежности, то «каноническими» считаются следующие имена: Михаэль Сайлер (1751–1832), Йоханн Дрей (1777–1853), Адам Мёлер (1796–1838), Франц Антон Штауденмайер (1800–1856) и Йоханнес фон Кун (1806–1887).

Эта общая характеристика трех направлений уже свидетельствует о том, что многие значимые имена, которые не отождествлялись с определенной «школой», часто оставались за рамками вдумчивых исследований. К таким почти забытым сегодня теологам принадлежит Генрих Клее (1800–1840)¹, который, по мнению современников, по своему значению мог сравниться с Адамом Мёлером [Ulcia 1969: IV]. Исследованию богословской мысли Генриха Клее посвящена диссертация Хуана Уласии, раскрывающая особенности его экклесиологии [Ulcia 1969], биографическая статья из сборника «Католические богословы в Германии в XIX веке» того же автора [Ulcia 1975] и несколько справочных статей из теологических лексиконов [Wolfinger 1975]. В нескольких общих работах по истории немецкой теологии Генрих Клее упоминается лишь эпизодически [Werner 1866; Schwarzweller-Madl 1994].

С одной стороны, современники Генриха Клее упрекали его в следовании немецкому идеализму, что сводило его богословие к «чистому пантеизму» [Baltzer 1840: 18], с другой стороны, некоторые рецензенты называли Генриха Клее наряду с Францом Антоном Штауденмайером «корифеем ортодоксальной католической теологии», отмечая тем самым его верность католическому традиционному богословию [Ibid.: 55–56]. Другие исследователи объявляли Генриха

¹ Вопрос о принадлежности Г. Клее к Тюбингенской школе остается среди историков немецкого католического богословия по сей день дискуссионным. Институционально он не принадлежал к Тюбингенскому факультету, поэтому его не причисляют к этому направлению. Если же за основу брать фактор следования богословским принципам школы, то богословие Клее вполне вслед за Ивом Конгаром можно назвать «тюбингенским». Ив Конгар считал Г. Клее идейным продолжателем как минимум экклесиологии Тюбингенской школы (в частности, А. Мёлера). О дискуссиях вокруг фигуры Г. Клее и его принадлежности к Тюбингенской школе см.: [Flury 1979: 29].

Клее приверженцем романтического направления, а его ранний труд «Система католической догматики» (*System der Katholischen Dogmatik*) называли «первым полным догматическим трудом романтического направления» [Müller-Goldkuhle 1966: 144]. Все эти коллизии и противоречия, а также отсутствие фундаментальных исследовательских трудов по богословию Генриха Клее побуждают обратиться к его текстам напрямую. В рамках статьи мы рассмотрим философские начала теологических построений Генриха Клее.

Прежде чем приступить к основной части статьи, стоит на полях отметить, что исследование наследия Генриха Клее в общем и философских предпосылок его богословия в частности может внести вклад не только в прояснение одной из страниц истории немецкоязычной католической теологии, но также может служить большим подспорьем в изучении истории отечественного синодального богословия и его связи с иноконфессиональным богословием. Тем более в некоторых исследованиях уже упоминалась возможная связь богословия Генриха Клее² и догматик свт. Филарета Гумилевского [Листовский 1895: 33; Гнедич 2014: 43] и митр. Макария Булгакова [Bolshakoff 1946: 230; Мезенцев 2015: 31; Хондзинский 2016: 141–144; Фокин 2018: 117–134].

Контекст

Здесь мы не станем приводить полную биографическую справку о Генрихе Клее³, а отметим лишь ключевые вехи его учебного и научного пути, которые могли сформировать его теологический и философский профиль. Генрих Клее закончил свое богословское образование, когда ему был 21 год. Уже в период обучения Клее выражал заинтересованность в ультрамонтанстве и даже сделал перевод книги графа де Местра «О галликанской церкви» (*De l'église gallicane*). Этот интерес к спору с фебронизмом и галликанством был сформирован Майнцской семинарией, в которой Генрих Клее учился. Представители семинарии Майнца (главным образом Леопольд Либерманн и его ученики Андреас Рэс (1794–1887, епископ Страсбурга) и Николаус Вайс (1796–1869, епископ Шпейера)) посредством главного печатного издания семинарии «Католик» (*Der Katholik*)⁴ стремились распространить методы и доктрины ультрамонтанизма, тем самым подготовить почву для развития неосхоластики в немецком католическом богословии XIX в. Этот подход был обозначен фразой: «только то, что является ультрамонтанским, является католическим» [Ulacia 1969: 16]. Наряду с увлечением учением графа де Местра Клее во время своего обучения углубился в святоотеческую традицию, которая впоследствии будет занимать в трудах Клее значимое место. Уласия атмосферу, царившую в Майнцском кружке,

² Исследованию влияния католической Тюбингенской школы на русское богословие мирян (в частности, славянофилов) уделяется в современной научной литературе пристальное внимание, но в основном это ограничивается рассмотрением лишь богословия Адама Мёлера.

³ Для знакомства с более полной биографией Генриха Клее см. [Ulacia 1969].

⁴ См. подробнее об ультрамонтанистском характере богословия «Майнцкого кружка» и издания *Das Katholik* с его попыткой «быть противовесом богословию просвещения и фебронизма» [Vigener 1913: 545–546].

описывает следующим образом: «Либерманн работал над своей догматикой⁵; Рэс и Вайс начали свой плодотворный литературный путь; мысль Генриха Клее усиленно упражнялась в изучении святых Отцов» [Ulcacia 1969: 25]. Во время своей профессуры на кафедре догматического богословия в Майнце (1824–1829) Клее занимали лишь церковно-исторические и экзегетические исследования. Его докторская диссертация, посвященная критико-теологическому исследованию учения хилиазма в первом веке, была закончена к 1825 г. Некоторые монографии Клее за этот период были высоко оценены Адамом Мёлером. Рецензии на его труды он публиковал в главном печатном органе Тюбингенской католической школы «Теологическом ежеквартальном журнале» (*Theologische Quartalschrift*). В свою очередь Генрих Клее отвечал Адаму Мёлеру на многие замечания (порой критического толка) на страницах своих монографий. В основном споры касались вопросов церковного авторитета и власти епископата [Ibid.: 74]. Таким образом через Адама Мёлера складывалось академическое общение Генриха Клее с другими представителями Тюбингенской католической романтической школы⁶. Со временем Генрих Клее постепенно отдаляется от неосхоластической теологии Леопольда Либерманна и «Майнцского кружка» в целом, хоть институционально и продолжает к нему принадлежать⁷. В этот период его уже начинают волновать вопросы, которым он посвятит дальнейшие свои систематические труды: что есть теология? Как возникает формулировка догмата? Что есть Церковь? Генрих Клее не находил удовлетворительных ответов на эти вопросы в Майнцской богословской школе, так как ей было присуще осторожное отношение к каким-либо богословским новшествам и стремление при любых обстоятельствах сохранить прошлое. Однако, как считает Уласия, Генрих Клее как раз стремился спасти это прошлое, только иными методами [Ulcacia 1975: 376].

⁵ Догматический труд Леопольда Либерманна “*Institutiones theologicae*”, появившийся после семи лет преподавания на кафедре догматического богословия в 1819 году, «принадлежит к старой школе и имеет строгий позитивный характер» [Werner 1866: 403].

⁶ Академические связи Тюбингенской романтической школы и «Майнцского кружка» не ограничивались обменом мнений лишь Клее и Мёллера, они представляли разветвленную сеть. Например, один из основателей Тюбингенской школы Йоханн Дрей (1777–1853) не скупился на похвалы догматической работе Леопольда Либерманна, а у Франца Антона Штауденмайера (1800–1856) учился в 1843–1844 гг. один из самых ярких представителей поздней неосхоластики Йоханн Генрих (1816–1891) [Scheffczyk 1965: XXXVIII].

⁷ Однако полностью противопоставлять эти две школы не является вполне обоснованным. Так, например, не совсем очевидным является тот факт, что не только традиционалистский неосхоластический Майнц, но и католический «романтический» Тюбинген поддерживали ультрамонтанистский курс, хотя и немного с другим обоснованием. Исследователи указывают прямое влияние универсалистских представлений Йенского романтизма: Фридриха Шлегеля (1772–1829) и Новалиса (1772–1801). Так, например, Фридрих Шлегель еще в свой венский период выступал за идею универсализма. В политической сфере он высказывал мысли об универсальной империи, которая в свою очередь должна была быть обоснована религиозно посредством универсальной церкви, что значит, должна быть подчинена последней. Также Новалис был своего рода проводником идей графа Де Местра. Посредством своей идеализации образа Средних веков и симпатии к средневековому универсализму Новалис подчеркивал идею церковного космополитизма, превосходящего государственные границы [Vigener 1913: 542].

В 1829 г. Клее переезжает в Боннский университет, где занимает кафедру догматики и экзегезы. Здесь он проведет десять лет, которые станут самыми насыщенными с научно-богословской точки зрения. Пребывание Клее в Бонне прошло под знаком противостояния рационалистическому учению Георга Гермеса, который распространял свое влияние на весь факультет. В 1831 г. в Бонне выходит первая догматическая работа Генриха Клее «Система католической догматики» (*System der Katholischen Dogmatik*) [Klee 1831], в которой многим казалось не совсем обоснованным, как пишет Уласия, активное использование языка и форм, разработанных идеалистической философией [Уласия 1969: 379]. Затем в короткий срок на основании прочитанных лекций Клее издает «Пособие по истории догматов» (*Lehrbuch der Dogmengeschichte*) и свой главный труд «Католическая догматика» (*Katholische Dogmatik*) [Klee 1838], который впоследствии выдержал несколько изданий и переводов на другие европейские языки. В связи с открытым покровительством правительства последователям школы Гермеса научная деятельность Клее в Бонне была не востребована и сопровождалась трудностями. По этой причине он переезжает в Мюнхен, где становится преемником Адама Мёлера на кафедре догматического богословия. Однако ему не удалось достичь академического успеха в этом университете из-за скоростной кончины через несколько месяцев после вступления в должность.

В статье мы остановимся на трех главных догматических трудах Генриха Клее: «Система католической догматики» (1831), «Пособие по истории догматов» (1837) и «Католическая догматика» в трех томах (1838). Первый труд с точки зрения структуры представляет собой традиционную католическую догматику. Двухчастное деление “*De Dei ad intra*” и “*De Dei ad extra*” предваряется вводным трактатом, в котором последовательно разбираются понятия Религия, Откровение, Христианство, Церковь, Догмат. Такой подход является уже устойчивой практикой для этой дисциплины и имеет название «Прологомены». Для настоящей статьи этот труд особенно интересен с точки зрения формулировки Генрихом Клее связи догмата и человеческого разумения, а также зарождающейся идеи о постепенном развитии и раскрытии догматов в истории. Эта идея наиболее отчетливо проявляется в следующем труде «Пособие по истории догматов». В предисловии к нему Генрих Клее определял свою задачу следующим образом: «Рассмотреть появление и развитие божественных и человеческих действий на протяжении времени» [Klee 1837: III]. Третья и главная работа Генриха Клее «Католическая догматика» представляет для нас наибольший интерес в связи с разделом «Генеральная догматика», в которой сформулированы основные тезисы Клее, критикующие рационализм и идеализм. Структурные элементы догматики остаются традиционными для своего времени: это деление на генеральную и специальную догматики. Генеральная догматика имеет в своем составе две части: *Pistik* – учение об объективной и субъективной вере: «Объективная, правая вера находится в Церкви, субъективная, правая Вера формируется в Церкви или к Церкви» [Klee 1838: 2], и *Ekklesiastik* – учение о Церкви, в которой предметы веры проявляются в своей конкретике. Генеральная догматика начинается с рассмотрения эгоизма как главного антитезиса любого богословия, и уже на его контрасте развивается учение о Религии, Откровении и Церкви. Специальная догматика разделена на две традиционные части: «Бог,

рассматриваемый Сам в Себе» и «Бог, рассматриваемый вовне». Первая часть последовательно раскрывает понятия «Бог един по Существованию», «Бог троичен в Лицах», что в свою очередь разделяется на части «Троичность в общем» и «Троичность в частности». Вторая часть «Бог вовне» разделена на две части «Бог как творец» и «Бог как Спаситель». Методологически специальная догматика написана в виде компендиума. Генрих Клее представляет наглядные группы свидетельств из Св. Писания и Св. Предания к каждому Догмату и прибавляет к этому свои размышления, чаще всего полемического характера.

Как становится видно даже после такого схематического описания жизни и догматических трудов Генриха Клее, он находился в самом центре философских и теологических путей своего времени. В разные этапы своей жизни ему приходилось вступать в диалог с различными интеллектуальными традициями. Эти традиции можно обозначить как рационалистическое и идеалистическое направление философии, а также идейное направление романтизма⁸. Последовательно рассмотрим, как отражались эти направления философской мысли в систематическом богословии Генриха Клее.

Критика и рецепция

Клее признавал долгом католической теологии исследовать дух времени. В своих догматических трудах он демонстрировал осведомленность в современном состоянии философско-интеллектуальной жизни Германии. Он открыто выступал против идеализма Шеллинга и Гегеля⁹, при этом отмечая христианские истоки идеалистической философии, которая пошла по ложному пути. Клее утверждал, что «современная философия признавала свою истинную цель и объект в христианстве» и искала «в союзе с ней своей высшей полноты» [Klee 1837: 54]. Однако идеалистическая философия, которая пыталась переосмыслить всю историю через христианские термины, должна была бы «искать это объединение более в том, что она будет (принята) христианством, а не в том, что она ассимилирует его и будет рассматривать как простой компонент самой себя» [Ibid.]. Клее хотел видеть теологию и, как следствие, Церковь в качестве самостоятельной реальности, а не в качестве очередного раздела философии. Однако в описании реальности теологии и Церкви Клее оставался зависим от идеализма. Развитая идеализмом историческая форма мышления породила у Клее интерпретацию теологии как стремления «оставить объективному духу его право на развитие (процветание)» [Klee 1838: XIX]. Церковь же понималась

⁸ Романтизм как идейное и художественное направление, разумеется, шире, чем просто философская школа. Однако вслед за Лео Шевчиком в данной статье мы будем использовать словосочетание «романтическая философия» (romantische Philosophie) для обозначения интеллектуальной традиции, возникшей как ответ философии «просвещения», для которой характерен просвещенный морализм и противостояние всякому мистицизму. То, что рационалистическая философия пыталась разделить, то романтизм пытался снова соединить: Бог и мир, Дух и природа, внутреннее и внешнее, индивидуальность и общность [Scheffczyk 1965: 59].

⁹ «Шеллинг слишком большой акцент в определении религии делал на мышлении, впрочем, как и Гегель» [Klee 1838: 12].

Клее в качестве основы этого проявления объективного духа, «объективации» Веры: «Церковь возникает на основании веры, она есть только ее развитие и устроение вовне» [Клее 1837: 46]. Здесь не может не напрашиваться параллель с гегельянским восприятием истории как объективации абсолютного Духа во времени: «...всемирная история есть вообще проявление духа во времени, подобно тому, как идея, как природа, проявляется в пространстве» [Гегель 1993: 119]. Разница заключается в том, что Гегель пытался сформулировать свою философию истории с помощью основных христианских понятий, в то время как Клее хотел сформулировать новое понимание теологии и Церкви через исторические категории. Клее называет допущение этой исторической объективации божественного духа внутри Церкви теологическим объективизмом – единственно возможной для него формой теологической рефлексии.

Догматика Клее обращает на себя внимание своим нетипичным построением. Клее начинает труд с рассмотрения эгоизма как главного антитезиса любого богословия и уже на его контрасте развивает учение о Религии, Откровении и Церкви. Клее стремится дать всеобъемлющее определение внутренних взаимосвязей Религии, Откровения, Христианства, Церкви и догмата. Догмат, по Клее, имеет свое бытие только в Церкви, Церковь в свою очередь представляет собой Христианство в своем постоянном самовыражении во времени, Христианство же – это исполнение Божественного Откровения относительно человека, Откровение понимается как средство осуществления и развития Религии, которая, наконец, является полной противоположностью всякого эгоизма [Клее 1838: 34–36]. Выстраивая таким образом изложение догматики, Клее снова вступает в полемику с идеализмом, а именно субъективным идеализмом Фихте (хотя конкретно и не называет его имя). «Наивысшей формой эгоизма» [Ibid.: 6] для Клее является идеализм. Идеализм ненаучен, так как, во-первых, бездоказательно предполагает, что ничего, кроме Я (Ichheit), не существует, а все является его саморазвитием (Selbstentwicklung) или самоограничением (Selbstbeschränkung). Во-вторых, он никак не может объяснить, каким образом проявления внешнего мира и нашего Я заставляют нас против нашей воли претерпевать страдания. Кроме того, для общественной жизни эта концепция вредна: «...идеализм упраздняет всякую мораль, так как он не признает никакого иного существования кроме Я» [Ibid.]. Клее постулирует, что Я, во-первых, существует не автономно, а во-вторых, оно не абстрактно. И если Фихте стремился философски обосновать первенство мышления над бытием, то Клее отвечал на это теологическим аргументом, что бытие Бога первично относительно всякого бытия и мышления. Такое своего рода бегство Клее от дискуссии с Фихте должно, казалось бы, исключить любое влияние философии Фихте на теологию Клее, однако антитетика «Я» и «не Я» Фихте [Фихте 1993: 73–108] явно просматривается если не в содержательном плане, то в структуре богословского построения догматики Клее. Споря с Фихте, Клее воспроизводит ход мыслей оппонента и логику его философских рассуждений¹⁰. Он начинает догматику с постулата

¹⁰ Интересен тот факт, что влияние субъективного рационализма Фихте в формулировании Шлейермахером (который принадлежал к Йенскому романтическому кружку) определению религии не раз демонстрировалось в исследованиях. «Без Фихте невозможен генезис

об эгоизме (своего рода «Я»), но в качестве антитезиса к нему предлагает концепт «Религии» (своего рода «не Я») – идея отрицания и синтеза, в которой «Я» одновременно снимается и не снимается, а также возвышается до уровня Откровения, Христианства и Церкви, преподающей догматы.

Утверждения о том, что Клее принадлежал к романтическому направлению теологии, действительно можно считать справедливыми. Это выражается в первую очередь в попытке привести объективное и субъективное в органическое целое¹¹, а также «оправдать» историзм в богословии через идею развития, раскрытия, «процесса религии» (*Prozess der Religion*) [Klee 1838: 20]. Все это осуществляется посредством нового понимания Церкви как организма. Это понимание, как уже было показано Маурером, романтическое богословие позаимствовало у диалектического представления об органичности в натурфилософии Шеллинга¹² [Maurer 1962: 205–206]. Для Клее вся догматика должна быть построена на основе исторического метода, что больше соответствует научному богословию, которое должно быть органично и чуждо всякого механицизма: «...для научного порядка характерна не внешняя компиляция, а развитие изнутри, раскрытие одного в другом и выведение целого из частного, его формирует не механизм, но организм» [Klee 1831: 128]. Саму теологию Генрих Клее определяет через идею становления. Дело Христа развивается в истории человечества, уверенность и какое-либо знание следует за актом веры человека, но вера никогда не перестает быть таинственной и неясной. Таким образом, вера всегда развивается в знание, но никогда не достигает предела, именно поэтому теология всегда находится «в становлении» (*im Werden*). Подобная же образность возникает у Клее и в экклесиологических трактатах. Церковь постоянно растет, «находится в постоянном развитии, но, как уже сказано, не в своей сущности как таковой, а в развитии своей сущности и своей формы для нас и в нас...» [Klee 1838: 130]. Без этой жизненной силы Церкви ее единство, соборность, апостоличность и святость были бы разрушены с самого начала. Жизнь Церкви предполагает одновременно выход из себя и пребывание в себе. Против этой жизненности Церкви борются, по мысли Клее, те, кто признает Церковь только в ее начале (протестанты), и те, кто ищет ее в будущем, как нечто только становящееся, еще не существующее (некоторые мистические движения). В рамках этой точки зрения также ясно, что Клее отказывается определять Церковь как в соответствии с ее возникновением, так и в соответствии с ее целью. Развитие (*Entwicklung*) для него является решающим в определении природы Церкви.

На этом примере влияние романтизма на теологию Генриха Клее не заканчивается. На страницах своей догматики он вступает в диалог с протестантским теологом Фридрихом Шлейермахером, принадлежавшим во время написания

определения религии Шлейермахера, данного им в «Вероучении» [Пылаев 2021: 27]. Это лишний раз показывает условность классификаций философских направлений в это время.

¹¹ «Догматика должна быть выстроена как органическое целое (*organisches Ganze*)» [Klee 1838: 347].

¹² Уласия считает, что усвоение идеи «органичности» у Клее произошло от Шеллинга не напрямую, но скорее опосредованно, через Адама Мёлера [Ulasia 1969: 166].

своих «Речей о Религии» (1799) к Йенскому кружку романтиков. Хотя сам Клее критикует Фридриха Шлейермахера за «неопределенность и двойственность» и эксплицитно отвергает его определение религии как «чувства абсолютной зависимости» [Klee 1838: 12], задача, которую ставил Шлейермахер, а именно привести в соответствие субъективное чувство с достижениями исторической критики, была актуальна и для Клее. С одной стороны, он пытался обосновать религию на основе субъективного, а с другой, ему приходилось как католику постоянно подчеркивать историчность и данность Божественной благодати. При рассмотрении Религии в ее субъективном аспекте Клее начинает также говорить о чувстве (*das Gefühl*) или сердце. «Чувство есть наиболее принадлежащее, присущее нам, оно есть самый глубокий и живой центр нашей личности, самое чистое и полное Я» [Ibid.: 16]. Это чувство является началом и источником всего живого внутри и снаружи, центром, где соединяется внутреннее и внешнее (объективное и субъективное). Хотя Клее далек от отождествления религии и чувства, он много раз подчеркивает, что религия имеет объективный божественный источник, который находит в чувстве человека свое субъективное выражение. Аргументация Клее все еще остается в рамках утверждения объективности благодати, которая обнаруживается только в истории, предании и Церкви. В этом сознательном утверждении рамок заключался, вероятно, и полемический характер догматики Клее. Он противопоставлял свою систему рационалистическому направлению Гермеса, который стремился вывести и обосновать христианство только из человеческого рассудка.

В споре с рационализмом¹³ Клее так определяет задачи теологии: теология для него не является априорной дедукцией. В раскрытии догматов «общее не должно быть выводимо из частного, но напротив то общее, которое стало известно в исследованиях его конкретности и полноты, должно излагаться в соответствии с его особенностями развития и Откровения» [Klee 1831: 357]. Первой задачей теологии является «позитивно-историческое» изложение Откровения, вторая задача носит антропологический характер и призвана «удостоверить догмат в нашей внутренней жизни..., довести его до нашего понимания». Этим Клее хочет избежать как чистого эмпиризма, так и гностического мистицизма. Клее стремится, с одной стороны, признать объективные факты исторического Откровения и Предания, а с другой стороны, сохранить исключительные права разума и спекулятивных построений подвергать эти объективные факты критике. И тут Клее снова попадает в ту же самую ситуацию, которую мы наблюдали в предыдущих примерах: полемизируя с каким-либо философским направлением, Клее воспринимает во многом язык и методологию своих оппонентов. Клее обозначает самосознание и мышление высшей функцией человека, его высшей деятельностью, через которую Божественное имеет возможность проявиться [Ibid.]. Потребность в самосознании, заложенная, по Клее, в каждом разумном творении (человеке), предполагает необходимость познания «абсолютного Я» (*des absoluten Selbst*), без которого «относительное Я» (*das relative Selbst*) невозможно. Здесь явным образом

¹³ Нужно отметить, что с рационализмом в философии у Клее в первую очередь ассоциировался Гегель [Klee 1838: 12].

прослеживаются параллели с идеей Гегеля о внутреннем знании самого себя как о внутреннем богослужении: «...богослужение есть в то же время по существу богослужение общины, и чистое внутреннее знание себя самого и принятие себя на слух переходят в момент сознания. Созерцание себя есть его предметное наличное бытие» [Гегель 2000: 334]. Требование философии «познай самого себя» возможно исполнить только при условии другого императива «познай Бога». Клее ставит классические вопросы философии «кто есть человек, что он может и что он должен» в подчиненное положение относительно вопроса, где берет свое начало «Я» (*woher bist du?*). И здесь Клее в традиционном для себя ключе использует теологическую идею Бога-Творца в качестве ответа на спорные философские вопросы.

Выводы

Теология Генриха Клее в отношении философской мысли находилась в постоянном колебании между критикой и рецепцией. Генрих Клее, несмотря на свою непродолжительную академическую карьеру, смог вступить в дискуссию с основными направлениями теологической мысли того времени: с неосхоластическим направлением теологии Майнца, «гермесизмом» Бонна и романтизмом Тьюбена, а также ключевыми философскими идеями таких авторов, как Гегель, Фихте, Шеллинг и Шлейермахер. При этом сам Клее не классифицировал этих философов как представителей определенных направлений. Для него все эти философы были рационалистами (главным рационалистом Клее называл Гегеля), которые в определении религии слишком большой акцент делали на мышлении человека. В статье на конкретных примерах было продемонстрировано, что, открыто критикуя идеалистические построения Гегеля и Фихте за эгоизм и романтические идеи Шеллинга и Шлейермахера за неопределенность и двойственность интерпретаций, Клее воспринимает философский язык этих авторов. Так, например, в экклесиологию Клее прочно вошли образы организма и становления, в учение о религии – понятие о чувстве, а в антропологию – идеи самосознания. Но рецепция касалась не только языка, но и структурного построения всей догматической системы. Споря с Фихте, Клее выстраивает свои пролегомены к догматическому богословию по образцу антилитературного субъективного идеализма.

Также было продемонстрировано, что, хотя Клее ставит вопросы на языке философии своего времени и пытается интерпретировать их, он, однако, не делает решительного шага к попытке по-новому ответить на эти вопросы. Во всех случаях дискуссия заканчивается аргументом «от Бога» и от объективности христианского Божественного Откровения. Можно лишь предположить, что контекст полемики с Гермесом, а также с галликанством оказали ключевое влияние на подобную аргументацию, но это может стать темой последующего исследования.

Список литературы

- Гегель 1993 – *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 1993. 480 с.
 Гегель 2000 – *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. М.: Наука, 2000. 495 с.

Гнедич 2014 – *Гнедич П., прот.* Догмат искупления в русской богословской науке. М.: Директ-Медиа, 2014. 401 с.

Листовский 1895 – *Листовский И.* Филарет, архиепископ Черниговский. Чернигов: Тип. Губернского правления, 1895. 429 с.

Мезенцев 2015 – *Мезенцев И.В.* Оценка римо-католической концепции Абсолюта представителями русского духовно-академического теизма XIX – нач. XX вв. // *Метапарадигма. Альманах: Богословие. Философия. Естествознание.* 2015. Вып. 7. С. 17–45.

Пылаев 2021 – *Пылаев М.А.* Философские начала немецкоязычной теологии XIX–XX вв. М.: Изд-во ПСТГУ, 2021. 152 с.

Фихте 1993 – *Фихте И.* Основы общего наукоучения // *Сочинения Т. 1.* СПб.: Мифрил, 1993. С. 65–337.

Фокин 2018 – *Фокин А.А.* Митрополит Макарий (Булгаков) и эkkлесиология католического романтизма в Германии (на примере богословия Генриха Клее) // *Филаретовский альманах.* 2018. Вып. 14. С. 117–134.

Хондзинский 2016 – *Хондзинский П., прот.* «Тринитарная Церковь»: блаженный Августин и русская эkkлесиология середины XIX в. // *Блаженный Августин и августинизм в западной и восточной традициях.* М.: Изд-во ПСТГУ, 2016. С. 193–203.

Baltzer 1839 – *Baltzer J.B.* Beiträge zur Vermittlung eines richtigen Urtheils über Katholizismus und Protestantismus. Breslau: Hirt, 1839. 237 S.

Bolshakoff 1946 – *Bolshakoff S.* The doctrine of the unity of the church in the works of Khomyakov and Moehler. L.: Society for promoting Christian knowledge, 1946. 333 p.

Flury 1979 – *Flury J.* Um die Redlichkeit des Glaubens: Studien zur deutschen katholischen Fundamentaltheologie. Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag, 1979. 325 S.

Klee 1831 – *Klee H.* System der Katholischen Dogmatik. Bonn: Adolf Marcus, 1831. 468 S.

Klee 1837 – *Klee H.* Lehrbuch der Dogmengeschichte. 2 Bde. Mainz: Kirchheim, 1837.

Klee 1838 – *Klee H.* Katholische Dogmatik. 3 Bde. Mainz: Kirchheim, 1838.

Maurer 1962 – *Maurer W.* Der Organismusedanke bei Schelling und in der Theologie der Katholischen Tübinger Schule // *Kerygma und Dogma.* 1962. Vol. 8. S. 202–216.

Müller-Goldkuhle 1966 – *Müller-Goldkuhle P.* Die Eschatologie in der Dogmatik des 19. Jahrhunderts. Essen: Ludgerus, 1966. 222 S.

Scheffczyk 1965 – *Scheffczyk L.* Theologie in Aufbruch und Widerstreit. Die deutsche katholische Theologie im 19. Jahrhundert. Bremen, 1965. S. 522.

Schwarzweiler-Madl 1994 – *Schwarzweiler-Madl G.* Jesus Christus, der “Gott Mit Uns”: Gottsein Und Menschsein Jesu Christi in der Katholischen Dogmatik des 19. Jahrhunderts im deutschsprachigen Raum. Frankfurt a/M.: Peter Lang, 1994. 514 S.

Ulacia 1969 – *Ulacia J.* Die Kirche als Objektivation des Glaubens: Heinrich Klee’s Beitrag zur Ekklesiologie der 19. Jahrhunderts. München: Univ. Diss., 1969. 323 S.

Ulacia 1975 – *Ulacia J.,* Heinrich Klee (1800–1840) // *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert.* München: Kösel, 1975. S. 376–399.

Vigener 1913 – *Vigener F.* Gallikanismus und episkopalistische Strömungen im deutschen Katholizismus zwischen Tridentinum und Vaticanum. Studien zur Geschichte der Lehre von dem Universalepiskopat und der Unfehlbarkeit des Papstes // *Historische Zeitschrift.* Bd. 111. H. 3. 1913. S. 545–546.

Warthmann 2000 – *Warthmann S.* Die Katholische Tübinger Schule. Zur Geschichte ihrer Wahrnehmung. Stuttgart: Franz Steiner, 2011. 639 S.

Werner 1866 – *Werner K.* Geschichte der katholischen Theologie seit dem Trienter Concil bis zur Gegenwart. München: Cotta, 1866. 650 S.

Wolfinger 1975 – *Wolfinger F.* Klee, Heinrich (1800–1840) // *Theologenlexikon. Von den Kirchenvätern bis zur Gegenwart.* München: C.H. Beck, 1975. S. 141–142.

References

- Bolshakoff, S. *The doctrine of the unity of the church in the works of Khomyakov and Moehler*. L.: Society for promoting Christian knowledge, 1946. 333 p.
- Chondzinskij, P. ““Trinitarnaya Cerkov’”: blazhennyj Avgustin i russkaya ekklesiologiya serediny XIX v.” [““Trinitarian Church”: St. Augustine and Russian ecclesiology of the mid-19th century”], *Blazhennyj Avgustin i avgunistinizm v zapadnoj i vostochnoj tradicijah*. Moscow, 2016, pp. 193–203. (In Russian)
- Fichte, J. “Osnovy obshchego naukoucheniya” [Fundamentals of General Science], *Sochineniya* [Works], T. 1. SPb.: Mifril, 1993, pp. 65–337. (In Russian)
- Flury, J. *Um die Redlichkeit des Glaubens: Studien zur deutschen katholischen Fundamentalthologie*. Freiburg. Schweiz: Universitätsverlag, 1979. 325 S.
- Fokin, A. “Mitropolit Makarij (Bulgakov) i ekklesiologiya katolicheskogo romantizma v Germanii (na primere bogosloviya Genriha Klee)” [Metropolitan Macarius (Bulgakov) and the ecclesiology of Catholic romanticism in Germany (on the example of the theology of Heinrich Klee)], *Filaretovskij al'manah* [Philaretovsky almanac], 2018, Vyp. 14, pp. 117–134. (In Russian)
- Gnedich, P. *Dogmat iskupleniya v russkoj bogoslovskoj nauke* [The dogma of atonement in Russian theological science]. M.: Direkt-Media, 2014. 401 p. (In Russian)
- Hegel, F. *Fenomenologiya duha* [Phenomenology of spirit]. M.: Nauka, 2000. 495 p. (In Russian)
- Hegel, F. *Lekcii po filosofii istorii* [Lectures on the philosophy of history]. SPb.: Nauka, 1993. 480 p. (In Russian)
- Maurer, W. „Der Organismusedanke bei Schelling und in der Theologie der Katholischen Tübinger Schule“, *Kerygma und Dogma*, 1962, Vol. 8, SS. 202–216.
- Mezentsev, I. “Ocenka rimo-katolicheskoi koncepcii Absoljuta predstaviteljami russkogo duhovno-akademicheskogo teizma XIX – nachala XX vv.” [Evaluation of the Roman Catholic concept of the Absolute by representatives of the Russian spiritual and academic theism of the XIX – early XX century], *Metaparadigma*, 2015, Vol. 7, pp. 17–45. (In Russian)
- Müller-Goldkuhle, P. *Die Eschatologie in der Dogmatik des 19. Jahrhunderts*, Essen: Ludgerus, 1966. 222 S.
- Pylaev, M. *Filosofskie nachala nemeckoyazychnoj teologii XIX–XX vv.* [Philosophical principles of German-speaking Theology of the 19th–20th centuries]. M.: Izd-vo PSTGU, 2021. 152 p. (In Russian).
- Scheffczyk, L. *Theologie in Aufbruch und Widerstreit. Die deutsche katholische Theologie im 19. Jahrhundert*. Bremen, 1965. 522 S.
- Schwarzweiler-Madl, G. *Jesus Christus, der „Gott Mit Uns“: Gottsein Und Menschsein Jesu Christi in der Katholischen Dogmatik des 19. Jahrhunderts im deutschsprachigen Raum*. Frankfurt a/M.: Peter Lang, 1994. 514 S.
- Ulacia, J. „Heinrich Klee (1800–1840)“, *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert*. München: Kösel, 1975, SS. 376–399.
- Ulacia, J. *Die Kirche als Objektivation des Glaubens: Heinrich Klee's Beitrag zur Ekklesiologie der 19. Jahrhunderts*. München: Univ. Diss., 1969. 323 S.
- Vigener, F. „Gallikanismus und episkopalistische Strömungen im deutschen Katholizismus zwischen Tridentinum und Vaticanum. Studien zur Geschichte der Lehre von dem Universalepiskopat und der Unfehlbarkeit des Papstes“, *Historische Zeitschrift*, 1913, Bd. 111, H. 3, SS. 545–546.
- Warthmann, S. *Die Katholische Tübinger Schule. Zur Geschichte ihrer Wahrnehmung*. Stuttgart: Franz Steiner, 2011. 639 S.
- Wolfinger, F. „Klee, Heinrich (1800–1840)“, *Theologenlexikon. Von den Kirchenvätern bis zur Gegenwart*. München: C.H. Beck, 1975, SS. 141–142.

Дмитрий Лушников, свящ.

Основное богословие профессора Н.П. Рождественского и рациональная теология синодального периода

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

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7985-1371>

В статье предпринимается попытка критического рассмотрения базового для отечественного основного богословия, но до сих пор очень мало исследованного курса лекций профессора СПбДА Н.П. Рождественского (1840–1882) в контексте современной философской теологии, говоря о которой автор сравнивает две рационально-теологические дисциплины и обнаруживает как их близкие тематические связи, так и отличия, преимущественно коммуникативного характера. Производится структурный анализ текста курса лекций Рождественского и выявляются его методологические особенности. Показано, что разработанная им методология основного богословия по своей главной идее превосходит утвердившуюся в современной западной фундаментальной теологии интегративную модель данной дисциплины. Отмечается, что во второй части курса, соответствующей традиционному разделу основного богословия “*demonstratio christiana*”, Рождественский следует методологии, разработанной его учителем епископом Хрисанфом (Ретивцевым). Детально рассматривается содержание раздела курса, посвященного доказательствам существования Бога (космологическое, телеологическое, онтологическое и нравственное), как соответствующего тематике философской теологии. Реконструируется тщательное исследование Рождественским вопросов о научном статусе доказательств, о самой возможности их существования и об их аутентичной доказательной силе», так же как и доказательной силы трех основных возражений против них Канта, равно как и его собственных аргументов против них. Автор статьи акцентирует тот момент, что, с точки зрения Рождественского, обоснования существования Бога не должны рассматриваться изолированно друг от друга, поскольку в итоге дают кумулятивный эффект, что в значительной степени соответствует позиции и современной аналитической теологии.

Ключевые слова: Н.П. Рождественский, епископ Хрисанф (Ретивцев), И. Кант, основное богословие, философская теология, доказательства существования Бога

Ссылка для цитирования: Лушников Д., свящ. Основное богословие профессора Н.П. Рождественского и рациональная теология синодального периода // *Философия религии: аналит. исслед.* / *Philosophy of Religion: Analytic Researches*. 2022. Т. 6. № 1. С. 37–57.

Nikolay Rozhdestvensky's Fundamental Theology and Rational Theology of the Russian Synodal Period

Priest Dimitri Lushnikov

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

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7985-1371>

The article attempts to critically review a lecture course by St. Petersburg Theological Academy professor, Nikolay Rozhdestvensky's (1840–1882), a course that is seen as basic for Russian fundamental theology, in the context of his contemporaries' achievements and modern philosophical theology. While speaking of the latter, the author compares two rational-theological disciplines to uncover both their close thematic connections and differences, mainly of a communicative nature. A structural analysis of the text of Rozhdestvensky's lecture course is provided, revealing its methodological features. It is demonstrated that the fundamental theology developed by Rozhdestvensky, in its main idea, anticipates the integrative model of the discipline that was later established in modern Western fundamental theology. It is noted that in the second part of the course that corresponds to the traditional section of the fundamental theology *demonstratio christiana*, or *Revelation*, Rozhdestvensky follows the methodology developed by his teacher, Bishop Chrysanthus (Retivtsev; 1832–1883), that strengthens the justification of Christianity as a divinely revealed religion. The content of the course section devoted to the cosmological, teleological, ontological and ethical proofs for the existence of God is critically examined as akin to the subject matter of rational theology. The article attempts to reconstruct Rozhdestvensky's thorough study of the issue of the scientific status of the proofs and their authentic "evidentiary force", as well as the refutation of the main objections to them. Rozhdestvensky not only reveals the content of each proof meticulously, but also analyzes Kant's criticism of these in detail, offering his own counterarguments. He goes into detail about the four aforementioned proofs that should not be considered separately, as, taken together, they produce a cumulative effect. A special attention is paid to comparison of Rozhdestvensky's presentation of the arguments for the existence of God with those of other Russian academic philosophers of the Synodal period, in the first place Theodor Golubinsky, Victor Nesmelov and Michail Gribovsky.

Keywords: N.P. Rozhdestvensky, Bishop Chrysanthus (Retivtsev), I. Kant, fundamental theology, philosophical theology, proofs for the existence of God

Citation: Lushnikov D., Priest. "Nikolay Rozhdestvensky's Fundamental Theology and Rational Theology of the Russian Synodal Period", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2022, Vol. 6, No. 1, pp. 37–57.

Разновидности рациональной теологии

К концу первого десятилетия XXI в. в западном гуманитарном пространстве институционализировалась новая теологическая дисциплина – философская теология. Как самостоятельный богословский дискурс, с соответствующей системой познания, философская теология так же, как и аналитическая философия религии, будучи исконным продуктом англо-американского философствования, сегодня быстро развивается, распространяясь и за пределы указанного ареала. Относится это и к России. В 2018 г. было опубликовано первое монументальное исследование [Шохин 2018], в котором решается комплексная задача определения рамочных параметров этой новой рационально-теологической науки, обсуждается ее место среди других философских и теологических дисциплин¹.

В семействе рациональных теологий, куда кроме философской теологии входят аналитическая философия религии, естественная теология, фундаментальная теология, или основное богословие, между первой и последней обнаруживаются самые близкие связи. Что касается различий, то в предметной составляющей они весьма незначительны – в четырех традиционных разделах основного богословия мы не найдем тем, посвященных божественным атрибутам, а в публикациях по философской теологии исключена тематика религиоведения и философии религии и даже специальные разделы, рассматривающие обоснования существования Бога [Там же: 59–60]. С другой стороны, философская теология схожа с основным богословием из-за ее интереса к способам самооткровения Бога в истории и когерентном установлении и защите некоторых центральных утверждений христианского мировоззрения [O’Collins 2015: 347]. Отсюда соотношение проблематики данных предметов можно представить в виде концентрических кругов, из которых второй (основное богословие) может быть вписан в более богатый первый (философскую теологию) [Ibid.: 352].

Главное же отличие философской теологии от фундаментальной носит коммуникативный характер, ибо, если «духовно-академическое основное богословие рассчитано на обеспечение пастыря, катехизатора и миссионера определенной суммой готовых общепастырских и апологетических знаний... (желательно и навыков), которые можно в готовом же виде применять по назначению, то философская теология решает “диалогические задачи” – вовлечения и “внешних”, и “невнешних” в совместное исследование – и должна исходить не из того, что она имеет уже совершенно готовые ответы на все возражения “неверных” и “сомневающих”, а из того, что она призвана вместе с ними сопоставлять все *pro et contra* по поводу конкретных топосов путем “взвешивания аргументов”, и именно это предполагает прилагательное в словосочетании “философская теология» [Шохин 2014: 76–77]. Отметим, однако, что опыт современного западного, преимущественно католического основного богословия, обнаруживающий новые тенденции его

¹ См. рецензию на эту монографию [Гаврилов, Кадура 2021].

развития, свидетельствует о том, что и указанное различие двух смежных рационально-теологических дисциплин постепенно стирается².

Для становления и развития философской теологии в России сегодня, по нашему мнению, важно обращение к традиции дореволюционного отечественного основного богословия, которое, развиваясь и институционализируясь одновременно с западным, мало в чем ему уступало, а иногда даже и превосходило, предвосхищая пути его развития³.

В перечне выдающихся богословов Русской Православной Церкви имя Николая Павловича Рождественского по праву занимает почетное место, а его монументальный курс лекций по основному богословию [Рождественский 1893] стал настоящим прорывом в развитии данной богословской дисциплины не только в Санкт-Петербургской Духовной Академии, где он преподавал, но и во всем отечественном богословском пространстве второй половины XIX в.

Родился Николай Павлович Рождественский в 1840 г. в Курске в семье священника. В 1855 г. окончил Курское духовное училище, в 1860 с отличием – Курскую духовную семинарию. С 1861 по 1865 г. обучался в Санкт-Петербургской Духовной Академии, которую окончил лучшим среди выпускников. В 1865 г. был назначен в Казанскую Духовную Академию на должность

² Так, Фрэнсис Шюсслер-Фиоренца (F. Schüssler Fiorenza), рассматривая основное богословие в рамках критики фундаментализма, элементы которого он находит в господствующих вариантах основного богословия, видит главную задачу науки, с одной стороны, в том, чтобы «раскрыть значение и истину своей религиозной традиции», а с другой – через установление «рефлексивного равновесия» различных элементов, взаимосвязанных между собой, но не составляющих неизменного фундамента друг для друга, избежать уклонения в фундаментализм [см.: Schüssler Fiorenza 1992: 273]. Ганс Вальденфельс (H. Waldenfels) в рамках разработанной им концепции «контекстуальной фундаментальной теологии» называет основное богословие «богословием на пороге», которое «находится одновременно вовне и внутри... с одной стороны, делает своим то, что люди вовне знают и видят – в философии, в исторических и общественных науках, – что они думают о Боге, Иисусе из Назарета и Церкви, но также о самих себе, о мире и обществе, в котором живут. С другой стороны, оно приходит со знанием извне как приглашение всем ближним и дальним» [см.: Waldenfels 2018: 24]. Подробнее о новых направлениях основного богословия см.: [Кнапп 2021: 82–144].

³ Например, епископ Михаил (Грибановский) в своих «Лекциях по введению в круг богословских наук» разрабатывает новый метод фундаментально-теологической работы, который он называет «субъективным» и применяет для доказательства истинности христианского вероучения. Это принцип или метод спустя несколько десятилетий станет известен на Западе как «имманентный», или «интринзический». Теоретические основы и методическое своеобразие этого пути развития были заложены преимущественно во французском теологическом пространстве в лице Фердинанда Брюнтьера (1849–1906), Леона Олле-Лапруна (1839–1898) и Мориса Блонделя (1861–1949). Поворотным пунктом для обновления апологетики стала инспирированная Блонделем «Теология веры» Пьера Русслю (1878–1915). Однако неосхоластический лагерь попытался дисквалифицировать эти проекты как «модернистские», все более застывая в своей объективно-рациональной аргументации. Лишь только со времени Карла Ранера (1904–1984), который подхватил мотив французских апологетов в своей «трансцендентальной фундаментальной теологии», произошла радикальная смена парадигм в католическом богословии XX в. [Лушников 2021: 53–56]. Окончательное и детальное развитие данное направление фундаментальной теологии получает в базовом для современной католической фундаментальной теологии четырехтомном руководстве и утверждается в научной среде под именем «интринзизма» [см.: Seckler 2000].

бакалавра по дисциплине основного и обличительного богословия вместо епископа Хрисанфа (Ретивцева). В 1867 г. получил степень магистра за диссертационное сочинение «О древности человеческого рода». В 1869 г., следуя по стопам епископа Хрисанфа⁴, Н.П. Рождественский был приглашен доцентом на только переименованную, согласно Уставу 1869 г., кафедру основного богословия в Петербургскую академию. В 1877 г. возведен в звание экстраординарного профессора. Скончался Н.П. Рождественский в 1882 г., в расцвете творческих сил, так и не успев закончить докторскую диссертацию, посвященную проблеме богодухновенности Священного Писания.

Митрополит Макарий (Булгаков), проводивший ревизию Санкт-Петербургской Духовной Академии в 1875 г., отмечал: «Доцент Н. Рождественский – один из самых лучших преподавателей Академии, с умом светлым, с познаниями основательными, с счастливым даром слова... Внимательно следит за ходом своей науки и направлениями ее в иностранной литературе» [цит. по: Чистович 1889: 131].

Курс основного богословия Н.П. Рождественского

Двухтомный курс лекций Н.П. Рождественского, изданный сразу после его кончины, состоит из введения, к которому присовокупляется исторический очерк развития основного богословия, и двух частей: *учение о религии вообще и учение о религии богооткровенной христианской*. Не были готовы трактаты «Церковь» и «Учение о принципах богословского познания».

Во введении автор основательно излагает общие предварительные сведения о предмете, задаче, методе и характере основного богословия как науки, об отношении ее к другим богословским дисциплинам и, что важно, системно рассуждает о задачах и целях богословского и вообще христианского образования.

Так, предметом науки основного богословия он считает истины христианской веры, на которые опираются все богословские науки, причем «не те или другие отдельные пункты христианского вероучения, как бы ни были они важны сами по себе, но общие и коренные основы всего христианского мирозерцания» [Рождественский 1893: Т. I, 15]. К этим истинам, определяющим в конечном итоге саму структуру основного богословия, Рождественский относит общие религиозные истины – бытия Божия и бессмертия души, и частные, являющиеся достоянием христианства как религии богооткровенной, – о божественном происхождении христианства, о богооткровенном достоинстве его учения и о важности и необходимости Церкви для религиозно-нравственной жизни человека. Поэтому задача основного богословия, по Рождественскому,

⁴ В 1865 г. иеромонах Хрисанф был переведен в Санкт-Петербургскую Духовную Академию для преподавания нравственного богословия, но вместе с этим ему также временно было поручено и преподавание догматического богословия. В 1866 г. вместе с утверждением в должности инспектора академии уже архимандрит Хрисанф полностью перемещен на кафедру догматики. В 1867 г. он, наконец, приступает к преподаванию основного богословия, которое продлится до 1869 г. включительно, вплоть до назначения его ректором Санкт-Петербургской семинарии [см.: Чистович 1889: 39, 41–43].

состоит в том, чтобы «представить в систематически связанном изложении те основания, которыми оправдывается вера христианина в безусловную истину коренных основ религиозно-христианского учения, и показать неосновательность противо-религиозных, противо-христианских и противо-церковных воззрений» [Рождественский 1893: Т. I, 16–17]. Задача определяет и двоякий метод самой науки, который, с одной стороны, должен быть «по преимуществу положительный, обосновывающий, утверждающий» [Там же: Т. I, 18], а с другой – апологетический, направленный на защиту ранее обоснованных истин.

Отметим, что разработанная Рождественским методология основного богословия по своей главной идее в определенной мере предвосхищает утвердившуюся в современной западной фундаментальной теологии интегративную модель данной дисциплины⁵. Эта модель впервые была предложена в базовом для современного католического основного богословия тексте, вышедшем в свет в 1985 г.⁶ Его авторы пошли по пути внутридисциплинарного деления предмета на частные фундаментально-теологические направления. В основном богословии были выделены две главные функции: 1) первично фундирующая, или фундаментальная, и 2) апологетическая. На основании этого сама дисциплина основное богословие, или фундаментальная теология (*Fundamentaltheologie*), была разделена на собственно фундаментальную или основополагающую теологию (*fundamentale Theologie*) и апологетическую (*apologetische Theologie*). При этом задача первой состоит в разработке фундаментального понимания веры, содержательного ее обнаружения и рационального основания самого богословия. Таким образом, эта рационально обосновывающая струя в фундаментальной теологии служит восприятию Слова Божия самим народом Божиим, т.е. когнитивному усвоению истины христианства. Что касается апологетической функции, то ее задача направлена на выявление достоверности и рациональную защиту христианской веры от сомнений извне смыслового и разумного содержания логоса в другие миры и ценностные пространства. Для определения и прояснения функций этих двух базовых мотивов основного богословия использована метафора направления взгляда «вовнутрь» как нацеленного на самовосприятие христианской веры и направление взгляда «вовне», т.е. на ее распространение и активное самоутверждение [Seckler 2000: 367]⁷.

Помимо детального введения, важным для современных исследований в области основного богословия можно считать предложенный Н.П. Рождественским обстоятельный исторический очерк развития христианской апологетики, или основного богословия. Опубликованный еще при его жизни «Очерк» [Рождественский 1873] представляет собой самостоятельное и законченное исследование, в котором с необходимой подробностью изложены и проанализированы основные вехи становления и развития дисциплины.

⁵ Здесь и далее понятия «основное богословие» и «фундаментальная теология» используются как взаимозаменяемые.

⁶ В статье используется второе издание данного четырехтомника [HFTTh 2000].

⁷ Интегративная модель основного богословия была поддержана и другими современными исследователями [см.: Neuhaus 2017: 13; Schmidt-Leukel 1999: 17].

Первая часть курса Н.П. Рождественского состоит из двух отделов и соответствует традиционному разделу основного богословия – “*demonstratio religiosa*”, или «О религии». В первом отделе рассматриваются вопросы о сущности и происхождении религии (с критикой редуционистских теорий от античных до фейербаховской); об отношении религии к основным сторонам духовной жизни человека (науке, нравственности, искусству), а также исследуется проблема первоначальной формы религии, где приводятся аргументы в пользу начального монотеизма и рассуждения о причинах появления многобожия. Во втором отделе, наиболее интересном, дается подробное положительное обоснование основных религиозных истин – бытия Божия и бессмертия души, а также учения о личном Боге через сопоставление теизма с деизмом, пантеизмом и материализмом.

Вторая часть курса также представлена двумя отделами, в первом из которых представлен обстоятельный критико-сравнительный обзор естественных религий от Китая до греко-римской, а во втором излагаются теория Откровения, учение о богооткровенности христианства, а также основные вероучительные положения ветхозаветной и новозаветной религий как двух частей единой богооткровенной религии. В первом и начале второго отделов, которые в целом соответствуют традиционному разделу основного богословия “*demonstratio christiana*”, или «Откровение», Рождественский следует методологии, разработанной его учителем епископом Хрисанфом.

Суть этого метода в том, что для обоснования православной веры недостаточно опровергать ложные направления религиозной мысли исключительно на основании Священного Писания и Священного Предания. Необходимо также изучение внутренних исторических процессов возникновения тех или иных aberrаций в области религии [Хрисанф Ретивцев 1868: II]. Епископ Хрисанф предлагал рассматривать каждое вероисповедание «не как рассудочную доктрину, а как живое религиозное мирозерцание во всей его многосторонней и жизненно-психологической цельности» [Знаменский 1892: 260].

Применение данного метода в основном богословии качественно усиливало обоснование христианства как богооткровенной религии, поскольку позволяло преодолеть недостатки и даже логические ошибки в умозаключениях. Так, например, в сочинении по основному богословию митрополита Макария (Булгакова) [Макарий Булгаков 1913] можно встретить логические круги⁸.

Также к особенностям второй части можно отнести наличие тематики, касающейся апологетического изложения основных христианских истин [Рождественский 1893: Т. I, 395–417]. Это стало новшеством для курсов основного богословия того времени. Данное направление в отечественном основном богословии в дальнейшем было развито в апологетических сочинениях протоиерея Павла Светлова [см.: Светлов 1896–1898; Светлов 1905].

⁸ Логическая ошибка “*circulus in demonstrando*” допускается автором, например, когда он превосходство христианской веры и истинность ее Откровения обосновывает из недостатков других религий, а сами недостатки, в свою очередь, определяются им на основании отсутствия или неполноты их в христианском Откровении [Макарий Булгаков 1913: 66–68]. Или же, когда богодухновенность книг Нового Завета доказывается митрополитом Макарием через авторство апостолов на основании того, что они приняли Дух Святой, а подлинность данного события обосновывается, в свою очередь, текстом книги Деяний на основании того, что последняя богодухновенна [Там же: 324].

Остановимся подробнее на наиболее значимой для философской теологии теме в рамках курса Н.П. Рождественского – доказательствах существования Бога, отметив сразу же ряд особенностей.

Во-первых, изложение доказательств бытия Божия предваряется тщательным исследованием вопросов о научном статусе доказательств, о самой возможности их существования и об их аутентичной «доказательной силе», при этом достаточно убедительно опровергаются три основных возражения против них. Во-вторых, рассматривается проблема классификации доказательств и в конечном итоге предлагается собственная. В-третьих, не только всесторонне раскрывается содержание каждого доказательства, но и, в отличие от митрополита Макария (Булгакова), подробно разбирается Кантова критика доказательств и предлагаются собственные контраргументы в их защиту.

Н.П. Рождественский выделяет три ключевых возражения относительно уместности рациональных обоснований в пользу существования Бога: доказательства считаются *невозможными*, а если возможными, то *ненужными* или *излишними* и, наконец, даже *вредными* для интересов действительной благочестивой веры [Рождественский 1893: Т. I, 314].

Отрицание теоретического и научного статуса доказательств он связывает прежде всего с критической аргументацией Канта, а также с антирационалистической философией Ф. Якоби и теологическими построениями Ф. Шлейермахера. По его мнению, утверждение невозможности доказательств в целом основывается либо на произвольном понятии о Боге, либо на произвольном понятии о доказательстве. Так, например, у Канта прежде всякой критики доказательств существования Бога «твердо устанавливается одно субъективное значение идеи Бога, которое *наперед* (курсив мой. – *свящ. Д.Л.*) делает невозможным доказательство Его реального бытия... невозможность эта стоит или падает вместе с Кантовской идеей о Боге» [Там же: Т. I, 315]. Таким образом, позиция Канта в отношении доказательств напрямую зависит от верности его гносеологических построений, которые отнюдь не являются безупречными.

Так же поступал и Шлейермахер, произвольно предлагая мыслить Бога как некое единство бытия, которое объемлет в себе все противоположности мира. Но в таком случае, когда Бог становится предметом нашего мышления, Он необходимо поставляется в противоположность тому, что Он не есть, превращается в одну из противоположностей, делается ограниченным, теряя атрибут бесконечности. Поэтому Бог не может быть предметом нашего рассуждения, а только чувства. Рождественский оспаривает истинность учения Шлейермахера о бесконечности Божества и тем пытается обосновать возможность рациональных обоснований Его существования: «Для нашего мышления нет никакой необходимости лишать Бога всякого реального бытия и превращать Его в чисто отвлеченную, и при том даже отвлеченно не мыслимую идею, для того, чтобы мыслить Его существом бесконечным» [Там же: Т. I, 316–317]. Для него именно противоположность всему ограниченному и несовершенному обуславливает бесконечность Божества как Существа бесконечно совершенного.

Якоби отрицает возможность доказательств существования Бога, полагая, что доказывать – значит выводить низшее из высшего, а поскольку выше Бога

ничего нет и ничто не может быть причиной Его существования, то и доказать Его бытие невозможно по существу. По Рождественскому, такое определение доказательства является произвольным, ибо оно не предполагает непременно вывод высшего из низшего: «Доказывая, например, существованием дома существование его строителя, не говорим, что существование дома выше его строителя, не говорим, что существованием дома обуславливается самое существование его строителя, а говорим только, что для нас, для нашего мышления, дом служит основанием заключать к бытию его строителя» [Рождественский 1893: Т. I, 318]. По его мнению, рациональные обоснования существования Бога имеют значение для человека, а не для бытия Божия. То есть возражение Якоби происходит от смешения метафизического начала бытия с гносеологическим началом познания вещей. Бог есть основание существования мира, но и мир есть основание познания Бога.

Рассуждая об аутентичной «доказательной силе» доказательств существования Бога, Н.П. Рождественский приходит к выводу, что они не являются дедуктивными («демонстративными»), но могут быть признаны индуктивными, предполагающими раскрытие того, что уже имплицитно содержится в нашем знании о предмете: «Индуктивный способ доказательства вполне приложим к истине бытия Божия, потому что при этом имеется в виду только показать кратчайшим и яснейшим путем – каким образом в известных бесспорных истинах скрытно заключается требование бытия Божия» [Там же: Т. I, 318–319].

Н.П. Рождественский, отвечая на суждения о ненужности и бессмысленности доказательств для богословия, замечает, что «в той или другой, хотя и не строго научной форме, эти доказательства искони составляли достояние сколько-нибудь развитого религиозного сознания. Они явились, как естественный продукт религиозного сознания, с тех пор, как только люди начали размышлять о предметах своей веры и давать себе отчет в них» [Там же: Т. I, 320].

По Н.П. Рождественскому, доказательства имеют первостепенное значение для утверждения богословия как такового, его научного характера, ибо они «совпадают с основаниями веры в Бога, они именно и составляют объективные основы этой веры, только оправданные и выясненные научным способом. Если богословие не укажет и не выяснит таких основ для веры, оно ничего не сделает для исполнения своей специальной задачи» [Там же: Т. I, 321], под каковой следует понимать разумную легитимацию предлагаемого христианской верой содержания, с ее притязаниями на истинность. Если устранить рациональную обоснованность основ христианской веры, то и «история библейского и церковного учения без этого превратится в бесплодное повествование о том, что лишено значения объективной истины» [Там же], а само христианское благовестие лишится своей универсальности и способности быть переданным в нехристианский мир разума.

Н.П. Рождественский указывает, что интерес к доказательствам, несмотря на всю их критику, не только не ослабел, но даже усилился: со времени Кантовой критики «прошло едва одно столетие, а за это столетие как философская, так и богословская литература по вопросу о доказательствах бытия Божия накопилась едва ли не в большем объеме, чем за все предыдущее время» [Там же]. Действительно, Кантова критика доказательств способствовала оживлению

фундаментально-теологической работы, которая нашла свое выражение в выявлении действительных достоинств и недостатков рационального академического богословия тех лет. Результатом этой работы стало и появление новых форм доказательств [см. об этом: Лушников 2017а; Лушников 2017б]. Отметим, что право на существование доказательств бытия Божия утверждается и в современной западной аналитической традиции⁹.

По Н.П. Рождественскому, «современные противники веры отнюдь не оставляют в покое этих доказательств, хотя обыкновенно больше всех других стараются уверить читателей, что доказательства эти давно уже потеряли всякий кредит, давно сданы в архив, как излишний и ненужный материал» [Рождественский 1893: Т. I, 321]. Это косвенно подтверждает значимость и полезность доказательств для формирования устойчивого и отчетного, т.е. согласующегося с разумом, религиозного мировоззрения. В самом деле, если бы эти доказательства были бесполезны, то зачем атеистам было бы беспокоиться об их опровержении?

Н.П. Рождественский, переходя к классификации доказательств, указывает, что они не должны рассматриваться изолированно друг от друга: «Ограничить систему доказательств бытия Божия изложением одного доказательства значило бы то же, что заставить человека вместо двух ног ходить на одной, вместо двух рук пользоваться одной, т.е., другими словами, значило бы не облегчить, а затруднить доказывание» [Там же: Т. I, 326].

Сами доказательства, которых Н.П. Рождественский выделяет четыре, он разделяет на две категории – внешние и внутренние, заимствующие свои послышки соответственно из внешнего и внутреннего опыта. К первому типу он относит космологическое и телеологическое, ко второму – онтологическое и нравственное. Особенное внимание уделяется разбору критики доказательств.

Остановимся подробнее на космологическом доказательстве, которое им явно расценивается как наиболее значимое¹⁰. Взяв за основу вариант космологического доказательства Вольфа, построенный в форме умозаключения от случайного к необходимому [См.: Вольф 2001: 323–324], и указав, что оно опирается на законы причинности и достаточного основания, Рождественский отмечает, что критические возражения Канта «не столько ослабляют истину космологического доказательства, сколько указывают путь к более обстоятельному разъяснению его» [Рождественский 1893: Т. I, 329]. Рождественский, интерпретируя Канта, сводит его критику к указанию на злоупотребление в доказательстве двумя указанными законами¹¹. Для Канта действие закона

⁹ «За прошедшее XX столетие было написано множество книг и сотни статей, посвященных теистическим доказательствам» [Дэвис 2016: 25].

¹⁰ Это доказательство выделено автором в отдельный параграф, тогда как оставшиеся три образуют следующий, для них единый. При этом специального объяснения такой рубрикации Рождественским не делается.

¹¹ Кант обращает внимание на то, что космологическое доказательство, опираясь на опыт, заключает к существованию необходимой сущности. Но эмпирическое основание ничего не может сказать о свойствах этой сущности, поэтому разум, исследуя только понятия, совершенно расстается с этим опытом. Для Канта абсолютная необходимость есть существование, основанное на понятиях. Поэтому, как и в онтологическом доказательстве, где

причинности имеет значение лишь для мира явлений, поэтому переход в вышеопытный мир для поиска причины бытия мира опытного есть произвольный логический скачок, нарушающий требования строго-индуктивного доказательства [Рождественский 1893: Т. I, 329]. Кант считает, что доказательство опирается на недоказанную посылку, т. е. верит в объективное значение закона причинности, и, более того, допускает то, что категория причинности причинности может иметь трансцендентальное употребление – переноситься из мира опытного в область сверхчувственную¹². По Рождественскому, недопустимый с точки зрения Канта перенос действия закона причинности в вышеопытный мир не является произвольным, но соответствует требованиям необходимого, внутренне присущего нашему уму закона мышления. Именно непреложное действие этого закона вынуждает нас выходить за пределы опытного мира и прибегать к идее Абсолютного, чтобы не остаться без удовлетворительного ответа на вопрос о причине бытия этого мира [Там же: Т. I, 330].

По сути, Н.П. Рождественский утверждает обратное тому, что постулирует Кант. Если Кант говорит о факте абсолютного разрыва между двумя мирами, то Рождественский – о взаимосвязи между ними, обосновывая это желанием сохранить целостность бытия и способность отвечать на мировоззренческие вопросы. Бесконечная регрессия (*regressus in infinitum*) для него недопустима, т.к. недостаточность объяснения не является объяснением. При этом у Рождественского нет исчерпывающего опровержения Канта относительно злоупотребления законом причинности, что обусловлено нерешаемостью в принципе базовой гносеологической проблемы, касающейся реальности внешнего мира, не позволяющей разрешить и дилемму о том, касается ли закон причинности лишь мышления или распространяется на бытие. Однако критический довод Канта после контраргумента таких его критиков, как Рождественский, не выглядит безупречным.

Н.П. Рождественский, критикуя утверждение Канта о возможности существования мира как целого самостоятельно, подчеркивает: для существования самобытной материи необходимо наличие свойств самобытности – необходимости существования и неизменяемости. Однако в идее материи необходимость существования не заложена, ее легко можно мыслить как несуществующую. Для самобытного бытия необходимо также, чтобы способ его существования был неизменяем¹³, но все свойства материи изменяемы, значит, и то, что принято называть мировым целым (универсумом), также изменяемо. Поэтому

доказывается лишь понятие, а не реальное существование Бога, в космологическом от одной лишь возможности необходимой сущности делается заключение о ее существовании [См.: Кант 1994: 366–367].

¹² Как замечал Гегель, в доказательстве «обнаруживается трансцендентальный принцип – заключать от случайного к причине; но этот принцип, по Канту, верен лишь в чувственном мире, а за его пределами вообще лишен всякого смысла. Ибо чисто интеллектуальное понятие случайного не может породить синтетическое суждение, например принцип причинности; этот принцип верен и применим лишь в чувственном мире, а тут он должен служить для того, чтобы подняться над чувственным миром» [Гегель 1977: Т. 2, 406].

¹³ Здесь Рождественский, очевидно, имеет в виду то, что самобытное бытие как всеовершенное не может изменяться ни в сторону улучшения, ни в сторону ухудшения.

понятие автономности неразрывно связано только с идеей Бога и никак не приложимо к понятию мира как целого [Рождественский 1893: Т. I, 330–331]. Однако у Рождественского нет развернутого объяснения упомянутых им метафизических атрибутов Бога, что делает его контраргумент недостаточным убедительным¹⁴.

Также Н.П. Рождественский уклончиво и не совсем удачно отвечает на критику Д.-Ф. Штрауса (1808–1874) в связи с невозможностью преодоления пантеизма в рамках космологического доказательства, указывая, что, поскольку доказательство обосновывает лишь то положение, что Бог существует, критика не вправе требовать от него утверждения какого-то конкретного понятия о Боге, обладающего теми или иными свойствами или атрибутами [Там же: Т. I, 332].

Разбирая телеологическое доказательство, петербургский богослов обращает внимание на его тесную взаимосвязь с космологическим. С одной стороны, оно восполняет последнее тем, что позволяет мыслить абсолютную причину бытия мира не только как бытие самобытное и необходимое, но и разумное, а значит, являющееся Существом личным. С другой стороны, Рождественский соглашается с Кантом, что телеологическое доказательство отдельно взятое доказывает лишь бытие мудрого художника, разумного устроителя целесообразной формы мира, но никак не его Творца¹⁵, поэтому оно существенно восполняется космологическим [Там же: Т. I, 335]. Учитывая в целом высокую оценку Кантом телеологического доказательства¹⁶, Рождественский подробно разбирает основные положения уже преимущественно атеистической его критики, сводящейся либо к отрицанию посылок, т.е. самого факта целесообразного устройства мира, либо к оспариванию тезиса о разумном источнике этой целесообразности.

По Рождественскому, отрицание целесообразного устройства мира, основанное на утверждении бесцельности некоторых явлений, связано с неверно понимаемой целесообразностью как таковой. Нельзя ограничивать целесообразность лишь областью удобного и приятного для человека. Понятие это гораздо шире и не может быть ограничено критерием субъективно мыслимой пользы. Многие явления природы носят объективно целесообразный характер, т.е. целесообразны независимо от наличия знания об этом у человека (например, распределение масс планет, соотношение их движения и т.д.) [Там же: Т. I, 338–342].

По Рождественскому, объяснение разумного устройства мира механическим действием слепых сил природы несостоятельно, поскольку противоречит понятию цели, предполагающему предварительное знание целесообразности известного средства для ее достижения: «Цель необходимо предполагает знание

¹⁴ Современная философская теология, в которой тематика божественных атрибутов основательно разработана, может существенно восполнить и усилить защиту космологического доказательства Рождественского. О божественной необходимости и неизменяемости [см.: Шохин 2018: 157–165, 185–191].

¹⁵ «Самое большое, чего может достигнуть физикотеологический аргумент, – это доказать существование зодчего мира, всегда сильно ограниченного пригодностью обрабатываемого им материала, но не творца мира» [Кант 1994: 377].

¹⁶ Кант с уважением относился к телеологическому доказательству, отрицая лишь его аподиктичность. Подробнее см. [Кант 1994: 375–376].

действия известной причины прежде обнаружения ее действия. При всяком целесообразном действии сначала обсуждается действие причины, ее способность произвести ожидаемый результат, и затем уже она прилагается как средство к осуществлению предположенной цели. Но действие причины не может быть мыслимо или представляемо не мыслящим, не представляющим субъектом, одним словом – бессознательным существом. Где нет мыслящего, там не может быть и мыслимого... Отсюда само собой следует, что только сознательному разумному существу могло быть обьязано своим происхождением целесообразное творение» [Рождественский 1893: Т. I, 342–343].

Н.П. Рождественский онтологическое и нравственное доказательства считает подкрепляющими доказательства внешние, ибо без присущей нам идеи о существе абсолютном мы вряд ли искали бы во внешнем опыте оснований для нашей уверенности в Его существовании, а без глубоких нравственных оснований наше признание Его бытия имело бы только теоретический интерес, лишенный всякой жизненной силы [Там же: Т. I, 345].

Отметим, что Н.П. Рождественский, приступая к разбору онтологического доказательства, допускает ряд неточностей. Для него история критики доказательства начинается с Канта, а Декарт предстает не только тем, кто модифицировал его Ансельмову форму, но и тем, кто предусмотрел и предвосхитил возражения Канта [Там же: Т. I, 346]. Как известно, первым критиком доказательства Ансельма был Гаунило из Мармутье¹⁷ (следующими – Фома Аквинский и Пьер Гассенди), а Кант, очевидно, не подозревавший о существовании последнего [Шохин 2018: 388], приписывал онтологическое доказательство Декарту, называя его «картезианским» [Кант 1994: 364].

Рождественский для опровержения Кантовой критики, исходящей из убеждения недопустимости перехода от самой идеи о всесовершенном бытии к его реальному существованию, прибегает к помощи Гегеля, останавливаясь на его мысли о том, что доказательство «вовсе не утверждает, что всяким представлением необходимо предполагается бытие представляемого. Оно не выводит бытия всесовершенного из понятия о нем, но настаивает, что в понятии о всесовершенном *implicite* содержится уже понятие о бытии. Оно имеет в виду определенную идею о всесовершенном и утверждает, что мы не можем мыслить всесовершенного существа не существующим, так же как не можем мыслить треугольника не треугольным» [Рождественский 1893: Т. I, 348]¹⁸. Рождественский не считает онтологическое доказательство безупречным, отмечая, что ему «недостает многого»: 1) не доказано, что идея о необходимом и всесовершенном существе присутствует у всех людей; 2) нет обоснования того, что к числу необходимых совершенств относится личное бытие; 3) понятие

¹⁷ Данное произведение Гаунило и ответ ему Ансельма переведены в [Ансельм Кентерберийский 1995: 147–165].

¹⁸ При этом Гегель, отстаивая онтологическое доказательство, все же отмечал, что «мысль Ансельма по своему содержанию – это истинная, необходимая мысль, но форма выводимого из нее доказательства обладает, конечно, тем же изъяном, что и другие, предыдущие способы опосредствования. Это единство понятия и бытия – предпосылка, и недостаточное именно в том, что это только предпосылка. Предпосылка такова: чистое понятие, понятие в себе и для себя, понятие Бога есть и содержит бытие» [Гегель 1977: Т. 2, 488].

о всеомеренном недостаточно определено и конкретно и в строгом смысле не есть понятие, заключающее в себе всю сумму конкретных определенных признаков [Рождественский 1893: Т. I, 349]. Поэтому, хотя он и не отрицает возможность защиты онтологического доказательства, подчеркивает, что доказательству «нельзя приписывать какого-нибудь исключительного значения в ряду других» [Там же: Т. I, 350].

Нравственное доказательство Н.П. Рождественский разбирает подробнее остальных, подразделяя его на два вида: практическое и теоретическое, или научно-философское. Первое, называемое им от противного, основывается на утверждении пользы веры в Бога для нравственной жизни человека и состоит в опровержении обратного положения, а именно демонстрируется несостоятельность противоположного мнения о нравственной вреде веры в Бога и полезности атеизма [Там же: Т. I, 351–354]. Второе также имеет две формы: в виде заключения от присущего сознанию нравственного закона к бытию Бога как Законодателя и в варианте Канта – в виде обоснования цели нравственного закона, для осуществления которой, а значит, и для полной реализации самого закона, требуется бытие Всеблагого, Всеведущего и Всемогущего Существа, т.е. теистического Бога [см.: Кант 1965: Т. 4, 457–459]. Н.П. Рождественский признает силу обеих форм доказательства, считая их взаимодополняющими [Рождественский 1893: Т. I, 355], при этом особое внимание уделяя защите Кантовой формы и подробно разбирая аргументы критики последней Фихте, Шеллингом и Гегелем.

Подводя итог рассмотрению доказательств существования Бога, Н.П. Рождественский отмечает, что лишь в общей своей совокупности они дают необходимый эффект твердого рационального обоснования предмета религиозной веры. Те же, кто не расположен придавать научное значение доказательствам, должны вообще исключить философию из круга наук [Там же: Т. I, 364].

Основное богословие Н.П. Рождественского в контексте отечественной дореволюционной и современной западной рациональной теологии

Анализ апологетического наследия Н.П. Рождественского позволяет говорить о положительном значении его «Курса основного богословия» не только для истории преподавания данной дисциплины в Санкт-Петербургской Духовной Академии, но и для всей отечественной богословской науки в целом, в том числе и на современном этапе ее развития. Его сочинение вывело отечественное основное богословие на принципиально новый уровень, став «весьма значительной вехой в становлении основного богословия в России» [Шохин 2014: 69].

Так, в отчете за 1883 г. К.П. Победоносцев отметил: «По предмету основного богословия напечатано весьма умное сочинение покойного профессора С.-Петербургской духовной академии Н. Рождественского... Сочинение это имеет тем более значения, что автор, в бытность его профессором академии, дал преподаваемой им науке основное богословие совершенно новую постановку – христианской апологетики, по которой у нас нет ни одного выдающегося произведения» [Победоносцев 1885: 388–389].

В то же время в богословском пространстве тех лет были и сдержанные отзывы относительно «Курса». Так, протоиерей Павел Светлов отмечает как положительные, так и отрицательные стороны рассматриваемого труда: «Апологетика проф. Рождественского, построенная по общепринятому в русском богословии плану, отличается сравнительной свежестью, точностью и полнотой научно-фактических сведений, но богословское мирозерцание автора, к сожалению, не стоит на уровне последних, что видно из его сомнительных взглядов по вопросам о дне творения, об отношениях веры и науки, о богодухновенности» [Светлов 1907: 22–23]. При этом о конкретных содержательных недостатках не говорится. Отметим, что, например, критические замечания протоиерея Павла Светлова по проблеме взаимоотношения религии и науки выглядят необоснованно. Н.П. Рождественский предлагает в достаточной степени выверенное и последовательное решение указанной проблемы, которое и в наши дни созвучно позиции весьма авторитетных теологов-аналитиков¹⁹.

Отметим, что в целом курс Н.П. Рождественского отличается взвешенностью и обоснованностью аргументации. Весьма ценным следует признать предложенное автором обоснование научного статуса доказательств существования Бога, поскольку данная проблема далеко не однозначно решалась в отечественном основном богословии тех лет. Так, прот. Ф. Голубинский, основатель Московской школы основного богословия, подобно Якоби отрицал возможность теистических доказательств и считал, что бытие Бога есть начало, превышающее всякое бытие и всякое знание, а значит, оно является началом, которое нельзя доказывать (*principium indemonstrabile*). По Голубинскому, истина бытия Бога – это аксиома нашего сознания (*axioma conscientiae*), поэтому доказательства Его существования не являются первыми основаниями этой идеи, а лишь доводами, которые, однако, имеют важное значение, поскольку способствуют раскрытию этой истины, препятствуют ее искажению и превратному пониманию, а также имеют важное апологетическое значение [Голубинский 1868, 20–24].

Проведенный автором тщательный разбор Кантовой критики доказательств выгодно отличает его курс от системного «Введения» митрополита Макария (Булгакова), в котором, несмотря на то, что последний считался образцовым для отечественного основного богословия тех лет, нет даже упоминания о существовании указанной критики.

Однако Н.П. Рождественский не предлагает новых форм доказательств, в отличие от В.Д. Кудрявцева-Платонова, епископа Михаила (Грибановского), В.И. Несмелова и С.С. Глаголева. Так, В.Д. Кудрявцев-Платонов, ставя под сомнение основные принципы гносеологии Канта, утверждает реальность нашего познания, что становится первой посылкой в его онтологическом доказательстве, которое выглядит следующим образом: Вопреки теории субъективного идеализма необходимым и логически правильно составленным понятиям нашего разума должна соответствовать действительность и вне нашего разума; иначе мы должны будем отвергнуть возможность и достоверность нашего познания. Поэтому, от существования в нашем уме понятия о Боге, мы имеем право заключать к Его бытию, как скоро доказано, что оно не есть случайное

¹⁹ См. об этом специальную статью [Лушников, Борисов 2018].

или вымышленное представление, но необходимое понятие (идея) нашего разума» [Кудрявцев 1915: 169]. Необходимость идеи о Боге, которая является второй посылкой доказательства, В.Д. Кудрявцев-Платонов обосновывает ее априорностью и всеобщностью.

Епископ Михаил, следуя своему «субъективному» методу, выстраивает обоснование бытия Бога исходя из факта самосознания человека. Он предлагает рассматривать самосознание не только как формальное единство и формальную законченность (как у Канта), но и как отражение полноты бытия, как раскрытие и измерение безусловного самосознания. Автор пытается обосновать тезис, что безусловный характер самосознания свидетельствует о том, что оно есть образ Безусловного, есть форма Безусловного, через которую человек созерцает мир [см.: Грибановский 1899: 48–49].

В.И. Несмелов подходит к обоснованию существования Бога через анализ противоречия между действительностью и самосознанием, когда, с одной стороны, по содержанию своей физической жизни человек сознает свою рабскую подчиненность власти мировых законов, с другой – внутри себя, в своем самосознании он находит себя существом недетерминированным, совершенно свободным от законов механической необходимости. Поиск ответа о происхождении этого безусловного начала приводит автора к утверждению о реальном бытии безусловной сущности вне человека [см.: Несмелов 2000: 224–230].

С.С. Глаголев в ответ на Кантову критику предложил новую формулировку космологического доказательства. Анализируя отвлеченное понятие случайности и подводя под него конкретное содержание, обосновывая конечность мира через действие конечных сил, автор в итоге обосновывает бытие бесконечное, в котором нет конечных частей, а каждое из его бесконечных свойств всегда существует во всей своей бесконечной полноте [см.: Глаголев 1900: 290].

Отметим, что некоторые решения Н.П. Рождественского находят свою поддержку у современных аналитических теологов. Так, например, Р. Суинберн также считает, что космологический, теологический и нравственный аргументы существования Бога являются сильными индуктивными доказательствами [Суинберн 2014: 206, 252, 291]²⁰. В свою очередь, идея кумулятивной ценности доказательств отстаивается С. Эвансом и З. Мэнисом, утверждающими, в том числе, что нравственное доказательство дополняет космологическое и телеологическое [Эванс, Мэнис 2011: 96], а в целом «доказательства – каждое по отдельности или тем более все вместе – могли бы выступать в защиту разумности теизма» [Там же: 96–97].

Согласимся, что доказательства действительно дополняют друг друга в достижении главной цели – разумного обоснования бытия теистического Бога. Так, отдельно взятое космологическое доказательство не преодолевает пантеизма и не доказывает, что Бог есть существо личное, а телеологическое – что

²⁰ Хотя В.К. Шохин предлагает разместить теистические доказательства на территории неформальной логики в пространстве абдуктивных суждений [Шохин 2016: 51–54], что можно признать более взвешенной и подтверждающейся с практической точки зрения позицией.

причина целесообразного устройства мира есть и причина бытия последнего, а не только разумный его Устроитель.

Таким образом, есть возможность предполагать, что изучение апологетического наследия Н.П. Рождественского будет способствовать развитию рационально-теологической работы не только в рамках основного богословия, но и философской теологии.

Список литературы

Ансельм Кентерберийский 1995 – *Ансельм Кентерберийский*. Сочинения. М., 1995. 400 с. Б/а 1893 – *Б/а*. Краткие сведения об авторе и о сочинении // *Рождественский Н.П.* Христианская апологетика. Курс основного богословия, читанный студентам в 1881/2 учебном году: в 2 т. Т. 1. СПб., 1893. С. IV.

Вольф 2001 – *Вольф Х.* Метафизика. §§ 928–930 // *Христиан Вольф* и философия в России. СПб.: Изд-во Рус. Христиан. гуманист. ин-та, 2001. С. 323–324.

Гаврилов, Кадура 2021 – *Гаврилов И.Б., Кадура С.Д.* О философской теологии как современном межкультурном проекте. Отзыв на монографию: *Шохин В.К.* Философская теология: канон и вариативность. СПб.: Нестор-История, 2018. 495 с. // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2021. № 2 (10). С. 138–145.

Гегель 1977 – *Гегель Г.В.Ф.* Лекции о доказательстве бытия Бога // *Философия религии*: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1977. С. 337–498.

Глаголев 1900 – *Глаголев С.С.* Сверхъестественное откровение и естественное богопознание вне истинной Церкви. Харьков, 1900. 442, XXII 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. 235 с.

Дэвис 2016 – *Дэвис С.Т.* Бог, разум и теистические доказательства. М., 2016. 277 с.

Знаменский 1892 – *Знаменский П.В.* История Казанской Духовной Академии за первый (дореформенный) период ее существования (1842–1870). Казань, 1892. 467 с.

Кант 1965 – *Кант И.* Критика практического разума // *Кант И.* Сочинения: в 6 т. Т. 4. М., 1965. 478 с.

Кант 1994 – *Кант И.* Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. 591 с.

Кнапп 2021 – *Кнапп М.* Разум веры. Введение в основное богословие / Пер. с нем. прот. В. Хулапа. СПб.: Изд-во СПбДА, 2021. 492 с.

Кудрявцев 1915 – *Кудрявцев В.Д.* Начальные основания философии. Сергиев Посад: тип. Иванова, 1915. 444 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. 40–50.

Лушников, Борисов 2018 – *Лушников Д., свящ., Борисов Г., свящ.* Взаимоотношение религии и науки в творчестве профессора СПбДА Н.П. Рождественского (1840–1882) и в современной западной аналитической теологии // *Христианское чтение*. 2018. № 3. С. 31–44.

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

Михаил Грибановский 1899 – *Михаил (Грибановский), архим.* Лекции по введению в круг богословских наук. Казань, 1899. 224 с.

Несмелов 2000 – *Несмелов В.* Наука о человеке. Т. 1: Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни. СПб., 2000. XIV, 394 с.

Победоносцев 1885 – *Победоносцев К.П.* Извлечение из всеподданнейшего отчета обер-прокурора Святейшего синода К. Победоносцева по ведомству православного исповедания за 1883 г. СПб., 1885.

Родосский 1907 – *Родосский А.С.* Биографический словарь студентов первых XXVIII-ми курсов Санкт-Петербургской духовной академии 1814–1869 гг. СПб., 1907.

Рождественский 1873 – *Рождественский Н.П.* Очерк истории апологетики и современно-научной постановки ее в западной богословской литературе // Христианское чтение. 1873. № 9. С. 89–134; № 10. С. 201–266.

Рождественский 1893 – *Рождественский Н.П.* Христианская апологетика. Курс основного богословия, читанный студентам в 1881/2 учебном году: в 2 т. / Под ред. проф. А.И. Предтеченского. 2-е изд. СПб.: Издание книгопродавца И.Л. Тузова, 1893. 880 с.

Светлов 1896–1898 – *Светлов П., свящ.* Опыт апологетического изложения православного-христианского вероучения: в 2 ч. Ч. 1–2. Киев, 1896–1898.

Светлов 1905 – *Светлов П., свящ.* Курс апологетического богословия. Киев, 1905. IV, 460, VI с.

Светлов 1907 – *Светлов П., прот.* Что читать по богословию? Систематический указатель апологетической литературы (248–1906 гг.). Киев, 1907. 266 с.

Суинберн 2014 – *Суинберн Р.* Существование Бога. М.: Языки славянской культуры, 2014. 464 с.

Хрисанф Ретивцев 1868 – *Хрисанф (Ретивцев), еп.* Характер протестанства и его историческое развитие. СПб., 1868.

Чистович 1889 – *Чистович И.А.* Санкт-Петербургская духовная академия за последние 30 лет (1858–1888 гг.). СПб., 1889. 402 с.

Шохин 2014 – *Шохин В.К.* Философская теология и основное богословие // Вестник ПСТГУ. Сер. 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2014. № 1 (51). С. 57–79.

Шохин 2016 – *Шохин В.К.* Философская теология: дизайнерские фасеты. М.: Ин-т философии РАН, 2016. 148 с.

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

Эванс, Мэнис 2011 – *Эванс Ч.С., Мэнис Р.З.* Философия религии: размышление о вере / Пер. с англ. Д.Ю. Кралечкина. М., 2011. 224 с.

HFTh 2000 – *Handbuch der Fundamental-theologie / Hrsg. von W. Kern, H.J. Pottmeyer, M. Seckler.* Tübingen und Basel: Francke Verlag, 2000. 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, 434 S.

Neuhaus 2017 – *Neuhaus G.* Fundamentaltheologie. Zwischen Rationalitäts- und Offenbarungsanspruch. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2017.

O'Collins 2015 – *O'Collins G.* The Philosophical Theology of Stephen Davis: Does It Coincide with Fundamental Theology? // Christian Philosophy of Religion: Essays in Honor of Stephen Davis / Ed. by C.P. Ruloff. Notre Dame, 2015. P. 345–353.

Schmidt-Leukel 1999 – *Schmidt-Leukel P.* Grundkurs Fundamentaltheologie. München: Don Bosco, 1999. 291 S.

Schüssler Fiorenza 1992 – *Schüssler Fiorenza F.* Fundamentale Theologie: zur Kritik theologischer Begriffsverfahren. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1992. 316 S.

Seckler 2000 – *Seckler M.* Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen // Handbuch der Fundamental-theologie. Bd. 4. Tübingen und Basel, 2000. S. 331–402.

Waldenfels 2018 – *Waldenfels H.* Contextual Fundamental Theology. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2018. 668 p.

References

- Anselm of Canterbury. *Sochineniya* [Works]. Moscow, 1995. 400 p. (In Russian)
- S/a. "Kratkie svedeniya ob avtore i o sochinenii" [Brief information about the author and essay], in: N.P. Rozhdestvenskij, *Hristianskaya apologetika. Kurs osnovnogo bogosloviya, chitannyj studentam v 1881/2 uchebnom godu* [Christian Apologetics. The course of basic theology, read to students in the 1881/2 academic year], 2 Vols., Vol. 1, St. Petersburg, 1893. P. IV. (In Russian)
- Chistovich, I. *Sankt-Peterburgskaya duhovnaya akademiya za poslednie 30 let (1858–1888 gg.)* [St. Petersburg Theological Academy for the last 30 years (1858–1888)]. St. Petersburg, 1889. 402 p. (In Russian)
- Davies, S. *Bog, razum i teisticheskie dokazatel'stva* [God, Reason, and Theistic Evidence]. Moscow, 2016. 277 p. (In Russian)
- Evans, C.S., Manis, R.Z. *Filosofiya religii: razmyshlenie o vere* [Philosophy of religion: thinking about faith], trans. by D.Yu. Kralechkina. Moscow, 2011. 224 p. (In Russian)
- Gavrilov, I., Kadura, S. "O filosofskoj teologii kak sovremennom interkul'turnom proekte. Otzyv na monografiyu: Shohin V.K. Filosofskaya teologiya: kanon i variativnost'. SPb.: Nestor-Istoriya, 2018. 495 s." [On Philosophical Theology as a Modern Intercultural Project. Review of the monograph *Philosophical Theology: Canon and Variation* by Victor K. Shokhin. St. Petersburg: Nestor-Istoriya, 2018. 495 p.], *Trudy kafedry bogosloviya Sankt-Peterburgskoj Duhovnoj Akademii*, 2021, No. 2 (10), pp. 138–145. (In Russian)
- Glagolev, S.S. *Sverh"estestvennoe otkrovenie i estestvennoe bogopoznanie vne istinnoj Cerkvi* [Supernatural revelation and natural knowledge of God outside the true Church]. Har'kov, 1900. 442, XXII p. (In Russian)
- Hegel, G.W.F. "Lekcii o dokazatel'stve bytiya Boga" [Lectures on the proof of the existence of God], *Filosofiya religii* [Philosophy of religion], 2 Vols., Vol. 2. Moscow, 1977, pp. 337–498. (In Russian)
- Hrisanf (Retivcev), Bishop. *Harakter protestantstva i ego istoricheskoe razvitie* [The Nature of Protestantism and Its Historical Development]. St. Petersburg, 1868. (In Russian)
- Kant, I. "Kritika prakticheskogo razuma" [Criticism of practical reason], in: I. Kant, *Sochineniya* [Works], 6 Vols., Vol. 4. Moscow, 1965. 478 p. (In Russian)
- Kant, I. *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason]. Moscow, 1994. 591 p. (In Russian)
- Kern, W., Pottmeyer, H.J., Seckler, M. (Hrsg.) *Handbuch der Fundamentaltheologie*, 4 Bd. Tübingen und Basel: Francke Verlag, 2000. 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, 434 S.
- Knapp, M. *Razum very. Vvedenie v osnovnoe bogoslovie* [The Reason of Faith. Introduction to Basic Theology], trans. by archpriest V. Hulap. St. Petersburg: Publ. St. Petersburg Theological Academy, 2021. 492 p. (In Russian)
- Kudryavcev V.D. *Nachal'nye osnovaniya filosofii* [The initial foundations of philosophy]. Sergiev Posad, 1915. 444 p. (In Russian)
- Lekcii po umozritel'nomu bogosloviyu, so slov professora filosofii v MDA prot. F.A. Golubinskogo, zapisannye v 1841/2 uchebnom godu studentom Akademii XIV kursa V. Nazarevskim* [Lectures on speculative theology, according to the professor of philosophy at the MTA 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. 235 p. (In Russian)
- Lushnikov, D., Priest, Borisov, G., Priest. "Vzaimootnoshenie religii i nauki v tvorchestve professora SPbDA N.P. Rozhdestvenskogo (1840–1882) i v sovremennoj zapadnoj analiticheskoy teologii" [the Relationship between Religion and Science in the Works of SPbDA Professor

N.P. Rozhdestvensky (1840–1882) and in Modern Western Analytical Theology], *Hristianskoe chtenie*, 2018, No. 3, pp. 31–44. (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 towards Kant's criticism of the evidence for the existence of God in the spiritual and academic tradition of the late 19th – early 20th centuries. Ontological argument], *Hristianskoe 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 towards Kant's criticism of the evidence for the existence of God in the spiritual and academic tradition of the late 19th – early 20th centuries. Cosmological argument], *Hristianskoe chtenie*, 2017, No. 5, pp. 40–50. (In Russian)

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

Mihail (Gribanovskij), Archimandrite. *Lekcii po vvedeniyu v krug bogoslovskih nauk* [Lectures on introduction to the circle of theological sciences]. Kazan', 1899. 224 p. (In Russian)

Nesmelov, V. *Nauka o cheloveke. T. 1: Opyt psihologicheskoy istorii i kritiki osnovnykh voprosov zhizni* [The Science of Man. Volume 1: Experience of psychological history and criticism of the main questions of life]. St. Petersburg, 2000. XIV, 394 p. (In Russian)

Neuhaus, G. *Fundamentaltheologie. Zwischen Rationalitäts- und Offenbarungsanspruch*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2017.

O'Collins, G. “The Philosophical Theology of Stephen Davis: Does It Coincide with Fundamental Theology?”, *Christian Philosophy of Religion: Essays in Honor of Stephen Davis*, ed. by C.P. Ruloff. Notre Dame, 2015, pp. 345–353.

Pobedonoscev, K. *Izvelchenie iz vsepoddannejshego otcheta ober-prokurora Svyatejshego sinoda K. Pobedonosceva po vedomstvu pravoslavnogo ispovedaniya za 1883 g.* [Extract from the most submissive report of the chief prosecutor of the Holy Synod K. Pobedonostsev on the department of the Orthodox confession for 1883]. St. Petersburg, 1885. (In Russian)

Rodosskij, A. *Biograficheskij slovar' studentov pervykh XXVIII-mi kursov Sankt-Peterburgskoj duhovnoj akademii 1814–1869 gg.* [Biographical dictionary of students of the first XXVIII courses of the St. Petersburg Theological Academy 1814–1869]. St. Petersburg, 1907. (In Russian)

Rozhdestvenskij, N. “Ocherk istorii apologetiki i sovremenno-nauchnoj postanovki ee v zapadnoj bogoslovskoj literature” [Essay on the history of apologetics and its modern scientific formulation in Western theological literature], *Hristianskoe chtenie*, 1873, No. 9, pp. 89–134; No. 10, pp. 201–266. (In Russian)

Rozhdestvenskij, N. *Hristianskaya apologetika. Kurs osnovnogo bogosloviya, chitannyj studentam v 1881/2 uchebnom godu* [Christian Apologetics. The course of basic theology, read to students in the 1881/2 academic year], 2 Vols., ed. by A. Predtechensky. 2nd ed. St. Petersburg: Knigoprodavca I.L. Tuzova Publ., 1893. 880 p. (In Russian)

Schmidt-Leukel, P. *Grundkurs Fundamentaltheologie*. München: Don Bosco, 1999. 291 S.

Schüssler Fiorenza, F. *Fundamentale Theologie: zur Kritik theologischer Begründungsverfahren*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1992. 316 S.

Seckler, M. „Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen“, *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. 4. Tübingen und Basel, 2000, SS. 331–402.

Shokhin, V. “Filosofskaya teologiya i osnovnoe bogoslovie” [Philosophical theology and basic theology], *Vestnik PSTGU. Ser. 1: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie*, 2014, No. 1 (51), pp. 57–79. (In Russian)

Shokhin, V. *Filosofskaya teologiya: dizaynerskiye fasety* [Philosophical Theology: Designer Facets]. Moscow: Publ. Institute of Philosophy RAN, 2016. 148 p. (In Russian)

Shokhin, V. *Filosofskaya teologiya: kanon i variativnost'* [Philosophical Theology: Canon and Variation]. St. Petersburg: Nestor-Istoriya Publ., 2018. 496 p. (In Russian)

Svetlov, P., Archpriest. *Chto chitat' po bogosloviyu? Sistematischeskij ukazatel' apologeticheskoy literatury (248–1906 gg.)* [What to read in theology? Systematic index of apologetic literature (248–1906)]. Kiev, 1907. 266 p. (In Russian)

Svetlov, P., Priest. *Kurs apologeticheskogo bogosloviya* [A Course in Apologetic theology]. Kiev, 1905. IV, 460, VI p. (In Russian)

Svetlov, P., Priest. *Opyt apologeticheskogo izlozheniya pravoslavno-hristianskogo veroucheniya* [Experience of the apologetic presentation of the Orthodox Christian doctrine], 2 Parts. Kiev, 1896–1898. (In Russian)

Swinburne, R. *Sushchestvovanie Boga* [The Existence of God]. Moscow: Yazyki slavyanskoj kul'tury Publ., 2014. 464 p. (In Russian)

Waldenfels, H. *Contextual Fundamental Theology*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2018. 668 p.

Wolff, Ch. Metafizika. §§ 928–930 [Metaphysics. §§ 928–930], in: *Hristian Vol'f i filozofiya v Rossii* [Christian Wolff and Philosophy in Russia]. St. Petersburg, 2001, pp. 323–324. (In Russian)

Znamenskij, P.V. *Istoriya Kazanskoj Duhovnoj Akademii za pervyj (doreformennyj) period ee sushchestvovaniya (1842–1870)* [History of the Kazan Theological Academy for the first (pre-reform) period of its existence (1842–1870)]. Kazan, 1892. 467 p. (In Russian)

Е.А. Пилипенко

Контурсы религиозно-эпистемологической парадигмы современного католицизма

Евгений Анатольевич Пилипенко – доктор теологии, сотрудник церковно-научного центра «Православная энциклопедия», доцент Общецерковной аспирантуры и докторантуры свв. Кирилла и Мефодия. Российская Федерация, 115035, г. Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 1; e-mail: dep.theologia@doctorantura.ru

Автор выявляет эпистемологические установки в католицизме, возникшие при адаптации парадигмы религиозного познания к современности II Ватиканским Собором, и попытки решения методологических проблем теологии в официальных документах. Притом что католическое знание строится на Откровении и постулате существования абсолютной Истины, в современной эпистемологии значительно усилено историко-антропологическое фокусирование. Передача истин веры требует экспликативных усилий, сообразованных с запросами человеческой личности, состоянием культуры и науки, социально-историческим контекстом бытия Церкви. Возрастает потребность в актуальных исследованиях мира и человека в связи с тайной Бога. Эта функция возлагается на теологию, чтобы выполнять ее в рамках междисциплинарного и межконфессионального дискурса. Партнерские отношения выстраиваются с философией благодаря признанию за ней автономных когнитивных компетенций в постижении истины, обогащающих теологическое знание. Осознание своего научного характера и миссии обуславливает стремление теологии к критико-аналитической независимости внутри Церкви. Одновременно концептуальные и методологические обновления ставят проблему догматического релятивизма. Путь к ее решению пролегает через неформальную трактовку понятия церковности, сохраняющую свободу теологической рефлексии при глубинной связи с экклезиологической реальностью, через коммуникацию между различными авторитетными источниками. Выявлена тенденция к диверсификации сконцентрированной у иерархии учительной власти за счет усиления других верификационных критериев и инстанций. Продемонстрированная возможность формирования многополярной эпистемологической модели внутри иерархической структуры значима для размышлений над обоснованием академической состоятельности теологии как дискурсивной дисциплины в круге современного знания без утраты ее церковно-религиозной сущности.

Ключевые слова: католицизм, II Ватиканский Собор, Откровение, методологический историзм, доктринальное развитие, эпистемологический плюрализм, инстанции религиозного познания, церковное учительство (магистериум), философия, аналитическая теология

Ссылка для цитирования: Пилипенко Е.А. Контуры религиозно-эпистемологической парадигмы современного католицизма // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2022. Т. 6. № 1. С. 58–78.

Shapes of the Religious-epistemological Paradigm of Modern Catholicism

Evgeny A. Pilipenko

St. Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies. Pyatnitskaya Str. 4/2-1, Moscow 115035, Russian Federation; e-mail: dep.theologia@doctorantura.ru

In the article, the author seeks to outline the epistemological guidelines in Catholicism which emerged as the result of the adaptation of the paradigm of religious knowledge to contemporary thought after Vatican II, as well as identify the attempts to solve the related theological problems in official statements and documents. While Catholic religious knowledge is consistently based on Revelation and the postulate of the existence of absolute Truth, its contemporary epistemology is marked by a strong historical-anthropological focus. The communication of the truths of faith requires explicative effort that conforms to the demands of a human person, the present situation of culture and science, and the socio-historical context of the life of the Church. Therefore, there is a growing need for a relevant study of the world and man in relation to the mystery of God. This function is entrusted to theology to be carried out within an interdisciplinary and ecumenical discourse. A special partnership is established with philosophy, based on recognition of its autonomous cognitive competences which may enrich theological knowledge. The awareness of theology's scientific nature and mission has resulted in a desire for critical independence of theology within the Church. At the same time, the conceptual and methodological adjustments raise the problem of dogmatic relativism. The way to solve the problem is in an informal treatment of the concept of ecclesiasticism that may ensure the freedom of theological reflection while keeping a profound connection to ecclesiological reality, as well as in building balanced communication between different authoritative sources. The article demonstrates the existing tendency to diversify the magisterial authority of the hierarchy by reinforcing other verification criteria and instances. The observed possibility for forming a multipolar epistemological model within a hierarchical structure is significant for justifying the consistency of theology as a discursive discipline without compromising its ecclesiastical-religious essence.

Keywords: Catholicism, Vatican Council II, Revelation, methodological historicism, doctrinal development, epistemological pluralism, instances of religious knowledge, church magisterium, philosophy, analytical theology

Citation: Pilipenko E.A. "Shapes of the Religious-epistemological Paradigm of Modern Catholicism", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2022, Vol. 6, No. 1, pp. 58–78.

Залог II Ватиканского Собора

Перемены, наступившие после проведения II Ватиканского Собора (1962–1965 гг.), затронули фактически все области жизни Римско-католической Церкви. Несмотря на то что он носил прежде всего пастырский характер и прошел под знаком поиска сближения с современным миром, а отчасти именно по причине этого, не осталась в стороне и теология, в том числе догматика. Речь при этом шла не о содержательных моментах, не об изменениях или дополнениях доктринального порядка, затрагивающих основы религиозной веры, но в первую очередь о методе и стиле теологической деятельности, о критическом переосмыслении и расширении ее эпистемологических рамок и категорий, прежде сформированных безраздельно царившей в течение столетия неосхоластикой. И если некоторые заявляли в этом контексте о происшедшей или необходимой радикальной смене парадигмы и о переходе к «метадогматической» модели теологии (например, Ганс Кюнг¹), то большинство представителей теологического сообщества, как и официальное церковное учительство (магистерийум), в целом придерживались более умеренной точки зрения, говоря скорее об обновлении, о приближении ее характера и формы к дню сегодняшнему (*assomodata renovatio; adaptatio*), о смещении гносеологических акцентов при одновременной преемственности и возвращении к евангельским и патристическим истокам христианства (*restauratio*).

Среди документов II Ватиканского Собора нет специально посвященного теологии как таковой. Системные и программные тексты на официальном уровне появятся спустя годы и десятилетия в ходе и с учетом происходящей перестройки. Однако помимо общей интенции к перемене умонастроения, образа церковной жизни и проповеди в деяниях Собора встречаются более конкретные, релевантные в эпистемологическом отношении высказывания, определившие дальнейшие пути развития и модернизации теологической науки в католичестве.

В первую очередь следует указать на кардинально изменившуюся в рамках так называемого антропологического поворота, начавшегося в 1920–1930-х гг. и охватившего философию и другие гуманитарные науки, включая теологию², универсальную гносеологическую установку: религиозное познание, хотя имея сверхъестественное основание и трансцендентную направленность, в то же время неминуемо и фундаментально определяется человеческим фактором и поэтому должно соотноситься с субъектными и социальными познавательными

¹ См., например: *Küng H. Ein neues Grundmodell von Theologie? Divergenzen und Konvergenzen // Das neue Paradigma von Theologie: Strukturen und Dimensionen / Hrsg. von H. Küng und D. Tracy. Zürich: Benziger, 1986. S. 205–216.*

² См.: [Boschaert 2019: 3–41]. Свою антропоцентрическую программу II Ватиканский Собор оправдывает тем, что «необходимо спасти человеческую личность и обновить человеческое общество. Поэтому средоточием всего нашего изложения будет человек в его единстве и полноте, с телом и душой, с сердцем и совестью, с разумом и волей» [Gaudium et spes. §3]. (Цитаты из документов Собора приводятся по русскому изданию (Документы II Ватиканского Собора. М.: Паолине, 1998²) с незначительными изменениями в соответствии с латинским оригиналом).

условиями. Наряду с вечным, небесным и общим на эпистемологическую авансцену «христианского гуманизма» уверенно выступают земное, преходящее и частное. Так, соборная Декларация о религиозной свободе указывает, с одной стороны, на высшую норму «объективного и универсального» божественного закона как неизменную истину, к которой, с другой стороны, каждый человек приобщается по *личному* согласию и постепенно, в динамично-градуальном постижении – «всё более и более» [Dignitatis humanae. §3]. Соответственно, помимо пути «учительства или наставления» обретение истинных представлений в религиозных вопросах непременно требует собственного творческого усилия с помощью «соответствующих средств», становится делом совести, свободного исследования (*libera inquisitione*), общения и диалога, в силу того что «истину следует искать так, как это подобает человеческой личности и ее социальной природе» [Ibid.].

Поступательная динамика должна присутствовать и на теологическом уровне, поскольку требуемое Конституцией о Церкви в современном мире согласование христианства с культурой побуждает разум «к более точному и глубокому пониманию веры»:

В самом деле: последние исследования и открытия в области как естественных наук, так и истории и философии приводят к выводам, важным также для практической жизни, и требуют новых разысканий, в том числе и от теологов. Кроме того, теологи призваны к тому, чтобы они, соблюдая методы и требования теологической науки, непрестанно отыскивали более успешные способы преподания вероучения своим современникам, ибо одно дело – сам залог веры или ее истины, а другое – тот способ, каким они выражаются, хотя значение и смысл должны в обоих случаях оставаться одними и теми же [Gaudium et spes. §62].

Для того чтобы идти в ногу со временем, успешнее служить миссионерским, пастырским и катехизическим задачам Церкви, теология не должна, согласно Собору, пренебрегать связью со своей эпохой и, углубленно исследуя истины Откровения, объединять собственные усилия с достижениями в других научных областях. Для этого всячески приветствуется академическое сотрудничество со специалистами разных профилей. Более конкретные указания на этот счет дает соборный Декрет о подготовке к священству. В программе обновления и перестройки духовного образования междисциплинарную нишу в первую очередь вполне традиционно занимает философия. Однако в закладываемой стратегии, предоставляющей приоритет сознательному усвоению и дальнейшему углублению религиозных истин человеком, ей отводится роль не служанки, но союзницы, с тем чтобы «философские и богословские дисциплины успешнее сочетались друг с другом и согласно (*concordi ratione*) стремились всё яснее и яснее открывать умам воспитанников Тайну Христа...» [Optatam totius. §14]. Именно философия – причем не только в ее непреходящем наследии, но и в актуальных исследованиях – должна приводить «к обретению основательного и непротиворечивого познания (*cognitionem*) человека, мира и Бога»; вкупе с усвоением последних достижений научного прогресса она призвана способствовать верному пониманию Церковью духа нашего времени и ее диалогу с современностью [Ibid.: §15].

При этом акцент сделан на обретении священнослужителями и теологами навыков поиска и аргументированного доказательства истины (и даже, «наряду с честным признанием пределов человеческого познания», любви (*amor*) к таким аналитическим процедурам!), на соотношении философии «с подлинными проблемами жизни», на усмотрении связи «между философскими умозаключениями (*argumenta*) и тайнами спасения, которые в теологии рассматриваются в высшем свете веры» [*Optatam totius*. §15]. Рациональный подход должен иметь место и непосредственно в догматике: «чтобы пролить как можно более полный свет на тайны спасения», необходимо «глубже вникать в них посредством рассуждения (*opere speculationis*), руководствуясь учением св. Фомы³, и постигать взаимную связь между ними» [*Ibid.*: §16].

Кроме того, Декретом предписывается, чтобы догматическое мышление было: а) историческим – учитывало вклад восточной и западной патристики в «верную передачу и разработку (*enucleandas*) каждой из истин Откровения», а также дальнейшую историю догматов в их связи с общей историей Церкви; б) междисциплинарным – умело распознавать (*agnoscere*) присутствие догматических истин «в литургических действиях и во всей жизни Церкви»; в) контекстуальным – применяло вечные истины Откровения «к изменчивым человеческим условиям и передавало их современникам доступным для них образом»; д) ориентированным на практику – искало «решения человеческих проблем в свете Откровения» [*Ibid.*]. В основе же должно лежать Священное Писание, подлинное Слово Божие, изучение которого является «как бы душой всей теологии» [*Ibid.*]⁴.

Исходные теологические установки получили также межконфессиональное расширение в связи с переориентацией в отношениях с инославными христианскими Церквями и общинами, признанными в Декрете об экуменизме братскими. В нем католическим теологам предписано приобретать основательные знания о вере и жизни других конфессий [см.: *Unitatis redintegratio*. §9–10]. Такой подход *sub aspectu oecumenico* рекомендуется применять не только в узких рамках специальной дисциплины или в прикладном ключе в целях достижения взаимопонимания и более успешного ведения диалога. Он имеет и собственную гносеологическую ценность в качестве способа «к более глубокому познанию и к более ясному выявлению неисследимых богатств Христовых» [*Ibid.*: §11] для установления истинного положения вещей в «священной теологии». Кроме того, именно в компаративной исследовательской перспективе теологами должно усваиваться генеральное эпистемологическое правило «о том, что существует порядок, или “иерархия”, истин католического вероучения, поскольку их связь с первоосновой христианской веры неодинакова» [*Ibid.*]. Поскольку прежде католическая традиция не конкретизировала принципов подобной «иерархизации», этим в обновленную программу теологии

³ Эта отсылка к средневековью в лице Фомы Аквинского как исключительного, «ангельского» идеала философско-богословского познания выглядит в контексте реформационного *aggiornamento* II Ватиканского Собора скорее рудиментом официальной католической теологии, только начинавшей в то время освобождаться от стальных оков неосхоластики.

⁴ См. также догматическую конституцию о Божественном Откровении *Dei verbum*, §23–24.

был заложен на фоне проблемы догматического релятивизма основательный вопрос о герменевтических критериях различения степеней нормативности внутри доктрины, а также о допустимом (или необходимом) разнообразии в градациях языковой, стилистической и понятийной экспликации веры для подлинного постижения ее смыслов в зависимости от модуса и вида восприятия.

К дальнейшим основополагающим параметрам, задавшим тон в послесоборной эволюции католической эпистемологии, следует отнести скорректированный взгляд Собора на процесс, объем и критерии достоверности познания божественных истин. Последнее касается деполяризации так называемых Церкви учащей и Церкви внимающей, произведенной в догматической конституции *Lumen gentium*: за счет введения понятия *sensus fidei fidelium* (веросознание верных/верующих) предпринята попытка редуцировать абсолютную монополию иерархического учительства в компетенции вынесения безошибочных суждений по доктринальным и моральным темам. Это понятие обозначает особое сверхъестественное свойство разума, которое «пробуждается и поддерживается Духом Истины» во всей совокупности верующих, «имеющих помазание от Святого», благодаря чему они становятся способными участвовать в пророческом служении Христа, не заблуждаться в вопросах веры и «правильным суждением» (*recto iudicio*) проникать в нее всё глубже [*Lumen gentium*. §12]. В свою очередь именно такая познавательная и созерцательная активность народа Божия как союза пастырей и паствы становится определяющим фактором преодоления статичных рамок сформулированного в традиции вероучения и обуславливает эсхатологическую открытость процесса религиозного познания:

Это апостольское Предание развивается (*proficit*) в Церкви при содействии Святого Духа, ибо возрастает понимание (*perceptio*) предметов и слов Предания – возрастает (*crescit*) и через созерцание, и исследование (*studio*), осуществляемое верующими, слагающими всё это в сердце своем (ср. Лк 2, 19. 51), и через глубокое постижение (*intelligentia*) переживаемой ими духовной реальности, и через проповедь тех, кто с епископским преемством принял достоверный благодатный дар истины. Так Церковь на протяжении веков непрестанно устремляется к полноте божественной истины, пока в ней самой не исполнятся (*consummentur*) слова Божии [*Dei Verbum*. §8].

В контексте такого представления о постоянном увеличении объема знания в силу динамичного углубления понимания «залога веры» (*depositum fidei*), иерархическое церковное учительство, магистериум, именуется «живым». Ему вменяется не только функция хранения и передачи, но в неменьшей степени «обязанность аутентичного *истолкования* (курсив автора. – Е.П.) письменного и переданного Слова Божия» [*Ibid.*: §10]. Эта обязанность согласуется с общей установкой Собора на историзм: надлежащая аутентичность интерпретации носит в первую очередь не охранительный характер по отношению к содержанию и форме богооткровенного учения, но достигается лишь при условии одновременного обращения мысли к актуальной исторической ситуации, лишь вместе с различением и познанием чаяний, стремлений

и драматичных перипетий мира. Поэтому «Церкви надлежит во всякое время различать (*perscrutandi*) знамения времен и истолковывать их в свете Евангелия, чтобы она могла дать каждому поколению подобающий ответ на вечные вопросы людей о смысле нынешней и будущей жизни и об их взаимосвязи» [*Gaudium et spes*. §4]. Для полноценного выполнения миссии служения божественной истине Откровение должно быть эксплицировано сообразно с интеллектуальными и духовными запросами эпохи. При таком подходе не следует ожидать от учителей и пастырей Церкви, так же как и от теологии, готовых ответов и конкретных решений на любые возникающие недоумения, поскольку это часто требует обретения дополнительных компетенций и расширения осведомленности [ср.: *Ibid.*: *spes*. §43].

Таким образом, II Ватиканский Собор наметил следующие эпистемологические контуры для обновления систематической теологии:

- акцент на личностном усвоении Традиции познающим субъектом благодаря свободе рационального изыскания;
- тесное содружество с философией и диалог с современным научным знанием и культурой;
- опора на достижения библейских, патристических, церковно-исторических и экуменических исследований;
- придание верификационного авторитета безошибочности знания наряду с «живым» иерархическим учительством церковной полноте, всему народу Божию;
- методологический историзм – учет общей истории во всей многообразной сложности ее явлений и процессов, а также исторического развития самого церковного Предания в соотношении с актуальным состоянием человека, общества и мира.

Вехи послесоборного развития

Данные Собором импульсы породили немалые трудности в ходе последовавшей за ним ширококомасштабной реформы теологии, касающиеся прежде всего обновления метода и языка, соблюдения нормативного вероучительного единства при распространении плюрализма в формах дискурса. Также, «возможно не желая этого явно, Собор инициировал дискуссию о научном характере и исследовательской свободе теологии» [*Werbick* 2016: 143]. В течение этого непростого, полного коллизий процесса время от времени требовались корректировки и уточнения стратегии, выработка конкретных форм и дополнительных принципов, реакция на ложные, неадекватные или бесплодные направления поиска, подведение промежуточных итогов и принятие мер для преодоления кризисов. Так, за полувековой период ватиканской курии и Международной папской теологической комиссией, созданной в 1969 г. специально для помощи официальному учительству в решении первостепенных доктринальных вопросов, был составлен ряд документов, в том числе касающихся эпистемологических параметров систематической теологии, очерченных Собором. В свою очередь Понтификальная библейская комиссия, которая напрямую подчиняется Конгрегации вероучения и отвечает за то, чтобы Священное Писание находилось в центре теологической рефлексии, затронула некоторые

вопросы методологической связи догматики и экзегезы. В программном документе «Интерпретация Библии в Церкви» (1993 г.), маркирующем объем и принципы рецепции в католицизме актуальных исследовательских методов, этому посвящены специальные разделы. В них указано, что критическая экзегеза способствует концептуально корректному обращению с понятием богодухновенности (*inspiratio*), наглядно демонстрируя внутренне присущий ему исторический аспект. Это предупреждает систематическое мышление от крайностей дуалистического и фундаменталистского подходов. При первом различии между доктринальной истиной и ее языковым представлением проводится настолько радикально, что их взаимосвязь теряется из вида и они фактически автономизируются; при втором, напротив, происходит полное смешение божественного и человеческого, так что даже контингентные элементы учительных дефиниций принимаются за непосредственное Откровение, данное в неизменяемых конфигурациях. Составители документа настаивают на том, «что все в Библии происходит одновременно от Бога и от инспирированного автора», в связи с чем божественная весть «допускает интерпретацию и актуализацию, т.е. она в определенной степени может быть отрешена от своей исторической обусловленности и осмыслена в связи с современным историческим контекстом. Экзегеза созидает основания для этой работы, которую догматист продолжает, принимая во внимание прочие теологические топорсы (*loci theologici*), способствующие развитию догмы [L'interprétation 1993: III D. §2]».

Тем самым общее герменевтическое начало, утверждавшееся к тому времени в систематической теологии, получило библейско-экзегетическое фундаментирование: для того чтобы актуализировать смыслы, заложенные в Откровении, теология должна осуществлять *анализ форм* его фиксации и быть по методу *экспликативной*. Как видится, здесь проявляется намерение закрепить именно такую характеристику в качестве главной за так называемым принципом доктринального развития, при всей проблематичной сложности и отсутствии единой точки зрения на этот феномен в католицизме [см.: Seewald 2018]. Наиболее щекотливым в связи с этим стал вопрос о возможности и границах его применения в области догматики. И если вплоть до 1960-х гг. в этом усматривалась прямая угроза догматического релятивизма, для противодействия которому требовалось строго придерживаться не только исходного имплицитного значения, но и установленных универсальных, независимых от культурных контекстов и научного прогресса формулировок и терминологии (*modus et regula loquendi*) вероучения [см.: *Mysterium fidei* 1965: 758], то в дальнейшем их разведение, допускающее адаптивное изменение вербальной экспликации, становилось постепенно легитимным, хотя и не бесспорным. Ибо с современной (в первую очередь философской и лингвистической) точки зрения попытка удержать вместе две позиции по отношению к вере – стремление к росту и углублению понимания (*ut proficiente fidei intellegentia*) при одновременном соблюдении абсолютной неприкосновенности формально-языковых средств выразительности [ср.: *Ibid.*] – выглядела все более амбивалентной. В этой связи папская теологическая комиссия, в общих чертах обозначив дилемму в документе о вызовах инкультурации для проповеди Евангелия в современном

мире⁶, была вынуждена не раз обращаться к ней уже в специально эпистемологическом фокусе.

Так, в подготовленном под руководством кардинала Вальтера Каспера исследовании «Интерпретация догматов» (1990 г.) были сделаны осторожные шаги в этом направлении, а фактически лишь предпринята попытка не столько поставить, сколько сгладить проблему соотношения универсальности и историчности догматических истин. Предварительно указав на опасности «просвещенческого» подхода к библейской экзегезе и чрезмерные методологические притязания современной герменевтики, документ обстоятельно приводит устоявшиеся аргументы в пользу богооткровенности, христоцентричности, апостоличности, кафолического и литургического характера догмы, а также непререкаемого авторитета традиции и церковного учительства в ее формировании и толковании. Модернистское стремление выявлять значение и смысл догматов «для нас» таит в себе, по мнению составителей, опасность изоляции, своего рода «гипостазирования» отдельных формул вне живой церковной веры и Предания. «Кроме того, за вопросами о практическом, экзистенциальном или социальном значении догмата теряется вопрос о заключенной в нем истине» [Die Interpretation 1990: A II. §2], так что ему на конвенциональной основе отводится лишь функционально-регулятивная роль удержания видимого, формального единства исповедания. Однако необходимость как синхронного, так и диахронного сохранения основных церковных вер определений имеет более глубокие причины. Их значимость коренится в символической природе языка, делающего реально присутствующим содержание того, что он обозначает, и тем самым как бы воплощающего истину по образу воплощения Бога Слова [Ibid.: III. §3].

Вместе с тем документ все же указывает на исторический характер догматов, на необходимость соответствующих духу сегодняшнего времени (пере)интерпретаций, имплицитно допуская даже возможность новых догматических формулировок. Исходным пунктом для такого суждения служит, во-первых, внутренне присущая самому Преданию историчность, плодотворный ход которого продолжается в настоящем и открыт будущему, преодолевая застывшие традиционные формы. Во-вторых, влиятельным фактором выступает «антропологический критерий», связываемый с тем фактом, что постижение веры при божественном содействии одновременно является полноценным действием человека, его ума, воли и духа. Человек становится хотя и не мерой, однако необходимым ориентиром и путем Церкви в истолковании ее доктринальных дефиниций [Ibid.: III. §4]. Оба этих фактора имеют следствиями для догматики а) эпистемическую диалогичность, поскольку «для сегодняшней интерпретации догматов большое значение имеют теологическая деятельность, исторические исследования источников, диалог с культурологией и гуманитарными науками, герменевтикой и лингвистикой, а также с философией.

⁶ “The inculturation of the faith, which we have considered first from a philosophical viewpoint (nature, culture and grace), then from the point of view of history and dogma (inculturation in the history of salvation) still poses considerable problems for theological reflection and pastoral action” [Faith 1989: III. §1].

Они могут побуждать свидетельство Церкви и приуготовлять его к вопрошаниям разума» [Die Interpretation 1990: III. §2]; b) эпистемическую открытость, поскольку «определение догмата никогда не означает только окончание развития, но всегда также и новое начало... За определением следует рецепция, то есть живое усвоение догмата в целостной жизни Церкви и углубленное проникновение в засвидетельствованную им истину... Соответственно, нельзя рассматривать догмат лишь в его негативном, ограничительном значении; его необходимо понимать и в позитивном, раскрывающем истину смысле» [Ibid.: III. §1].

В итоге документ не дает сколько-нибудь внятного объяснения тому, каким способом осуществлять требуемое парадоксальное сочетание противоречащих друг другу принципа непреходящей достоверности догматической истины и принципа ее актуализации в соответствии с историко-антропологическими критериями, ограничившись расхожим указанием на то, что теологическая интерпретация неизменно должна следовать нормам учения, проповеди и жизни Римско-католической Церкви.

Более четкие контуры в решении этого вопроса прорисовывает выпущенная в 1998 г. энциклика Иоанна Павла II *Fides et ratio*. Не принимая тезисов тотального историзма, фактически исключая существование неизменной абсолютной истины, которая «постигается в истории, но сама по себе выше истории» и «не может быть ограничена рамками времени и культуры», папа видит позитивные перспективы для демонстрации универсальной истинности догматических постановлений в том, чтобы делать это в тесном союзе с философской герменевтикой. Именно благодаря ее использованию «можно показать, каким образом совершается переход от исторических и внешних обстоятельств, в которых создавались данные тексты, к выраженной в них истине, выходящей за рамки этих ограничений» [Fides 1998: §95] и преодолевающей изменчивость человеческого языка. Важным условием при этом является то, что сам герменевтический подход должен допускать и акцептировать метафизическое измерение. В таком случае «это мышление позволяет решить еще одну проблему, а именно, проблему неизменной ценности понятий, используемых в определениях соборов»: наряду с анализом текучих культурно-исторических значений отдельных слов и выражений продемонстрировать, «что некоторые основные понятия сохраняют универсальную познавательную ценность в различных культурах и на очередных этапах их эволюции, таким образом, сохраняются истинные формулировки, которые их выражают. Если бы было иначе, философия и различные научные дисциплины не смогли бы найти общий язык и не воспринимались бы культурами, отличными от тех, в которых они родились и развивались». Кроме того, «объективная реальность, скрывающаяся за многими понятиями, часто сочетается с неясностью самих понятий, и здесь философские размышления (*disceptatio*) могли бы оказать ощутимую помощь. Желательно, чтобы более глубоко изучались связи между понятийным языком и истиной, а также были указаны подходящие пути, ведущие к правильному пониманию этих связей» [Ibid.: §96].

Вообще здесь предпринята попытка вывести соотношение теологии как рефлексии веры (*scientia fidei*) и философии на новый уровень спустя почти

120 лет после обращения к этой теме папы Льва XIII в энциклике *Aeterni Patris* от 4 августа 1879 г.⁷, установившей непреходящую монополию философско-богословского томизма в католицизме. Иоанн Павел II, напротив, предложил более широкое видение и многоплановый подход, призвав «заново открыть и показать во всей глубине метафизический аспект истины и таким образом начать критический и насущно необходимый диалог – как со всеми течениями современной философской мысли, так и со всей философской традицией, независимо от того, соответствует ли она слову Божию или же ему противоречит» [Fides 1998: §105]. Он выразил убеждение, что вера и разум выступают «по отношению друг к другу в качестве критического и очищающего фактора, а также стимула, побуждающего к дальнейшим поискам и глубоким размышлениям» [Ibid.: §100]. Поэтому в *Fides et ratio* философия представлена неотъемлемой составляющей процесса теологического познания в той мере, в какой оно стремится к пониманию веры, выполняя «специфические требования разума с помощью теоретических рассуждений (*per speculativam ratiocinationem*)»:

Философия вносит свойственный ей вклад в сферу приготовления к истинному слышанию веры, рассматривая структуру познания и средства общения людей, в особенности различные формы и функции языка. Важен также вклад философии в правильное понимание церковного Предания, решений Учительства Церкви и высказываний великих теологов, поскольку в них часто встречаются понятия и структуры мышления, заимствованные из определенной философской традиции. В этом случае теолог должен не только объяснить понятия и термины, используемые Церковью в своих рассуждениях и учении, но и глубоко познать философские системы, которые могли повлиять на понятия и терминологию, чтобы благодаря этому создать правильные и связные интерпретации [Ibid.: §65].

Причем такие требования относятся не только к фундаментальной теологии (апологетике)⁸ как дисциплине, задачей которой является обоснование веры и объяснение ее связи с философскими рассуждениями [Ibid.: §67], но и к догматической теологии, которая должна уметь выразить универсальные смыслы тайн Божиих «прежде всего в виде аргументов... с помощью критически сформированных понятий, которые ясны всем», что без глубокого привлечения философии невозможно. Кроме того, догматику следует выстраивать на основе философской онтологии и антропологии, поскольку «необходимо, чтобы разум верующего обрел естественное, истинное и адекватное познание сотворенной действительности, мира и человека, которые также относятся к божественному Откровению; тем более разум должен уметь выразить эти знания с помощью понятий и аргументов. Следовательно, теоретическая догматическая теология предполагает и дополняет определенную философию человека, мира или, глубже, самого “бытия” (“esse”), основанную на объективной истине» [Ibid.: §66; ср. §97, 99].

Исследователи отмечают небывалую для официальных документов католицизма степень эвристической самостоятельности и ценности, безоговорочно

⁷ Acta Sanctae Sedis. Vol. 11. Romae: Typis polyglottae officinae, 1879. P. 97–115.

⁸ В русских духовных школах дисциплина носит название «основное богословие».

признанных в энциклике за несводимой к формально-пропедевтическим функциям философией, причем не в форме некой конъюнктурной академической уступки, а «per se и в интересах самой веры и теологии» [Seckler (Vernunft) 2013: 445]. Искомая здесь модель отношений двух дисциплин строится на принципах диалога, кооперации и партнерства, существенно повышающих гносеологический потенциал обеих в исследовании Откровения [Ibid.: 450–451]. Известный католический догматист Петер Хюнерманн считает, что в этих утверждениях Иоанн Павел II идет дальше простого соположения автономных принципов познания – философского и теологического, но также и не ограничивается констатацией их генетического и телеологического родства по происхождению от единого божественного источника и направленности к всеобъемлющей единой истине. «Речь, скорее, идет о взаимопроникновении, об обоюдном внутреннем совпадении процессов» [Hünemann 2009: 169], за счет чего только и возможно, согласно энциклике, преодоление понятийно-познавательной дискретности в догматике: «Донесенные Преданием архаичные формулы предстают здесь в качестве отвлеченных высказываний, конкретизация которых достигается лишь благодаря глубинному перихоретическому содружеству разума и веры» [Ibid.: 171].

Одной из самых острых для эпистемологической реформы теологии стала проблема сочетания новых установок, допускающих разнообразие познавательных стратегий и известную многополярность верификационных инстанций, с издавна утвердившейся традицией централизованного решения теологических вопросов в католицизме на высшем административно-иерархическом уровне⁹. Развернутая попытка разрешения накопившихся за четверть века после окончания Собора противоречий и возросшего напряжения между ищущей для себя академической автономии и определенного учительного авторитета католической теологией и магистериумом¹⁰ была предпринята в пространной инструкции Конгрегации вероучения о церковном призвании теолога *Donum veritatis* (1990 г.). Годом раньше в Кёльне было опубликовано заявление (“Kölner Erklärung”)¹¹ большой группы католических профессоров теологии и исследователей, выступивших с критикой преувеличенных претензий верховного учительства, прежде всего в лице Римского понтифика, провозглашения им в качестве «божественного Откровения» или «фундаментальной истины» концепций без достаточных для того библейских и богословско-исторических

⁹ См., например, [Humani 1950: 569]: «Аутентичное изложение (interpretandum) залога веры Божественный Искупитель вверил ни отдельным верующим, ни даже теологам, но единственно учительству Церкви». В современной католической теологии такая позиция получила именование тоталитарной идеологической концепции *solum Magisterium*, в которой церковная иерархия выступает фактически единственным богословствующим субъектом [см.: Seckler (Amt) 2013: 338].

¹⁰ К этой теме, довольно скоро после окончания Собора ставшей острой, Папская теологическая комиссия обращалась непосредственно уже в [De magisterii 1976]. Некоторые ее аспекты были затронуты в декларации Конгрегации вероучения против современных заблуждений относительно католической доктрины о Церкви [см.: *Mysterium Ecclesiae* 1973: 398–404].

¹¹ См.: *Degenhardt J. J. Zur “Kölner Erklärung” der Theologen*. Paderborn: Bonifatius Dr. Buch Verlag, 1989.

оснований, произвольного авторитарного вмешательства в теологический дискурс.

В ватиканской инструкции, с одной стороны, признается для теологии, названной одним из призваний Святого Духа, необходимость стандартов подлинной научности, поскольку «по своей природе вера взывает к разуму», обладающему метафизической способностью постигать Бога через тварные реальности [Donum 1990: §6, 10]. Поэтому теологический метод по праву включает в себя критический анализ и рациональные операции для достижения более глубокого и систематического понимания Слова Божия, выполнение строгих эпистемологических требований дисциплины, а также исследовательскую свободу и междисциплинарную коммуникацию с философией, историей, другими гуманитарными науками и окружающей культурой [Ibid.: §9–11]. Это способствует передаче веры, открытию людям истины и путей к ней, но только в случае если использование научно-методологического инструментария и концептуализация сверены с нормативной богооткровенной доктриной как высшим критерием.

Но именно тем обстоятельством, с другой стороны, что предмет рационального познания в теологии дан через Откровение, и по преимуществу тем, что он необходимо, согласно Инструкции, дан в формах и изложениях, принятых церковным учительством как «единственной аутентичной инстанцией интерпретации», устанавливается принципиальная ограниченность свободы теологических разысканий [Ibid.: §12–13]. При этом документ распространяет дефинитивную власть верховного магистериума вплоть до определения пропозиций, не содержащихся среди «истин веры», то есть не обладающих формальными признаками безошибочности и относящихся, следовательно, к «ординарному» учительному уровню, считая, что *все* его деяния «происходят от одного и того же Источника – от Христа» и осуществляются «не без божественной помощи» [Ibid.: §16–17]. Так что без водительства магистериума и сотрудничества с ним теологии как таковой в принципе быть не может [Ibid.: §20–21]. Соответственно, в случаях, когда результаты герменевтического анализа, рациональные аргументы и собственная научная совесть не позволяют теологу дать интеллектуальное согласие доктринальным или иным нормативным утверждениям, он обязан проявить лояльность к иерархической власти, подчинить ей волю и интеллект и быть готовым к ревизии своих представлений [Ibid.: §23, 28, 31, 38]. Некоторые временные разногласия в теологических вопросах возможны и даже порой плодотворны [Ibid.: §25], однако совершенно недопустимо, с точки зрения Конгрегации веры, чтобы так называемый эпистемологический плюрализм приводил к релятивизму, к оппозиции или соперничеству с «аутентичным учительством» и возникновению своего рода «параллельного магистериума» теологов в Церкви, неправоммерно берущих на себя не свойственные их призванию функции [Ibid.: §34].

Однако спустя двадцать лет Папская теологическая комиссия будет вынуждена в связи с происходящими переменами и актуальными требованиями времени вернуться к этому вопросу, чтобы по-новому представить позицию систематической теологии в сложносплетенной, комплексной эпистемологической структуре католичества, включенной в современные парадигмальные

контексты смежных областей знания. Именно такая обширная задача была поставлена в разрабатывавшемся в течение семи лет документе «Теология сегодня: перспективы, принципы и критерии» [см.: Theology 2012], апробированном Конгрегацией вероучения в конце 2011 г.

Оглядываясь на пройденный со времени II Ватиканского Собора путь обновления характера и методов теологии, составители документа диагностируют проявившиеся наиболее чувствительные проблемы, которые, как думается, можно представить двумя сторонами одной медали: дисциплинарная и тематическая фрагментация, грозящая утратой собственной идентичности, и доктринально-систематическая тождественность, необходимая для передачи единой вести Христа и одновременно ставящая под вопрос многообразие концепций, стилей и форм [Ibid.: §1–2, 76]. Проблема не может быть снята через возврат к однородности. Во-первых, это выглядело бы анахронистично. Так, документ эксплицитно фиксирует целый ряд весьма разных по методу и образу мысли теологических течений, некоторые из которых ранее с официальной точки зрения слыли скорее маргинальными или даже фактически нелегитимными, здесь же помещены «в самый центр католической теологии» – например, теология освобождения и аналитическая теология [см.: Ibid.: §76]. Однако если первой из них, прошедшей через жесткую критику и ряд прецедентов ватиканской курии, все же удалось занять свою нишу и ей уже не уделяется столь пристального внимания, то о второй между католическими теологами ведутся активные дебаты¹². В наиболее радикальных взглядах на теологию как современную науку выдвигаются предложения отказаться от претензии на методически эксклюзивный статус, обусловленный не подверженными вопрошанию богооткровенными положениями, и наравне со всеми *искать* истину непредвзято, идя путем «герменевтики подозрения» на риск «конфликта интерпретаций» в отношении вероучительных норм [см.: Werbick 2016: 151–155]. Догмы суть лишь предполагаемые истины, которые не лишают теологическое познание его принципиальной открытости, вариативности и динамики. Из такой установки должно необходимо следовать проведение аналитических операций по выдвигению гипотез, выявлению возможных ошибок, на которых надо учиться ради научного прогресса, и логико-аргументативному опровержению ложных умозаключений («фальсифицированию») и более того – субстанциальной ревизии накопленного знания [см.: Schramm 2016: 108, 110–111, 114].

Во-вторых, возврат к теологической гомогенности был бы противоестественным, поскольку, по мнению авторов, эпистемологический плюрализм происходит «от избытка самой божественной истины, которую представители человеческого рода могут уловить только в некоторых ее аспектах и никогда не охватывают ее целиком или окончательно, но всегда видят ее как бы новыми глазами. Также в силу разнообразия предметов, которые теология рассматривает и интерпретирует» в рамках различных дисциплин и, соответственно, методологий, способствуя тем самым вселенскому, «кафолическому» масштабу евангельской проповеди «в самых разных обстоятельствах» [Theology 2012:

¹² См., например: Analytische und kontinentale Theologie im Dialog // Hrsg. von H.-J. Höhn, S. Wendel, G. Reimann und J. Tappen. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 2021.

§77]. Отчасти предполагается, что фундаментальное единство теологии при методологической и стилистической многогранности обеспечивается самим ее предметом «как дискурса о Боге, который ведется в свете Откровения» [Theology 2012: §60]. «Сама полнота и само богатство этого Откровения слишком велики для того, чтобы быть охваченными какой-либо одной теологией, и в действительности это порождает многочисленные теологии, поскольку люди воспринимают его различными способами. Тем не менее в этом разнообразии теология едина в своем служении единой истине Божией» [Ibid.: §5].

И все же плюрализм не может быть безграничным. Во избежание недолжной релятивизации документ настаивает на необходимости сохранять активную междисциплинарную коммуникацию и общие критерии познания внутри католической теологии, центральным из которых является постоянное фундаментальное соотношение рациональных операций с универсальной и спасительной, единой и объединяющей божественной истиной [Ibid.: §78, 80, 85]. Прежде всего «тайна Троицы должна быть в центре теологического размышления» [Ibid.: §61]. Также, взаимодействуя с другими науками, надо использовать их данные критически – сверяясь с собственными теологическими принципами и методами, с церковно-богословской традицией как «общей памятью» и «в свете той веры, которая в большой степени определяет идентичность и мотивацию самих теологов... нельзя допускать, чтобы другие дисциплины навязывали теологии свое “учительство”» [Ibid.: §81, 79]. В особенности это касается религиоведения, которое, будучи теперь по праву включенным в структуру теологических методов, имеет все же существенные отличия: «Предметом теологии является истина Божия, и она размышляет об этом предмете с верой и в свете Самого Бога, в то время как предметом религиоведения являются религиозные феномены, к которым они подходят с точки зрения культурного интереса, методологически абстрагируясь от истины христианской веры. Теология выходит за пределы религиоведения, размышляя о Церкви и вере “изнутри”, однако она также может извлекать пользу из тех исследований, которые религиоведение проводит, находясь “вовне”» [Ibid.: §83]. Только теологи в состоянии дать аргументативное обоснование подлинности духовно-религиозного опыта, поскольку сами по призванию в той или иной мере обладают им [см.: Ibid.: §92].

В документе всячески подчеркивается, что к критериям католической теологии непременно относится стремление «представлять истины христианской веры научным рационально обоснованным путем», усилием разума «перевести на научный язык Слово Божие, выраженное в Откровении» [Ibid.: §73, 60]. Акцентируя значение рациональности, составители ватиканского документа исподволь подводят к тому, чтобы именно ее класть в основание расширенного определения научности¹³, освобождая его тем самым от жесткой привязки к атрибутации по методологическим и формальным признакам. Ибо человеческая рациональность, как и разум, «является единой, но она принимает

¹³ Схожее по существу рассуждение предложил папа Римский Бенедикт XVI, в понтификат которого был создан документ “Theology Today”, в своей публичной лекции, произнесенной в университете Регенсбурга 12 сентября 2006 г. [Benedikt XVI 2006].

различные формы, каждая из которых – это точный инструмент для умопостижения реальности. Точно так же наука имеет множество форм, так что каждая отдельная наука обладает своим предметом и методом исследования» [Theology 2012: §73], что можно сказать и о систематической теологии. Неизбежно, что в этом контексте заново, однако более открыто и заостренно ставится вопрос об истинной исследовательской свободе и ответственности в научной рефлексии веры теологами, которой заранее предпослано послушание церковному авторитету: «Изучение данных вопросов само по себе составляет часть теологической задачи, которая состоит в том, чтобы правильным образом совместить научные и конфессиональные аспекты теологии, а также в том, чтобы видеть свободу теологии в пределах того горизонта, который охватывает Божий замысел и Его волю» [Ibid.: §43]. Одновременно как серьезный вызов для католического подхода, исконно делающего ставку на могущество освященного верой интеллекта в концептуальном постижении и систематическом представлении сущности вселенской реальности и божественного Откровения [см.: Ibid.: §18, 59, 62–63], воспринимается постмодернистский кризис классического образа мышления и философско-метафизической рациональности, вследствие которого для многих сегодня «идея “истины” носит весьма спорный характер», а «разум часто рассматривается как нечто слабое, не способное в принципе достичь “реальности”» [Ibid.: §71].

При этом документ не сводит гносеологические характеристики теологии исключительно к рациональной области. Более того, в нем подчеркнута стремление оградиться от узких рамок чистого рационализма, за счет выявления внутренне присущих теологическому познанию сакраментально-мистических (*lex orandi*) и экзистенциальных (*lex vivendi*) элементов [см.: Ibid.: §94, 96]. Отмечается, что в качестве работы человеческого духа оно включает в себя интуицию, а также религиозный и евхаристический опыт, вдохновение божественной любви [Ibid.: §62, 60, 92]. Оно «никогда не должно преуменьшать значимость Тайны» [Ibid.: §66], поэтому катафатический подход (*via affirmativa*) следует дополнять апофатическим (*via negativa*), чем обозначаются пределы богословской когнитивности. Так теология дает себе отчет в том, «что ее познание, будучи истинным, тем не менее недостаточно для постижения сущности Бога, Которого она никогда не сможет “понять” (“comprehend”)» [Ibid.: § 97].

Решающим принципом, оправдывающим учительные притязания теологии и в то же время предохраняющим ее от эмансипации, выступает в документе церковность, которая зиждется прежде всего не на формальной преданности иерархии, конфессиональному институту или доктринальной общности, но на более глубокой основе – на основополагающей внутренней связи с историей творения и спасения, с деяниями Христа и на смиренном послушании Его учению [см.: Ibid.: §4, 98]. В этом усматривается положительное начало и природа теологии, ее способность размышлять *sub specie Dei*. Вместе с тем источники, предмет и ориентир систематической теологической рефлексии – божественное Откровение и спасительная вера – церковные по происхождению и принадлежности, даны и опосредованы Церковью и в Церкви, не упраздняя личностного измерения, которое, однако, в эпистемологическом плане не первично. «Истинное место теологии находится внутри Церкви, которая собрана

воедино Словом Божиим. Церковность теологии является основной составляющей теологической задачи, поскольку теология основана на вере, а вера сама по себе является и личной, и церковной» [Theology 2012: §20; см. также: §5, 13, 15, 19]. Поэтому теологическое знание о том, во что и почему верит Церковь, никогда не самодостаточно и совершенно, оно имеет предварительный характер в том смысле, что непременно подлежит тщательному рассмотрению и оценке со стороны не только профессионального сообщества и иерархических учительных инстанций, но *всей* церковной полноты [см.: Ibid.: §47]. В свою очередь эпистемическая ответственность теологии состоит в том, что, обладая специальными методическими компетенциями, она должна аналитически вникать в знамения времени, существенные для исторического бытия Церкви, с тем чтобы на евангельской основе различать амбивалентные явления и элементы, «помогать верующим и учительству Церкви видеть важность процессов, событий и тенденций в истории человечества... помогать распознавать и интерпретировать те способы, которыми Святой Дух говорит через эти события с Церковью и со всем миром» [Ibid.: §53; см. также: Ibid.: §58].

Церковность теологии, согласно документу [см.: Ibid.: §27, 29, 32, 35], проявляется также в осознании себя связанной с другими фундаментальными источниками и критериями христианского познания: апостольским и патристическим Преданием, догматическим наследием вселенских Соборов и авторитетом епископского служения Слову Божию, литургическим культом, веросознанием церковной общины (*sensus fidei fidelium*). Лишь следующим шагом в качестве существенного фактора церковности самой теологии объявляется необходимость ответственного соблюдения иерархического учительства, представленного как подчиненная Откровению неотъемлемая часть Предания [см.: Ibid.: §26, 28, 30], и верности ему. Понимание природы и характера такого отношения должно быть также частью корректной богословской методологии. Однако служебная роль теологии не увязывается в документе исключительно с подчиненностью и функциональной производностью. Речь заходит также о ее собственном, самобытном дидактическом предназначении, для реализации которого необходимы: а) уважение со стороны официального магистериума к ее самостоятельной эпистемической компетентности, уяснение значимости теологической рефлексии для обогащения, углубления и развития католической доктрины, «так чтобы учительство не сводило теологию просто к науке, повторяющей уже известные истины» [Ibid.: §37]; б) допущение того, что формальное несовпадение актуальных результатов богословской деятельности с предыдущими доктринальными положениями не означает необходимым образом разрыва содержательной преемственности, которая может и должна быть герменевтически продемонстрирована теологами [см.: Ibid.: §38]; в) критическая дистанция по отношению к магистериуму, предоставляющая возможность независимого квалифицированного комментирования и непредвзятой конструктивной оценки его определений [см.: Ibid.: §41]; г) дифференцированный подход к доктринальным высказываниям, так как «не все, что включает в себя учительство Церкви, имеет одинаковый вес» [Ibid.: §40]; д) признание гносео-

логической¹⁴ и экклезиологической важности богословско-экуменических исследований, в которых «теологи действуют как посланники своих общин, выполняющие священную задачу примирения и объединения всех христиан» [Theology 2012: §49]; f) запрос на практико-ориентированную аналитику вероучения и прогностику, помогающую понять и раскрыть, какие последствия оно будет иметь «для христианской жизни и служения истине» [Ibid.: §41].

Законная возможность и необходимость аналитической оценки и критической рецепции распространяется и на вышеуказанные топосы теологического знания. В частности, эти операции следует проводить в отношении интерпретации догматов, свидетельств Предания, феноменов народного благочестия, традиций и течений мысли в Церкви. В самом деле, «теология должна стремиться к раскрытию и точному выражению того, во что действительно (курсив автора. – Е.П.) верят католики» [Ibid.: §36].

В итоге документом констатируется, что особого рода «магистериум» академической, или научной, церковной теологии (*magisterium cathedrae magistralis*) при выполнении этих условий имеет место, поскольку она не только изучает, но углубляет и концептуально выражает веру Церкви, которую верховный магистериум провозглашает [см.: Ibid.: §38–39]. Здесь просматривается стремление выстроить баланс между обеими учительными инстанциями при органичном сочетании с другими основополагающими критериями познания и тем самым более структурированно продолжить начатый II Ватиканским Собором эпистемологический поворот от авторитарно-монистической к многополярной коммуникативной модели.

Подтверждением этому стал выпущенный через несколько лет той же комиссией документ, подробно разбирающий тему разумения истин веры церковным народом, которое представлено не столько в его рецептивном аспекте [см.: *Sensus* 2014: §78, 80]¹⁶, сколько в качестве существенного основания и топоса для теологической рефлексии. Подчеркивается эпистемическая активность верующих, которые «не являются лишь пассивным адресатом того, о чем учит иерархия и разъясняет теология», но выполняют «жизненно важную роль... в выражении и развитии вероучения», благодаря духовному опыту и особому дару благоразумия, вносят «свой вклад в возникновение и раскрытие отдельных аспектов католической веры, которые до этого только подразумевались» [Ibid.: §67, 65]. И хотя структура познания в католицизме выстраивается неизменно иерархическим образом, так что последнее слово всегда есть прерогатива первенствующего начала [см.: Ibid.: §77], «*sensus fidelium* может оказаться важным фактором в развитии доктрины, а потому магистериум

¹⁴ Понимание того, что как официальный экуменический диалог, так и научно-академические усилия теологов в этой области представляют ценный вклад в познание истины во всей ее полноте, нашло отражение в адресованной католическому епископату инструкции («путеводителе») Папского совета по содействию христианскому единству *The Bishop and Christian Unity: An Ecumenical Vademecum* (Romae: Typis polyglottis Vaticanis, 2020), §28–29, p. 24–25.

¹⁶ Следует сказать, что в католической эпистемологии проблема рецепции – одна из самых слабо разработанных как в силу чрезвычайной сложности и неоднозначности, так и отчасти потому, что «в теологическом и церковном смысле это совсем недавнее понятие» [Fischer 1990: 100].

нуждается в инструментах вслушивания в позицию верных» [Sensus 2014: §74]. Однако отсутствие реальных способов артикуляции верующими своих религиозных представлений остается конкретной гносеологической проблемой и на сегодняшний момент [см.: Bremer 2020: 25–27].

Заключение

Согласно проанализированным документам, а также некоторым обобщающим материалам [см.: Beinert 1995; Filser 2014; Ayres 2019], в состоянии и главных тенденциях католической эпистемологии современного периода можно зафиксировать следующую базовую схему.

В историческом бытии христианской Церкви, общины верных, как адреса божественного Самооткровения и хранительницы памяти о нем вероисповедание обретает разнообразные теоретические, практические и поэтические формы, некоторые из которых возводятся на уровень инстанций, свидетельствующих – с различных ракурсов, однако когерентно – о подлинности изначального религиозного опыта. Они не равны по рангу и эпистемологической весомости. К наиболее авторитетным инстанциям свидетельства церковной веры относятся Священное Писание и Предание. В них наиболее интенсивно и рельефно проявлена богочеловеческая коммуникация, которую понятия богодухновенности и действенного присутствия Святого Духа отнюдь не исключают. Высшая авторитетность и нормативность Библии следуют не из отождествления ее с Откровением Слова как таковым, но из того, что в ее текстах весть Божия аутентично выражена словом человеческим. Те, кого Бог избрал для этой миссии, «воспользовавшись их способностями и силами», суть, по определению II Ватиканского Собора, «истинные авторы» (*veri auctores*) вместе с Ним [Dei Verbum §11]. При таком взгляде историчность и антропоморфизм в той или иной степени неотъемлемо присущи всем верификационным инстанциям, из чего следует возможность (или необходимость) герменевтического и критического подхода к ним, как и к представлениям об их непогрешимости и неизменяемости, не допускающего традиционалистского застоя, эмансипации и замещения собою Откровения.

В еще большей степени это требование в современной католической теории познания распространяется на иерархическое учительство Церкви, магистериум, и его доктринальные определения. Любые дефиниции суть человеческие пропозиции, сделанные в определенном историческом контексте со всеми сопутствующими ограничениями и оговорками. С учетом всего этого всегда возможны при необходимости новые формулировки в более широких контекстах, с большей достоверностью и аргументативной точностью для углубленного выявления смыслового содержания и оснований веры. Необходимо вырабатывать критериологию различения и пересмотра, с тем чтобы сохранять в развитии и разнообразии преемственность, способствовать плодотворной передаче и общецерковной рецепции вероучения. Выполнять эти функции магистериуму помогает теология, которая все больше претендует на статус самостоятельной, хотя и не первенствующей, учительной инстанции.

Как методический и систематический дискурс веры в Бога, опыта открытой Им действительности и всего связанного с этим содержания она стремится к когнитивному проникновению в смысл, к его правдоподобному, очищенному от искажений и ложных наслоений выражению и передаче в разных формах внутри общины и вовне. В качестве академической дисциплины теология требует для себя исследовательской свободы и права открытого рационального свидетельства об истине пред лицом Церкви и ее пастырей. Поскольку она имеет дело с постоянно возрастающим знанием, находится в диалоге с современностью, с многообразием философских и научных мировоззрений, она претерпевает непрестанное развитие и сама способствует движению церковной мысли. В качестве актуальной программы ей задано «быть не только католической, но и экуменической. Ее интерес должен затронуть не только христиан, но также нехристиан и атеистов. Она должна научиться привлекать не только современные философские учения, но и относительно новые науки: религиоведение, психологию, социологию, современные техники искусства коммуникации...»¹⁷. Метаморфозы теологии неизбежно ведут к стилистическому и методологическому плюрализму, что делает особо острой проблему верности традиционной догме и сохранения единства католической доктрины.

Эпистемологические сдвиги в католицизме создали предпосылки для образования многополярной верификационной структуры, внутри которой несколько инстанций свидетельства церковной веры взаимодействуют между собой, допуская разнообразие богословско-гносеологических топосов, выявляющих полифоничность христианской истины. В недавнее время на новом уровне в круг критериев доктринальной истинности в католицизме активно входит разумение и религиозное чувство общины, так что дискуссия ведется уже не только о принципах и формах вероучительного авторитета теологии, но и мирян. Ввиду отмеченных серьезных сдвигов можно также предположить, что эта становящаяся многополярная структура католической теории познания будет открытой и в ходе богословско-исторического развития пополнится дальнейшими инстанциями.

References

- AAS = Acta Apostolicae Sedis. Romae: Typis polyglottis Vaticanis, 1909–2021.
- Ayres, L. “What is Catholic Theology?”, in *The Oxford Handbook of Catholic Theology*, ed. by L. Ayres and M.A. Volpe. Oxford: Oxford University Press, 2019, pp. 5–41.
- Benedikt XVI. “Ansprache an Vertreter der Wissenschaften in Regensburg: Glaube, Vernunft und Universität”, in: AAS. 2006, Vol. 98, SS. 728–739.
- Bosschaert, D. *The Anthropological Turn, Christian Humanism, and Vatican II: Louvain Theologians Preparing the Path for Gaudium et spes (1942–1965)*. Leuven; Paris; Bristol, CT: Peeters, 2019. LXVII, 432, 9 p.
- Bremer, Th. “Der Glaubenssinn der Gläubigen als Ort theologischer Erkenntnis: Ein Problemaufriss”, in *Der Glaubenssinn der Gläubigen als Ort theologischer Erkenntnis: Praktische*

¹⁷ Лонерган Б. Теология в ее новом контексте // Религиоведение. 2002. № 2. С. 92.

und systematische Theologie im Gespräch, ed. by A. Slunitschek, Th. Bremer. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 2020, SS. 15–31.

Commissio theologiae internationalis. Theses de magisterii ecclesiastici et theologiae: Ad invicem relatione, *Gregorianum*. Vol. 57, No. 3. Roma: Pontificia universitas Gregoriana, 1976, pp. 549–556.

Commission biblique pontificale. *L'interprétation de la Bible dans l'Eglise*. Cité du Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 1993. 124 p.

Congregatio pro doctrina fidei. *Instructio de ecclesiali theologi vocatione* Donum veritatis, in: AAS. 1990, Vol. 82, pp. 1550–1570.

Congregatio pro doctrina fidei. *Declaratio* Mysterium Ecclesiae, in: AAS. 1973, Vol. 65, pp. 396–408.

Die Interpretation der Dogmen: Dokument der Internationalen Theologenkommission, *Communio*. 1990, Vol. 19, No. 3, SS. 246–266.

Filser, H. "Theologisch-dogmatische Erkenntnislehre", in: *Dogmatik heute: Bestandsaufnahme und Perspektiven*, ed. by Th. Marschler, Th. Schärfl. Regensburg: Pustet, 2014, SS. 19–58.

Fischer, H. Rezeption in ihrer Bedeutung für Leben und Lehre der Kirche: Vorläufige Erwägungen zu einem undeutlichen Begriff, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*. 1990, Vol. 87, SS. 100–123.

Hünemann, P. Fides et ratio – einst und jetzt, *Theologische Quartalsschrift*. 2009, Vol. 189, pp. 161–177.

International Theological Commission. Faith and Inculturation, *Irish Theological Quarterly*. 1989, Vol. 55, No. 2, pp. 142–161.

International Theological Commission. *Sensus fidei in the Life of the Church*. London: Catholic Truth Society, 2014, 63 p.

International Theological Commission. *Theology Today: Perspectives, Principles, and Criteria*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2012. VIII, 89 p.

Ioannes Paulus II. *Litterae encyclicae* Fides et ratio, in: AAS. 1999, Vol. 91, pp. 5–88.

Paulus VI. *Litterae encyclicae* Mysterium fidei, in: AAS. 1965, Vol. 57, pp. 753–774.

Pius XII. *Litterae encyclicae* Humani generis, in: AAS. 1950, Vol. 42, pp. 561–578.

Schramm, M. "Theologie als Wissenschaft", in: *Vaticanum 21: Die bleibenden Aufgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils im 21. Jahrhundert: Dokumentationsband zum Münchner Kongress „Das Konzil „eröffnen“*“, ed. by Ch. Böttigheimer, R. Dausner. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 2016, SS. 107–114.

Seewald, M. *Dogma im Wandel: Wie Glaubenslehren sich entwickeln*. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 2018, 334 S.

Seckler, M. „Kirchliches Amt und theologische Wissenschaft: Geschichtliche Aspekte, Probleme und Lösungselemente“, in: M. Seckler. *Glaubenswissenschaft und Glaube: Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Katholischen Tübinger Schule*, ed. by M. Kessler. Bd. 1. Tübinger: Francke, 2013, SS. 311–346.

Seckler, M. „Vernunft und Glaube, Philosophie und Theologie: Der innovative Beitrag der Enzyklika *Fides et Ratio* vom 14. September 1998 zur theologischen Erkenntnislehre“, in: M. Seckler, *Glaubenswissenschaft und Glaube: Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Katholischen Tübinger Schule*, ed. by M. Kessler. Bd. 1. Tübinger: Francke, 2013, SFS. 441–455.

Werbick, J. „Die Freiheit der Theologie – und ihre kirchliche Rückbindung“, in: *Vaticanum 21: Die bleibenden Aufgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils im 21. Jahrhundert: Dokumentationsband zum Münchner Kongress „Das Konzil „eröffnen“*“, ed. by Ch. Böttigheimer, R. Dausner. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 2016, SS. 141–158.

СОВРЕМЕННЫЕ ДИСКУРСЫ

K.W. Kemp

What Philosophical Theology & Religion Can Do for One Another

Kenneth W. Kemp – professor emeritus. University of St. Thomas. 2115 Summit Avenue, St. Paul, Minnesota, 55105 USA; e-mail: kwkemp@stthomas.edu

Although philosophical theology is, in part, an academic discipline aimed at a theoretical understanding of such topics as faith, revelation, divine attributes, divine action, and various conceptually challenging doctrines, it can be more than merely a branch of scholarship. This paper argues that application of philosophical tools to “divine things” can both benefit from cooperation with religion and contribute to the attainment of the good of religion. The paper’s method is that of Anglo-American analytic philosophy. Its foundation lies in the ideas of St. Thomas Aquinas, for example, about the virtue of religion and about the relation of faith and reason, ideas the application of which to the needs of theology has an established place in Catholic theological thought, but which are equally relevant to Orthodox and Protestant concerns. The paper begins by distinguishing various senses of the terms “philosophical theology” and “religion” and then shows by argument and example what it is that each one can do for the other. This will be of particular help (1) in justifying (e.g., to students) the inclusion of *philosophical* theology in seminary curricula, as well as more broadly both (2) in showing philosophy students how their chosen discipline can be connected to their religious commitments, and (3) in showing religious believers the value of giving attention and respect to philosophical theology.

Keywords: philosophical theology, Catholicism, Orthodoxy, Thomas Aquinas, worship, scientism, revelation, faith, creeds, preambles of faith

Citation: Kemp K.W. “What Philosophical Theology & Religion Can Do for One Another”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2022, Vol. 6, No. 1, pp. 79–92.

In this paper I intend to show how philosophical theology and religion benefit one another. First, of course, I will have to say exactly what I take each term to mean. Then I will identify some of the way in which each benefits the other.

1. What is Religion?

One might take the term “religion” to refer to a practice centered on human interaction with preter- or supernatural beings, whether by giving something to them or by seeking something from them. In that sense there are many different religions. In this paper, however, I will focus on two other senses of the term “religion”, ones in which there is no plural. Both have their roots in ethics, perhaps unsurprisingly since religion will ultimately be situated in the realm of human conduct or action. Although both might be connected to the idea of religion as a practice, I will treat each on its own.

In order to keep my discussion from being too abstract, I will focus it on Catholic-Orthodox Christianity. I think that much of what I say will have broader relevance, but will leave it to others to decide what modifications of my ideas will have to be made in their cases. I think that the thesis is worth defending, even if it applies only narrowly.

The first sense of religion which I want to consider is an activity which John Finnis identified as one of “seven basic forms of [human] good”, that is, an activity which is good in itself rather than one that is merely instrumental to the attainment of some other good. He defined it as reflection on two fundamental questions:

- (1) How are [ends, means, and priorities], which have their immediate origin in human initiative and pass away in death, related to the lasting order of the whole cosmos and to the origin, if any, of that order?
- (2) Is... human freedom... itself somehow subordinate to something that makes that human freedom, human intelligence, and human mastery possible...? [Finnis 1980: 89].

This is close to Aristotle’s concept of *θεωρία* as (or as part of) the ultimate human good, though Finnis seems to differ from Aristotle by focusing more explicitly on *man’s* place in the universe than did Aristotle.

The second sense of the term, a rather older sense, refers not to an activity, but to a moral virtue. We can begin with Cicero’s definition of “religion” as “that which offers care and ceremony to that of a superior nature which we call divine”¹. St. Thomas Aquinas classified it as a virtue annexed to justice, a “potential part”, or (by definition of that concept) one which has something in common with the virtue of which it is a part, but nevertheless deviates from its exact nature in some respect (*deficient a perfecta ratione ipsius*)².

Justice, of course, he defines as the disposition to give to each his due. Religion has in common with what we might call the paradigmatic forms of justice (such as paying our debts or rewarding public benefactors) that it renders to God what is due to Him. Nevertheless, it deviates from the essential nature (*ratio*) of justice, since it is impossible for man to give to God all that is due to him. The denomination of exactly what is due to God is difficult and the words chosen to express it by various Christian nations have different roots. The Slavs emphasized a symbolic bodily

¹ Cicero, *De Inventione*, ii.53.

² Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, 2a2æ, Q. 80, a. 1.

action and from поклон derived поклонение. The Greeks and the Romans chose an analogous activity – that of a servant (λατρεύς) for his master or of a farmer (*cultor*) in his field – and called what is due to God λατρεία or *cultus*. The Anglo-Saxons emphasized that about God in virtue of which something was due to Him, His *we-orþscip* (or worthiness), and their having used that term analogously for that which is due, we now refer to *worship*. The Greeks, one might note, chose one of the two words from the First Commandment (אבד 'abad) and the Slavs the other (шъчъхъ)³.

However much worship is the focal answer to the question, what is due to God, it is not the full answer. The Christian God is not only supremely worth-y. He is also a Revealer and a Legislator. That creates two supplementary *debita* – faith, which will be discussed below, and obedience, which, having less relevance to philosophical theology, will not be discussed further.

2. What is Philosophical Theology?

The best way to answer this question is to begin by describing *non-philosophical* theology and then to go on to describe ways in which theology might be philosophical. I will distinguish three degrees of increasingly philosophical theology.

Given that Christianity is grounded, in significant part, in the Bible, however, we can begin by identifying, for the sake of a clarifying contrast, three *non-philosophical* disciplines of particular importance to the knowledge of God by way of study of that book, i.e., to Biblical theology.

The first is archeology, which had yielded the texts of both secular treaties (covenants) and creation stories. We can compare the former with the covenant at the heart of the Pentateuch. Archeologist K.A. Kitchen wrote that “the *form* of covenant found in Exodus-Leviticus... is neither arbitrary nor accidental. It is a form proper to the general period of the exodus, current in the 14th/13th centuries BC, and *neither earlier nor later* on the total available evidence” [Kitchen 1977: 79]. Similarly with the creation stories of Genesis. Contrast precisely with Mesopotamian counterparts provides not merely historical knowledge, but also valuable *theological* insight. According to the *Enuma Elish*, Marduk and Ea made man “to bear the gods’ burden, that the gods may rest”. They made man out of the blood of the god Quingu, who was killed for exactly that purpose. How different from Genesis account of man “made in God’s image and likeness” in which the creation of man is the crowning act of creation. Even the phrase “there was not a man to till the earth” does not suggest that God’s purpose was to make a slave to do His work for Him⁴.

The second non-philosophical discipline of particular importance to Biblical theology is philology, emphasized, for example, by Pope Leo XIII in *Providentissimus Deus*⁵. Here is an example (mine, not Pope Leo’s). What exception to the prohibition against divorce does Jesus acknowledge in Mt 5:32 (παρεκτός λόγου πορνείας)? Adultery? Fornication? Some other sexual immorality? Joseph Bonsirven, SJ, argued

³ Exodus 20:5 or Deuteronomy 5:9.

⁴ For more detail see [Fant, Reddish 2008: 3–12].

⁵ Leo XIII, *Providentissimus Deus* (1893), para. II.D.2.a.

that the word *porneia* corresponds to the Hebrew *זנות* (*zenut*), under which term Talmudic texts include illegitimate marriages (such as concubinage) and that is the situation in which Jesus allowed “divorce” [Bonsirven 1949: esp. 46–60].

The third important non-philosophical discipline is literary studies. As Pope Pius XII wrote in *Divino afflante spiritu* (1943):

The literal sense of a passage is not always as obvious in the speeches and writings of the ancient authors of the East, as it is in the works of our own time. For what they wished to express is not to be determined by the rules of grammar and philology alone, nor solely by the context... The ancient peoples of the East did not always employ those forms or kinds of speech which we use today in order to express their ideas, but employed rather those used by the men of their times and countries. The commentator cannot determine what exactly those were in advance, but only after a careful examination of the ancient literature of the East⁶.

To adapt the principle to modern examples, readers of murder mysteries bring to their favorite genre the question “whodunit?” and have certain expectations about how the clues will and will not be revealed to them. If those readers approach *Macbeth* or *The Brothers Karamazov* as though they were just high-brow exemplars of that same genre, they will completely miss the ideas that Shakespeare and Dostoevsky were trying to express⁷. The first chapter of *Genesis* is an important theological text but those who read it as a work of history or of science will miss the point as thoroughly as would anyone going in search of the historical Good Samaritan.

All three of those disciplines are important to theology. They are not, however, adequate to every theological task. What is philosophy and what can it add?

There is, to be sure, a very early tradition of seeing Christianity precisely as a (or better, the true) philosophy. St. Justin Martyr, at the beginning of his *Dialog with Trypho*, characterizes philosophy as “the only philosophy which is safe and profitable”⁸. St. John Chrysostom, in his Fourth Homily on First Corinthians, said that “The Cross made philosophers of all men, even of rustics and of the uneducated”⁹. If we are to distinguish *philosophical theology* from other kinds of theology, however, we will need a narrower sense of the term.

Philosophical work is essentially a matter of definition, conceptual distinction, and argument-construction, all of which are distinctly (even if not uniquely) philosophical tasks. Philosophical theology can be distinguished from the tasks of interpreting the narratives, poetry, and parables that Sacred Scripture contains. It must be distinguished from the task of putting the events narrated and the terms used in Sacred Scripture into their historical contexts.

We can distinguish three ways in which philosophical tools can be applied to questions of interest to theology.

⁶ Pius XII, *Divino afflante spiritu* (1943), para. 35–36.

⁷ For an elaboration of that point, see [Thurber 1943: 60–63].

⁸ Justin Martyr, *Dialog with Trypho*, c. 8, *Patrologia Graeca* (Paris: Migne, 1857), 6: 491–92 (471–800).

⁹ John Chrysostom, “Homily 4 on First Corinthians”, para. 6 (my translation) (Cf. *Patrologia Graeca* (Paris: Migne, 1862), 61: 34 (29–40), or in Schaff P., ed., *From Nicene and Post-Nicene Fathers* (New York City, New York: Christian Literature, 1889), 1: 12: 19 (16–22)).

The first, and most modest, is piecemeal application. Perhaps no philosophical inquiry can be *completely* dissociated from any other question, but insofar as the wonder that leads to philosophy can begin with very particular questions, we can begin by thinking of *philosophical* theology as an attempt to answer such individual questions, singly, in a way that relies heavily on *philosophical*, as opposed to literary, philological, or historical, concepts and methods.

The approach to theological questions, even the philosophical approach, however, need not be piecemeal. St. John Henry Newman summarized the work of the theologian as including:

handling, examining, explaining, recording, cataloguing, defending, the truths which faith, not reason, has gained for us, as providing an intellectual expression of supernatural facts, eliciting what is implicit, comparing, measuring, connecting each with each, and forming one and all into a theological system [Newman 1878: 336].

And so we find, in works like the *Ecthesis* that is the third part of St. John of Damascus' *The Fount of Knowledge* and St. Thomas Aquinas' *Summa theologiæ*, philosophical theology in a second sense of the term.

In the very second article of that *Summa*, St. Thomas asked whether "sacred doctrine" (theology) is a *scientia*. He answered that it is. What does he mean by this affirmation? He drew his epistemology from Aristotle, of course, who characterized *scientia* (ἐπιστήμη) as a body of knowledge organized in a certain way, namely¹⁰

by demonstration... for it is when a man believes in a certain way and the starting-points are known to him that he has ἐπιστήμη, since if the starting-points are not better known to him than the conclusion, he will have his ἐπιστήμη only incidentally.

That is not the only way in which theological material can be organized. Creeds, and lives of the saints, are organized, but on different principles. The kind of work which I have in mind here could surely be characterized, in a meaningful sense, as philosophical, or at least a philosophically informed, (as opposed to Biblical) theology. The *Summae* and the *Fount of Knowledge* are a kind of work very different from Saint Thomas' *Commentary on Romans* or St. Basil's *Nine Homilies on the Hexaëmeron*. John of Damascus began his *Fount of Knowledge* with the *Dialectica*, sixty-eight purely philosophical chapters, and only then proceeded with an explication and defense of properly theological theses.

There are, however, two reasons for concern (and caution) about calling this philosophical theology. First, that project already has another name – systematic theology. Will not *every* field of knowledge (and especially every systematization) use the tools of definition, distinction, etc. in the course of its work? What, on this use of the term, would *not* be philosophical? Second, and more importantly, to the extent that it builds on "the truths which faith, not reason, has gained for us", the project Newman identified must be *contrasted* with St. Thomas' conception of philosophy as knowledge secured on the basis of our natural cognitive capacities alone. Later Thomists have narrowed the scope of the term philosophy somewhat,

¹⁰ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, vi.3.

to accord with modern usage, by excluding other forms of knowledge (such as the natural sciences) also based exclusively on our natural cognitive powers. On this narrower sense of the term, philosophy begins with common experience, not with the more specialized experience that comes from experiment and scientific observation¹¹.

Nevertheless, the term “philosophical theology” has several advantages.

In reply to the first concern, there are important parts of theology that it would not be appropriate to call “philosophical” – saliently Biblical theology, but also much of pastoral or practical theology. One could think of the adjective in the phrase “philosophical theology” as working much like the adjective in “mathematical physics”.

In reply to the second, one might point again to physics. Since the philosopher of physics takes one step away from common experience when he studies, say, Bell’s inequalities, perhaps it is not unreasonable, as long as we are aware of what we are doing, to call the project Newman described as, in a meaningful sense, *philosophical* theology. Despite the soundness of those replies, however, the term philosophical theology is now mostly reserved for a third, more limited, intellectual project.

St. Thomas acknowledged a difference between the *scientia* that is theology and other *scientiæ*: “every science proceeds from self-evident principles. But sacred doctrine proceeds from articles of faith which are not self-evident”¹². This does not, he argued, preclude recognition of theology as a *scientia*, since its principles still “proceed from principles established by the light of a higher science, namely, the science of God and the blessed”¹³. Nevertheless, a *scientia*, in the strict Aristotelian sense of the term, proceeds from premises that are “true, primary, immediate, better known than and prior to the conclusion, which is further related to them as effect to cause”¹⁴. The premises must be, that is to say, knowable by natural reason. St. Thomas provided an example of this in the first three books of his *Summa contra Gentiles*. This third sense of the term “philosophical theology” corresponds to what St. Thomas had called establishing “preambles of faith”.

“Philosophical theology” is a term that can be given a broad or a narrow sense. In the narrower sense, it might be understood as a *purely* intellectual, or academic, discipline, “aimed primarily at *theoretical understanding* of the nature and attributes of God and of God’s relationship to the world and things in the world”. Philosophical theology in that sense is found, for example in the detailed explorations of very particular ideas that make up the *Oxford Handbook of Philosophical Theology*, from the introduction to which the description quoted above is drawn [Flint, Rea 2009: 1]. Indeed the term has perhaps such a narrow meaning even for St. Thomas Aquinas, who, in his commentary on Boethius’ *De Trinitate*, distinguished “philosophical theology” from Scriptural theology precisely insofar as the former offers an account of God as a being separate from matter and motion, while

¹¹ For details of one way to do this, see [Adler 1965; Adler 1993].

¹² Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, 1a, Q. 1, a. 2, obj. 1.

¹³ Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, 1a, Q. 1, a. 2, corpus.

¹⁴ Aristotle, *Posterior Analytics*, i.2.

the latter also considers “things which are in matter and motion when the manifestation of divine things requires it”¹⁵.

I do not want to assert that such narrowness is necessarily a vice. Indeed a narrow focus is often a virtue – sometimes because it facilitates greater depth of inquiry, sometimes merely because of the accidental features of a particular social or institutional context. Nevertheless, narrowness, even when it is a virtue, by definition leaves some things out. In what follows, I want to draw attention to what such narrower focus, whatever its justification, can easily leave out, namely a connection to living religion. It is the exploration of that connection that leads me to ask how philosophical theology might contribute to the practice of religion and how philosophers might, in turn, benefit from what religion has to offer.

3. How does Religion benefit from Philosophical Theology?

Does religion need philosophical theology? To the extent that religion is based on the existence and nature of God, it of course needs *some* account of God, i.e., some kind of theology. But does it need precisely a *philosophical* theology? Need-claims have to be justified by citing an important good that they are if not uniquely then at least singularly well-suited to provide. So what does philosophical theology do for religion?

a. Benefit to the Virtue of Religion

Let us begin with the contribution that a philosophical approach to theology can make to the virtue of religion. Philosophical tools (rather than, say, philological or literary ones) can play an important rôle in distinguishing the virtue of religion from its contrary vices. St. Thomas identified one of those vices as superstition¹⁶, which he defined as worship in ways that are circumstantially objectionable, e.g., worshipping the wrong object (idolatry) or in the wrong manner (undue or improper worship, *cultus indebitus*), or by vain observances (*cultus superfluus*)¹⁷.

The roots of superstition are partly internal to the Church – the abuse of prayer or sacramentals – and partly external – the use of pagan or other folk practices in a way that associates them with the super- or preternatural. At various points in its history, the Church has had to make precisely such distinctions – sometimes to defend legitimate practice against overly scrupulous, or even heretical, critics; sometimes in the context of the condemnation of objectionable practices.

From its earliest days, the Church has honored the Mother of God, the Apostles and early martyrs, and then other Christians who led lives so saintly as to make them models for emulation and even intercessors to whom prayers might legitimately be offered. In order to clarify the nature of such a practice, the Church needed to distinguish the *veneration* (δουλεία, почитание) appropriate to saints

¹⁵ Thomas Aquinas, *Super De Trinitate*, pars 3 q. 5 a. 4 co. 4.

¹⁶ The other was irreligion.

¹⁷ Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, 2a2ae, Q. 92.

from the *worship* (λατρεία, поклонение) due (and due only) to God¹⁸. The controversies over the veneration of icons in the eighth century and over Chinese rites (e.g., honoring Confucius) in the seventeenth¹⁹ raised similar questions.

Questions can also arise about holy water and a variety of other Christian devotional practices ranging from holy places to relics, to novenas and First-Friday Communion. Protestants, in particular, accuse Catholic and Orthodox Christians of superstition in these respects, a charge rejected, of course, by those churches. Are such practices superstitious? How can one tell?

We could, of course, just distinguish the use from the abuse of holy water by anecdote and analogy. A story vaguely associated with Danish physicist Niles Bohr has it that someone, on being asked about having put a horseshoe above his door replied first that he was not superstitious, and then added, "But they say that it brings luck whether you believe in it or not"²⁰. Anyone whose attitude towards holy water matched that attitude about horseshoes has committed a superstitious abuse.

Joseph Wilhelm treated the question in what might fairly be called a more philosophical, if less amusing, way. Many of the practices in question, "though they seem to attach special importance to number and dates, are approved by the Church because these dates and numbers are convenient for shaping and regulating certain excellent devotions". They become superstitious ("eccentricities", he called them) when Christians begin, for example, to make claims about which devotions are more powerful than others, "expecting from certain pre-arranged circumstances a greater efficacy of the religious performance" [Wilhelm 1912, 14: 340] or "attributing the efficacy of prayers or of sacramental signs to their mere external performance, apart from the interior dispositions that they demand"²¹.

However much questions about saints, icons, the Chinese rites, etc., may seem to be theological, their resolution does not depend on revelation alone. It will depend upon making distinctions in a way that will seem very much like other philosophical work.

There is, however, another vice contrary to religion, one that is a kind of theological counterpart of the scientism which holds that only the scientific method yields genuine knowledge. Stephen J. Gould, in a famous article on the relation between science and religion [Gould 1998: 269–283], made one important point, but also made two errors. That important point was that science and theology each has a limited domain of epistemic authority. His first mistake was the demarcation of the boundary between the two. Gould says that science covers facts; theology, values. His second was in believing that their domains do not overlap, as though the doctrine of the Resurrection was not as much a claim about facts as is Plutarch's account of the assassination of Julius Caesar or the doctrine of Transubstantiation as much so as Galileo's claim about the rockiness of the moon. Still, Gould is right that both science and religion have their limits. Of course no Christian thinks that

¹⁸ Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, 2a2æ, Q. 84, a. 1.

¹⁹ For a history, see [Minamiki 1985].

²⁰ George Gamow attributed the remark to Bohr himself [Gamow 1966: 57–58]; Werner Heisenberg said that Bohr told him the story, but about someone else [Heisenberg 1969: 129–130].

²¹ *Catechism of the Catholic Church* (Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1994), para. 2111.

religion answers *all* scientific questions. What does it say, for example, about whether neon can combine with other elements? Nevertheless, many Christians, sad to say, are not any better than was Gould at the essentially philosophical task of drawing the line of demarcation between the two different forms of knowledge in the right place, some continuing to insist that revelation answers questions about the formation of geological strata or the origin of major biological taxa. Part of the solution of this problem will have to come from biblical scholars skilled in the task of literary criticism. God wrote the Bible in the Hebrew, Aramaic, and Greek of two millennia ago, not in any modern language. More importantly, He used the literary genres familiar to his immediate audiences. We can learn a lot about the Genesis creation story by comparing (and contrasting) it to the *Enuma Elish*, more perhaps than by comparing it to Steven Weinberg's *The First Three Minutes*. And in that work, philosophical tools will not be of much help. Other parts of the solution, however, will require precisely philosophical tools – distinguishing creation from the various kinds of change that science studies and then absolute from derivative creation.

b. Benefit to the Good of Religion

Can philosophical theology also contribute to the attainment and enjoyment of the good of religion? Religion can, after all, be done by narrative. In the Poetic Edda, the battle between the gods and the giants ends with the destruction of Valhalla. The Bible assures us that, in the battle between God and Satan, God will win. What is the value of the philosopher's syllogism when the poets offer us such vivid stories?

The problem is that those two stories offer not only aesthetically compelling, but different (indeed contradictory, and therefore competing) accounts of the battle between good and evil and of man's place in the universe. Edward Gibbon said about the various religions on offer in the Roman world that they "were all considered by the people, as equally true; by the philosopher, as equally false; and by the magistrate, as equally useful"²². The magistrates' idea that religion, true or not, may be useful seems to have contemporary manifestations. Perhaps what underlies Aleksandr Lukashenko's "Orthodox atheism" is his belief that Orthodox Christianity, regardless of whether its dogmas are true, can have a positive "influence on formation of spiritual, cultural and state traditions of the Belarusian people"²³. Finnis' conception of the good of religion, by contrast, includes attainment of true insight into the nature of the world.

For some people and on some occasions, perhaps stories themselves will be enough. Even at the level of stories, however, once we accept the reasonable idea that the good of religion is dependent on its truth, philosophical questions will arise. Can stories be accepted just because they have "the ring of truth"? And what

²² Gibbon E. *The Decline and Fall of the Roman Empire* (1776–1788), chap. 2, sec. 1.

²³ Article 16, Constitution of the Republic of Belarus.

exactly does “the ring of truth” mean anyway? That seems not just to be a question for literary critics.

One possible basis for the acceptance of religious stories is the credibility or other authority of the story-teller. We accept the truth of relatively ordinary stories on the basis of relatively ordinary evidence. Many religious stories – St. Thomas the Apostle’s mission to India or St. Joseph of Arimathea’s settlement in Glastonbury – are ordinary and must face ordinary historical scrutiny. Even if we leave aside the more extraordinary details of those stories (the kind found in Bl. Jacob of Voragine’s *Legenda Aurea*), however, we cannot avoid the question of such extraordinary stories as the Virgin Birth or the Resurrection and Ascension. These are at the very core of the Christian religious narrative. Given the fallibility even of eyewitnesses, we need an account of when can we accept reports of such miracles. If David Hume is too sceptical, we know that some miracle-reporters are too credulous. We need an answer to questions that are fundamentally epistemological (and therefore philosophical). If such an account is not philosophical *theology* in the strictest etymological sense of the term, at least it is so in the sense of being a philosophical foundation on which certain theological projects depend.

Whatever the general value of religious stories, for some people, and on some occasions, the propositional content of the stories will also be necessary. That is why the Church does not just retell Bible stories (or visually depict them in icons or on stained glass); it also (and it must) promulgate creeds. The first step away from the stories will be extraction of the propositional content of the stories in which religion is presented to us. That will require the skills not so much of *philosophical* theologians, but of some of the other kinds mentioned above. Once we have the propositions, a new series of tasks, philosophical tasks, will emerge.

Sometimes questions will arise piecemeal.

The question might begin with a particular passage or concept found in Scripture. Does God have a name or is He just God? Moses, in the theophany at the burning bush, knew that the Israelites would ask him exactly that question and he wanted to know how to answer. What did God mean by answering as He did – יהוה אהיה; ἐγώ εἰμι ὁ ὢν, “I am who am” – rather than, say, “Jupiter” (< Lat. *Jovis-pater*, the god-father or perhaps sky-father)? “Jupiter” does not seem particularly theologically problematic in a way that, say, “Marduk” (probably < Akkadian *amar-utu*, the son of Utu (the sun-god)) would have been. St. Thomas Aquinas offers a distinctly *philosophical* reason why the name God gives in *Exodus* is “the most proper name of God” – “it signifies not some form [i.e., a particular kind of being], but being [*esse*] itself”. “The being [existence] of God is his very essence”²⁴.

Sometimes, the question is rather about how to understand a particular theological doctrine in light of its apparent tension with ordinary experience, with secular knowledge, or even with other theological doctrines. What exactly do Catholic and Orthodox Christians mean when they say that God is really present in the Eucharist, in what started out as bread and wine? The answer to that question requires a certain kind of account of the metaphysics of substance and accident. Does the doctrine of

²⁴ Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, 1a, Q. 13, a. 11.

divine omniscience not imply a foreknowledge of human actions and thereby conflict with the doctrine of freedom of the will? An adequate answer requires an account of the relationship between God and time, and an analysis of freedom.

In addition to answering questions, philosophical tools can make a second kind of contribution, also piecemeal, in religion. Some important Christian doctrines are at a remove from our ordinary experience sufficient to require some care in the selection of appropriate terminology. The doctrines of the Trinity and of the Incarnation, for example, required care in the deployment of concepts and terms – ὑπόστασις, οὐσία, φύσις; *persona*, *substantia*, *natura*. Some of these had well-established uses; others had to be adapted for the articulation of theological doctrines. Of course such work needs to be done afresh every time Christianity is extended to a new culture with a new language.

Any systematization will require the deployment of philosophical tools. A *summa*, in contrast to a creed, goes beyond a mere list, showing how the various points of doctrine are logically connected to one another. It shows that particular kind of coherence that makes theology a *science*.

Religion can also benefit from a more narrowly philosophical theology, one differing from the second sense mentioned above by having premises limited to those knowable without the aid of revelation and differing from the first by its greater scope.

Just as the divine revelation of truths about God that are knowable by natural reason benefits those who lack the education and leisure necessary to follow the philosophical proofs of which they are the conclusion, so the demonstration of such revealed truths as are susceptible to philosophical proof (as preambles of faith) is beneficial to those who have a sceptical turn of mind as well as to those who have been seduced by specious arguments against them. Such preambles include existence of God and the creation of the world, but there will also be preambles of faith in philosophical anthropology as well – arguments for the existence (and creation) of human souls, their immortality, free will, etc. Salvation is for the village atheist no less than for the pious peasant. The establishment these preambles of faith, is a *purely* philosophical task.

In addition to the proof of preambles of faith, philosophical theology can also be of benefit to religion by defending the reasonability of doctrines for which proof is not available. An example would be the resurrection of the body and the rejection of the idea of reincarnation.

Finally, the tools of philosophy, a *philosophical* theology, will play an important rôle in the integration of the insights of revelation and the conclusions of the natural sciences into a coherent world-picture. One example is the demonstration of the compatibility of the doctrine of creation with the evolutionary world-picture offered by cosmology and, at a different level, biology.

None of this is to say that everyone who engages in religious ritual or worship needs also to study philosophical theology. Religious ritual and worship need not be, for Catholic and Orthodox Christians it is not, a purely personal intellectual project. The results of philosophical theology can reach individual Christians institutionally – through the authoritative teachings of the Church, through the liturgy, and through the promotion and suppression of particular practices, devotions, and hymns.

4. How does Philosophical Theology benefit from Religion?

Here the thesis is that theology, even philosophical theology, will be done *better* by those who also cultivate the virtue of religion – not, it is important to note, invariably better by those who cultivate the virtue than by those who do not, but at least better by those who cultivate it than it would be by those same individuals if they neglected it. There are ways in which religion can contribute to philosophical theology.

First, the virtue of religion can protect philosophical theology from error. This returns us to one of the supplementary *debita* mentioned above. It would be distinctly odd to say that what is due to God is only worship, but not faith. *Maybe* a certain kind of deism, one with a doctrine of creation but no doctrine of special providence (and *a fortiori*, no revelation) would make worship appropriate as an act of gratitude for creation without imposing any epistemic duty such as faith. But Christians surely do owe to the Revealer God belief – both with respect to matters the truth of which we cannot see ourselves and with respect to matters which we think that we can figure out for ourselves. Such faith is analogous to the ordinary faith we have in our fellow human beings, a virtue which plays a necessary rôle even in the natural sciences²⁵. Faith can provide guard-rails for a purely philosophical theology.

The contrast of Aristotle's theology (and an ethical thesis which he builds on its basis) with the Christian theology as articulated by St. Thomas Aquinas provides an example. Both seem to agree that the most perfect human activity would be some kind of imitation of divine activity. On Aristotle's account, that would mean contemplative activity and his theology leads him to dismiss some alternatives:

Acts of justice? Will not the gods seem absurd if they make contracts...? Acts of a brave man, then, confronting dangers and running risks because it is noble to do so? Or liberal acts? To whom will they give?... Now if you take away from a living being action, and still more production, what is left but contemplation? Of human activities, therefore, contemplation, that which is most akin to the activity of God must be most of the nature of happiness²⁶.

However much Aristotle's *Metaphysics* may have served as a foundation for the very fruitful Scholastic theology of the high Middle Ages, however, there are important facts about God that are beyond its reach. Those facts – supplied by history and revelation – will require some important modifications to Aristotle's conclusion.

One cannot ignore God's productive activity. God created the world. So human creative activity – the paintings of Bl. John of Fiesole (Fra Angelico) and the inventions of Thomas Edison – emulate, to the extent humanly possible, one form of divine activity. What about moral action? The central Biblical term covenant (διαθήκη) is not so very different from Aristotle's contract (συνάλλαγμα). We surely do think of justice as an attribute of God. Similarly with generosity. And bravery? Even if, as Aristotle wrote, it is, to a certain extent, necessary because of our bad

²⁵ I argued this in more detail in my "Faith as a Virtue in Theology, Philosophy, & Natural Science", *Faith & Philosophy* (1998), 15: 4: 462–477.

²⁶ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, i.8.

appetites, it is not entirely so. The desire not to suffer pain, even in a good cause, is not itself the result of a bad appetite. Jesus' willingness to suffer death on the Cross shows a courage that we must do our best to emulate. So, however much can be said in favor of contemplation, in contrast to action, as imitative of divine activity and an anticipation of the Beatific Vision, revelation provides an important corrective to Aristotle on this point.

In addition, if the goal of theology is an account of God and there are things about God that we cannot know by natural reason alone, then a purely philosophical theology can only start us towards a goal that we cannot achieve by philosophical methods alone. Religion (faith) thus helps us come closer to attaining the end at which philosophical theology is aimed.

Recognition of religion (in Finnis' sense) as a human good may start as a non-theological inquiry, but if pursued with sufficient determination, it will not end there. The arguments central to Christian apologetics show why this is so. Such recognition will lead to a theology, first perhaps to a philosophical one, but then to a more comprehensive knowledge of God. It would be distinctly odd, however, to think that theology should end with a mere intellectual knowledge about God. Surely the culmination of such an activity should be not just knowing God but, having gotten to know Him, rendering Him what is his due – religion in the sense of worship. Religion, here does not so much help in *doing* philosophical theology, but in bringing us to the goal which is its natural culmination.

5. Conclusion

It would be easy to think, in our ever more secular world, that the proper practitioner of religion is the believer and its proper locus the church while the proper practitioner of philosophical theology is the scholar and its proper locus the library and classroom. Perhaps there is a sense in which that is true. Liturgy is one thing; lecture, seminar, and research is another. We must, however, be careful not to overemphasize that difference. There are important ways in which each benefits the other.

References

- Adler, M.J. *The Conditions of Philosophy*. N.Y.: Atheneum, 1965. 303 p.
- Adler, M.J. *The Four Dimensions of Philosophy*. N.Y.: Scribner, 1993. 273 p.
- Bonsirven, J. *Le divorce dans le Nouveau Testament*. Paris: Société de S. Jean l'Évangéliste, 1949. 92 p.
- Fant, C.E., Reddish, M.G. *Lost Treasures of the Bible: Understanding the Bible through Archeological Artifacts in World Museums*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2008. 528 p.
- Finnis, J. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Clarendon Press, 1980. 442 p.
- Flint, T.P., Rea, M.C. (eds.) *Oxford Handbook of Philosophical Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Gamow, G. *Thirty Years that Shook Physics*. Garden City, N.Y.: Anchor, 1966. 224 p.
- Gould, S.J., "Non-overlapping Magisteria", in: *Leonardo's Mountain of Clams and the Diet of Worms: Essays on Natural History*. N.Y.: Harmony, 1998, pp. 269–283.

Heisenberg, W. *Der Teil und das Ganze: Gespräche im Umkreis der Atomphysik*. München: Piper, 1969. 287 S.

Kitchen, K.A. *The Bible in its World: The Bible and Archeology Today*. Downers Grove, Illinois: Intervarsity Press, 1977. 168 p.

Minamiki, G. *The Chinese Rites Controversy: From its Beginning to Modern Times*. Chicago, Illinois: Loyola University Press, 1985. 353 p.

Newman, J.H. *Essay on the Development of Christian Doctrine*, 2d ed. London: Pickering, 1878. 443 p.

Thurber, J. "The Macbeth Murder Mystery", in: *The Thurber Carnival*. N.Y.: Harper & Brothers, 1943, pp. 60–63.

Wilhelm, J. "Superstition", in: *Catholic Encyclopedia*. N.Y.: Encyclopedia Press, 1912, 14, pp. 339–341.

ТЕКСТЫ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ

А.Р. Фокин

Античная метафизика и христианская теология в «Гимнах о Троице» Мария Викторина

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

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2554-005X>

Статья посвящена рецепции античной метафизики в «Гимнах о Троице» Мария Викторина. В первой части статьи устанавливается время написания, литературно-художественные и композиционные особенности гимнов, которые, по всей вероятности, были написаны ок. 363 г., в зрелый период творчества Викторина, и представляют собой компактное изложение всей его философско-теологической системы, что делает гимны исключительно важными для понимания эволюции его мысли. Во второй части статьи анализируются основные доктринальные вопросы, в которых хорошо видна тесная связь античной метафизики и христианской теологии. Прежде всего, это учение о трех Единых и трех Сущих, в основе которого лежит диалектика единого и много из платоновского диалога «Парменид», а также философская система Плотина. У Викторина первое или абсолютное Единое, лишённое всякой множественности, соответствует Богу Отцу; второе Единое, рожденное от первого Единого, – это Единое-Сущее, которое соответствует Сыну-Логосу; третье Единое, которое порождается Логосом, – это мир как целое, включающий в себя все умопостигаемые и материальные сущие, образующие единую «цепь бытия». Вместе с тем отмечается, что в качестве третьего Единого или «третьего Сущего» Викторин также рассматривает Святой Дух, который есть «Сила Единого», связывающая между собой все сущие и делающая их едиными. Далее рассматриваются три метафизические триады: сущность – форма – познание, бытие – жизнь – мышление, пребывание – исхождение – возвращение, с помощью которых Викторин описывает христианскую Троицу. Наконец, исследуется учение Викторина о Логосе как «Семени бытия» и источнике жизни для всех сущих и о Св. Духе как источнике истинного познания и пути возвращения души к Богу. Указывается, что на концепцию Логоса как «Семени бытия» у Викторина оказала определенное влияние стоическая концепция пнеумы как семени всех вещей и связанная с ней доктрина «сперматических логосов», а также платоническая концепция

мировой Души. Возвращение душ к Богу как своей первопричине понимается Викторинном как результат длительного процесса их просвещения и одухотворения, которое совершается действием в них Св. Духа как Божественной Премудрости и «сокрытого Христа». В качестве приложения к статье приводится первый русский перевод первого «Гимна о Троице», снабженный подробными историко-философскими комментариями.

Ключевые слова: Марий Викторин, античная философия, неоплатонизм, стоицизм, христианство, теология, метафизика, онтология, генология, космология, триадология, христология, единое, сущее, бытие, познание, универсум

Ссылка для цитирования: Фокин А.Р. Античная метафизика и христианская теология в «Гимнах о Троице» Мария Викторина // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2022. Т. 6. № 2. С. 93–124.

Ancient Metaphysics and Christian Theology in the “Hymns on Trinity” of Marius Victorinus

Alexey R. Fokin

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

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2554-005X>

The article deals with the reception of ancient metaphysics in the “Hymns of Trinity” of Marius Victorinus. In the first part, the author investigates a hypothetical time of writing and the literary, artistic, and compositional features of the hymns, which, in all likelihood, were written ca. 363, in the mature period of Victorinus’ literary activity, and represent a summary of his entire philosophical and theological system, which makes the hymns extremely important for understanding the evolution of his thought. In the second section of the article, the author analyzes the basic doctrinal issues where the links between ancient metaphysics and Christian theology are evident. First to be mentioned is the doctrine of the three Ones and three Beings, based on the dialectic of the One and many in Plato’s *Parmenides* and on the philosophical system of Plotinus. According to Victorinus, the first, or absolute, One, deprived of any multiplicity, corresponds to God the Father; the second One, born from the first One, is the One-Being, which corresponds to the Son-Logos; the third One, which is generated by the Logos, is the world as a whole, which includes all intelligible and material beings, forming a single “chain of being”. At the same time, it is noted that Victorinus also considers the third One and the “third Being” as the Holy Spirit, which is the “Power of the One”, binding all things together and making them one. Further, three metaphysical triads are considered: substance – form – cognition, being – life – intellect, and remaining – procession – reversion, by means of which Victorinus describes Christian Trinity. Finally, the author examines the doctrine of the Logos as the “Seed of Being” and the source of life for all beings, and of the Holy Spirit as the source of true knowledge and the way a human soul returns to God. It is pointed out that the concept of the Logos as the “Seed of Being” in Victorinus was influenced by the Stoic concept of *pneuma* as the seed of all things and a related doctrine of the “spermatic logoi”, as well as the Platonic concept of the world Soul. The return of souls to God as their prime cause is viewed as the result of a long process of their enlightenment and spiritualization, which is accomplished by the action of the Holy Spirit as

the Wisdom of God and the “hidden Christ”. The first Russian translation of the first “Hymn on Trinity”, along with detailed historical and philosophical commentaries, is attached.

Keywords: Marius Victorinus, ancient philosophy, Neoplatonism, Stoicism, Christianity, theology, metaphysics, ontology, henology, cosmology, Trinitarian doctrine, Christology, the one, the being, cognition, the universe

Citation: Fokin A.R. “Ancient Metaphysics and Christian Theology in the “Hymns on Trinity” of Marius Victorinus”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2022, Vol. 6, No. 1, pp. 93–124.

1. *Время создания, литературно-художественные и композиционные особенности «Гимнов о Троице».* Три «Гимна о Троице» (Hymni de Trinitate) занимают особое место среди теологических сочинений римского ритора, философа и теолога Мария Викторина¹. Они были написаны как отдельный поэтический цикл под названием *Liber de Trinitate* («Книга о Троице»), предположительно, в самом начале литературной деятельности Викторина в качестве христианского теолога (ок. 355–359 гг.) [см.: Hadot 1971: 256, 259, 280, 302] или, что кажется нам более вероятным, ок. 363 г., уже после появления главного теологического сочинения Викторина – трактата «Против Ария» (написан ок. 359–362 гг.), вслед за которым они и помещаются в большинстве известных нам рукописей [см.: Hadot 1960a: 59]². В самом деле, в этих гимнах не просто прославляется единосущная Троица, но в сжатом виде представлена вся философско-теологическая система Мария Викторина, во всем ее многообразии и полноте³, что делает гимны исключительно важными для понимания эволюции философско-теологической мысли римского ритора. Встречающиеся в гимнах сжатые и точные формулировки тринитарного догмата, в свою очередь, оказали сильное влияние на творчество таких латинских христианских авторов, как Аврелий Августин, Алкуин и Гинкмар Реймский⁴.

Первый гимн, состоящий из 78 строф, по своему жанру напоминает ἱερός λόγος («священное слово») [см.: Hadot 1968: Vol. 1, 457–460]. В стихотворном отношении структура гимна является скорее ритмической, чем метрической:

¹ Подробнее о жизни и теологических сочинениях Мария Викторина см.: [Hadot 1960a: 7–89; Hadot 1971: 11–57, 233–304; Фокин 2007: 50–69].

² В гимнах встречается множество параллельных мест и прямых «автоцитат» из трактата «Против Ария»; причем по зрелости и законченности мысли, краткости формулировок и ясности изложения гимны являются скорее сокращением и обобщением хорошо продуманного и написанного материала, чем набросками будущих трактатов. О месте гимнов в рукописной традиции см.: [Hadot 1971: 256, 280; Locher 1976: VII–XIX].

³ Ср. мнение П. Адо: «В сжатой и относительно поэтической форме гимны представляют собой резюме тринитарной теологии Викторина» [Hadot 1960a: 59–60].

⁴ Августин заимствовал из гимнов Мария Викторина формулировки некоторых триад и представление о Св. Духе как «связи Троицы», см.: [Фокин 2007: 176–181]. Алкуин использовал гимны в своем трактате *De fide sanctae et individuae Trinitatis*, который он завершает молитвой ко Св. Троице, практически полностью состоящей из цитат гимнов Викторина, см.: *Alcuin. De fide S. Trinit. III. Invocatio ad S. Trinitatem* // PL T. 101. Col. 54D–57A. О влиянии гимнов Викторина на авторов каролингской эпохи см.: [Hadot 1960c: 7–16; Hadot 1971: 21–22; Jungmann 1970: 691–697; Фокин 2007: 198–202].

лишь в редких случаях наблюдается ямбический диметр (ст. 3–4), а в окончаниях строф – кретик. По своему доктринальному содержанию и композиции гимн весьма близок к третьей и отчасти четвертой книге трактата «Против Ария» [см.: Hadot 1960a: 59; Moreschini 2007: 95]: Божественная Троица, с молитвенного обращения к которой начинается гимн (ст. 1–6), далее рассматривается как две последовательно раскрывающиеся *диадмы*: 1) Бог Отец и Сын-Логос (ст. 7–49) и 2) Сын-Логос и Св. Дух (ст. 50–73). В первой части Отец и Сын различаются как два Единых: абсолютное Единое и Единое-Сущее, содержащее в себе, как в семени, всю полноту умопостигаемых идей и материальных вещей, т.е. космос как третье Единое. Далее они определяются как бытие и движение, причем это движение имеет в себе двойственную направленность: движение, исходящее *от* Бытия (Жизнь, Сын-Логос), и движение, возвращающееся назад *к* Бытию (Премудрость, Св. Дух). При этом в гимне все внимание концентрируется вокруг «тайны Христа» (*Christus mysterium*) – Божественного Логоса, Который есть «Семя всех сущих»: в состоянии потенции и покоя Он тождественен Богу Отцу, а в состоянии действия и исхождения Он есть творческий Логос и Жизнь, в состоянии возвращения Он есть просвещающая Премудрость (Св. Дух). Заканчивается гимн прославлением всей Божественной Троицы как единой сущности, исходящей и возвращающейся к самой себе (ст. 74–78). Последние слова гимна «Сия есть блаженная Троица» отсылают к третьему гимну, где они используются в качестве рефрена.

Второй гимн, который в рукописной традиции предшествует двум другим, возможно, был составлен гораздо раньше – сразу после обращения Викторина в христианство (355 г.), поскольку здесь он как будто бы говорит о своем недавнем обращении:

Я возлюбил мир, ибо этот мир создал Ты,
И я был заключен внутри мира, ведь мир презирает Твоих,
Теперь же я возненавидел мир, ибо ныне я принял [Твой] Дух!⁵

Это самый краткий гимн из всех трех, состоящий из 62 строф. Он не имеет определенного стихотворного размера (лишь в конце некоторых строф встречается рифма или кретик), а роль рефрена в нем играет литургическая молитва: *Miserere Domine! Miserere Christe!* («Помилуй, Господи! Помилуй, Христе!»), распространенная среди греческих христиан (соответствует греч.: *Kύριε ἐλέησον, Χριστέ ἐλέησον*), которых в то время в Риме было немало. Тем не менее гимн представляет собой *личную* молитву Викторина и *исповедь* его души⁶, томящейся в темнице плоти и материального мира, ведущей непрерывную борьбу с искушающим ее дьяволом, но воспламененной любовью

⁵ Нумн. II 36–38; см. также: [Hadot 1971: 281]. Ср. Нумн. II 2: «Помилуй, Господи, ибо я поверил в Тебя». Впрочем, ниже Викторин говорит о своем долгом пребывании в христианской вере, что возвращает нас к идее написания им гимнов как подведения итогов: «Я долго сражаюсь (*diu gerugno*), долго противлюсь (*diu resisto*) врагу моему, но я все еще нахожусь в этой плоти, в которой был побежден дьявол. Для Тебя это великое торжество, даровавшее нам стену веры» (Нумн. II 48–50).

⁶ Существует предположение о влиянии этого гимна на «Исповедь» Августина [см.: Frassinetti 1949: 50–59].

к Богу и имеющей горячее желание воспарить к Нему на крыльях веры (*fidei pennas*), чтобы достичь вечной жизни и престола света (*sedem lucis*). Молитве Викторина придает силу вера в спасение, исходящее от Бога Отца, единосущного Ему Сына (*consubstantiale patri*) и Святого Духа, свидетельствующего о Христе. В этом гимне имеются определенные смысловые параллели с четвертой книгой трактата «Против Ария» (в частности, различие между Отцом как жизненным Актом (*vivit, vivere*) и Сыном как Жизнью (*vita*), которая есть его форма, см. ст. 11–26)⁷, а также с 1-м и 2-м Гимнами Синезия Киренского [см.: Hadot 1960b: 1076–1077; Hadot 1971: 281].

Третий и самый большой гимн, состоящий из 285 стрóf, в качестве рефрена имеет слова *O beata Trinitas* («О блаженная Троица»), которые созвучны последним словам первого гимна и в стихотворном отношении представляют собой второе полустипье семистопного хорей. Первая часть гимна (ст. 1–154), состоящая из трехстиший и рефрена, имеет четкую тринитарную структуру, где каждая из трех стрóf отсылает к отдельному Лицу Троицы, таким образом приводя в соответствие каждому Лицу его личные имена, теологические и икономические свойства. Вторая часть (ст. 155–251) также состоит из трехстиший и рефрена, но здесь каждое трехстишие (за небольшим исключением) целиком посвящено какому-то одному из Лиц Троицы в связке с двумя другими, представляющими собой триединство *сущности, формы и познания* (*substantia, forma, notio*). Третья часть (ст. 252–269) хотя также состоит из трехстиший и рефрена, но посвящена теме воплощения Логоса и Его спасительной миссии в мире. Заканчивается гимн *общей* молитвой к Троице как единому Богу-Спасителю (ст. 270–285). Учение о Св. Духе как принципе связи и единства в Троице и сотворенном мире (см. ст. 44, 48, 51, 98–99, 242–246) сближает этот гимн с первым гимном. В целом же по своему доктринальному содержанию, зрелости и законченности тринитарной мысли третий гимн близок к четвертой книге трактата «Против Ария» [см.: Hadot 1960a: 59]⁸.

2. *Доктринальное содержание «Гимнов о Троице»*. Поскольку, как было упомянуто выше, «Гимны о Троице» содержат компактное выражение не только тринитарной доктрины, но всей философско-теологической системы Мариа Викторина, подробный анализ их доктринального содержания было бы невозможно провести в рамках небольшой вступительной статьи, так что большую часть этого анализа мы помещаем в комментариях к приводимому ниже русскому переводу гимнов. Здесь же мы представим читателям краткий обзор главных тем, таких как учение о трех Единых и трех Сущих, о триадах: сущность – форма – познание, бытие – жизнь – мышление и пребывание – исхождение – возвращение, о Логосе как «Семени бытия» и источнике жизни, о Св. Духе как источнике истинного познания и пути возвращения души к Богу, в которых хорошо видна тесная связь античной метафизики и христианской теологии, характерная не только для гимнов Викторина, но и для других

⁷ Ср. *Victorin. Adv. Ar. IV 9–13*; см. также: [Hadot 1960b: 1071–1072; Moreschini 2007: 95].

⁸ В связи с этим маловероятно, что он был написан в 358–359 гг. (ср. новую, но неубедительную аргументацию П. Адо: [Hadot 1971: 282]), т.е. задолго до появления четвертой книги трактата «Против Ария».

его теологических сочинений, параллели с которыми мы также по возможности отметим.

3. *Учение о трех Единых и трех Сущих.* В первом и третьем гимне мы встречаем неоплатоническое учение о *трех Единых*, последовательно происходящих одно от другого. Так, в начале первого гимна Викторин пишет:

Ты, Бог – первое Единое, Ты – Единое, родившееся само от себя,
 Ты – Единое прежде Единого.
 Ты предшествуешь всякому множеству, не знающий никаких пределов.
 В Тебе нет никакого множества, ведь и множество – не от Тебя.
 Ибо то Единое, которое рождено от Тебя, скорее порождает множество,
 чем обладает им.
 Итак, Отец безмерный, а Сын – и имеющий меру, и безмерный.
 Ибо и Ты, Отец, – Единое, и Сын, Которого Ты родил, – тоже Единое.
 А многое или все есть то самое Единое, которое породил Сын (Нупн. I 7–13)⁹.

Сходное рассуждение встречается и в третьем гимне:

Все из Единого, все через Единого, все в Едином: О блаженная Троица!
 Единый, простой Единый, Единое и единственное,
 Единое и единственное и вечное;
 Единый, иной Единый, от Единого Единый, один и Тот же – Единый и все;
 Единый, Соединитель всех, Сила Единого, действующая так,
 чтобы все стали едины: О блаженная Троица! (Нупн. III 95–100).

В основе этого учения о трех Единых лежит платоновская диалектика единого и много в диалоге «Парменид». В самом деле, понятие «первого Единого» (*unum primum*), которое Викторин относит к *Богу Отцу* – первому Лицу христианской Троицы, восходит к непознаваемому и сверхбытийному Единому первой посылки платоновского «Парменида» («единое как единое», *ἓν ἓν*)¹⁰, а также к Единому-Благу (*τὸ ἕν, τὸ ἀγαθόν*) в философии Плотина¹¹. Так же как у Платона и Плотина, у Викторина Бог Отец, будучи «первым Единым», полностью лишен какого-либо множества, даже умопостигаемого, и един в абсолютном смысле; Он есть не просто «первое Единое», но «само по себе Единое» (*ipsum unum*), «единственное Единое» (*unum solum, unum et solum unum*), «простое Единое» (*unum simplex*), Единое, которое предшествует бытию (*inexistentialiter unum, unum ante ὄν*)¹². Это абсолютное Единое

⁹ Мы даем ссылки на современное критическое издание латинского текста (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vol. 83.1 / Ed. P. Henry, P. Hadot. Vindobonae, 1971*), поскольку в нем содержится оригинальное разделение на строфы, которое не удалось сохранить в русском переводе. Подробные историко-философские комментарии к каждому стиху см. ниже, в нашем переводе.

¹⁰ См.: *Plato. Parm. 137c–142a, 142c.*

¹¹ См.: *Plotin. Enn. II 9. 1; V 1. 5; V 1. 8; V 2. 1; V 3. 12; V 3. 17; V 5. 6; V 5. 11; V 6. 4; VI 9. 2 и др.*

¹² См.: *Victorin. De gen. 12. 5–6; 22. 5–6; Adv. Ar. I 49. 9–26; I 50. 22–26; IV 19. 10–12; IV 22. 6–14; IV 23. 13–18; IV 24. 22–31; IV 26. 26–27 и др.*; ср. с выражением Плотина о первом Едином как «самом по себе Едином» – *αὐτοῦν* (*Enn. V 3. 12. 51; VI 2. 5. 8*) и *αὐτὸ τὸ ἓν* (*Enn. III 8. 9. 45; VI 2. 9. 1; VI 5. 4. 17*); ср. также: [Фокин 2007: 95–96; Фокин 2011а: 55–61; Фокин 2014: 385–388].

Викторин, так же как и Плотин, уподобляет математической точке – центру окружности, из которого исходят все радиусы и сама окружность¹³.

Второе Единое, рожденное от первого Единого, – это *Сын-Логос*, Который есть «иное Единое» (*alter unus*), «сущее Единое» (*existentialiter unum, unum esse*), «дважды Единое» (*unum unum*) или «Единое и все» (*unum omnia, unus et omnia*), поскольку в Нем *каузально*, как в *семенах*, т.е. в неразложимом *единстве*, содержится все множество идеальных и материальных сущих¹⁴. Это «иное Единое» соответствует Единому-Сущему или Единому-многому второй посылки платоновского «Парменида» (ἔν ἑστὶ, ἐν ὄν, ἐν πολλὰ)¹⁵ и Уму (νοῦς) в системе Плотина¹⁶. При этом Отец как первое Единое лишь *в порядке причинности* (κατὰ τὸ αἴτιον, *secundum causam*) или *онтологического порядка* (*ordo*), а не по времени предшествует Сыну как второму Единому, которое Он порождает в вечности¹⁷.

Наконец, «третье Единое», которое порождает Сын-Логос, – это «многое или все» (*multa vel cuncta*), т.е. *мир как целое, универсум*, включающий в себя все умопостигаемые и материальные сущие¹⁸, которые творятся Божественным Логосом и образуют единую «цепь бытия», о чем Викторин подробнее рассуждает в первой книге трактата «Против Ария»:

От Иисуса [произошли] все (*omnia*), а значит, все от Бога – я имею в виду все сущие (*omnia quaequumque sunt*)... Ведь все они – Единое (*unum omnia*), хотя сущие существуют как различные. В самом деле, совокупность всей вселенной (*corpus totius universi*) не подобна куче [зерна], которая образует единое целое лишь соприкосновением зерен между собой, но более всего потому, что вселенная есть сплошное целое (*continens corpus*), части которого взаимно переплетены, подобно цепи (*catena*). Ведь цепь составляют Бог, Иисус, Дух, ум, душа, ангелы и далее все телесные сущие. Таким образом, [их] полнота (*plenitudo*) соединена и скреплена... Все [сущие] – это Единое (*unum omnia*), причем в своей основе (*in substantia*)... Ведь все сущие (*omnia ὄντα*)

¹³ См.: *Victorin. Adv. Ar. I 60. 1–28. Ср. Plotin. Enn. I 7. 1. 23–25; IV 2. 1. 17–29; IV 3. 17. 12–16; IV 4. 16. 23–25; V 1. 11. 7–13; VI 5. 5. 1–10; VI 8. 18. 1–32; Damascius. Dub. et sol. 117 // Damascii successoris dubitationes et solutiones / Ed. C.É. Ruelle. Paris: Klincksieck, 1889. Vol. 1. 301. 29 – 302. 1.*

¹⁴ См.: *Victorin. De gen. 12. 6; 22. 6–7; Adv. Ar. I 26. 1–8; I 50. 22–26; I 51. 1–7; IV 5. 29–40; IV 19. 26–37; IV 24. 31; IV 32. 9–13; Hymn. III 180–182 и др.*

¹⁵ См.: *Plato. Parm. 142b–155e*, особенно 144e.

¹⁶ У Плотина Ум представляет собой двойство бытия (ὄν, τὸ εἶναι) и мышления (νοῦς, τὸ νοεῖν), мыслимого и мыслящего (νοοῦν καὶ νοοῦμενον); см.: *Plotin. Enn. V 1. 4. 21–38; V 1. 8. 26; V 3. 15. 12–32; VI 2. 15. 14–15; VI 2. 17. 23–25; VI 6. 13. 52–53; VI 7. 14. 11–12 и др.* О двух Единых – первом, соответствующем абсолютному Бытию, которое предшествует Сущему, и втором – Едином-Сущем – говорится в анонимном комментарии на платоновский «Парменид», который многие исследователи, следуя аргументам Пьера Адо (см.: [Hadot 1968: Vol. 1, 102–143]), приписывают Порфирию; см.: *Porphyr. Comm. in Parm. XII 22–33.*

¹⁷ См.: *De gen. 19. 1–6; 21. 1–6; Adv. Ar. I 57. 17–21; III 3. 1–6; III 10. 34–38; IV 1. 20–21; IV 5. 20–27; IV 10. 35–38; Hymn. I 32–34.* Об Отце и Сыне как двух Единых у Викторина см. также: *Adv. Ar. I 49–50.*

¹⁸ О третьем Едином как «Едином и многом» (ἐν ὄν καὶ πολλὰ) говорит Платон (см.: *Plato. Parm. 155e–157b*); однако античные комментаторы расходятся в том, что он конкретно имеет в виду: мир или мировую душу.

имеют свою основу в Иисусе (insubstantiata sunt in Iesu), то есть в Слове (ἐν τῷ λόγῳ), как сказано: *Все в Нем созданы* (ср. Кол. 1:16) (Adv. Ar. I 25. 35 – 26. 5; ср. I 24. 41–48).

Таким образом, в первом гимне под «третьим Единым» Викторин понимает совокупность всех сущих (универсум), которые происходят от Логоса – «второго Единого», или Единого-Сущего, содержащего в себе их *причины* или *потенции* и являющегося их *основой*; сам же Логос происходит от Бога Отца как первого и абсолютно простого Единого – всемогущей потенции всего. С другой стороны, в третьем гимне Викторин называет третьим по счету Единым (unum) *Святой Дух*, Который как «Соединитель всех» (unitor omnium) есть «Сила Единого» (virtus unius), связывающая между собой все сущие и делающая их едиными. Такое понимание соответствует не только христианскому вероучению, но и неоплатонической метафизике, где в качестве «третьего Единого» выступает мировая Душа, также являющаяся принципом связи универсума и частных душ¹⁹. Действительно, Плотин, ссылаясь на с платоновский «Парменид», прямо соотносит с тремя его первыми посылками Единое, Ум и мировую Душу: «первое Единое» (τὸ πρῶτον ἓν) есть «Единое в собственном смысле» (κυριώτερον ἓν); второе Единое – это Ум, «Единое-многое» (ἐν πολλὰ), а третье – это Душа, «Единое и многое» (ἐν καὶ πολλὰ)²⁰. Если доверять свидетельству Симпликия, то еще ранее неопифагорец Модерат из Гадиры учил о тех же трех Единых, что и впоследствии Плотин: первое Единое (τὸ πρῶτον ἓν) – «то, которое превышает бытие и всякую сущность»; второе Единое (τὸ δεῦτερον ἓν) – «это истинно Сущее (τὸ ὄντως ὄν) и умопостигаемое» (νοητόν), соответствующее идеям (τὰ εἶδη); а третье Единое (τὸ τρίτον) – «душевное (τὸ ψυχικόν), которое причастно Единому и идеям»²¹.

Если вернуться к Викторину, то понимание Отца, Сына и Св. Духа как трех Единых²² подкрепляется у него в гимнах учением о Них как *трех Сущих*:

Первое Сущее, второе Сущее, третье Сущее,
И Три – единое и простое Сущее (unum ὄν et simplex):
О блаженная Троица! (Нумн. III 141–145).

Сын, рожденный от Отца, поистине есть Сущее (ὄν),
И поистине Сущее (ὄν) от Сущего (ἐκ τοῦ ὄντος).
А всецелое Сущее (omne ὄν) всегда существует в Трех:
О блаженная Троица! (Нумн. III 238–241).

Первое Сущее (ὄν primum) – это Бог Отец, Который также есть *абсолютное Бытие* (esse)²³. *Второе Сущее* (ὄν secundum) – это Сын-Логос, «всеобщая

¹⁹ См.: Plotin. Enn. IV 2. 1; IV 7. 7; IV 9. 1–5; V 1. 2; и др.

²⁰ Plotin. Enn. V 1. 8. 23–26.

²¹ Simplicii in Aristotelis physicorum libros octo commentaria / Ed. H. Diels. Berlin: Reimer, 1882. Vol. 9. P. 230. 36–231. 2; см. также: [Dodds 1928: 132–133; Hadot 1960b: 1060].

²² Ср. также Нумн. III 138–140: «Итак, Ты стал простым и единым в Трех (simplex et unum es factus in tribus): Дух, Слово (Λόγος), Бог: О блаженная Троица!».

²³ Следует отметить, что хотя в третьем гимне и в некоторых других местах Викторин и называет Бога Отца «Сущим», на самом деле в его системе Отец есть скорее *Не Сущее, превышающее сущее* (τὸ μὴ ὄν super τὸ ὄν), или *Предсущее* (προὄν), поскольку Он как абсолютное

Форма» (omnis forma), от которой происходит всякая форма²⁴. Наконец, *третье Сущее* (ὄν tertium) – это Святой Дух, Который есть Божественное Познание (cognoscentia)²⁵. Дальнейшее развитие тринитарной мысли Викторина в рассматриваемых нами «Гимнах о Троице» связано с упомянутой здесь триадой: *сущность – форма – познание*, а также с двумя другими триадами, которые тесно с ней ассоциированы: *бытие – жизнь – мышление* и *пребывание – исхождение – возвращение*.

4. *Триады: сущность – форма – познание, бытие – жизнь – мышление, пребывание – исхождение – возвращение*. В самом деле, в первом и особенно в третьем гимне Викторин неоднократно описывает христианскую Троицу с помощью трех философских терминов или категорий, восходящих к Аристотелю, но переосмысленных им в свете неоплатонической метафизики. Вот эти три понятия или категории: *сущность* (substantia), *форма* (forma) и *познание* (notio, notitia, noscentia, cognoscentia, agnitio), которые Викторин ставит в соответствии Лицам Троицы следующим образом:

Ты, Бог [Отец], есть Сущность (substantia),
Сын – Форма (forma),
Дух – Познание (notio):
О блаженная Троица! (Гимн. III 151–154).

Далее в том же третьем гимне Бог Отец определяется Викторином как «всеобщая и всецелая Сущность» (omnis et tota substantia, Гимн. III 157), а Сын-Логос – как Образ или Форма этой сущности (Λόγος forma est, III 175–176, ср. III 159–162, 180–183, 205–212, 232–236). Как таковой Сын есть «сущность, взятая вместе с формой» (substantia cum forma, III 163), или «сущность, получившая форму» (formata substantia, III 147–148). При этом Сын-Логос также представляет собой «универсальную форму всех [сущих]» (universalis et omnium forma), которая есть *Жизнь* (vita) и от которой проистекает бытие, жизнь и разнообразие форм для всех остальных сущих (см.: III 180–181, 210–212). Наконец, Св. Дух рассматривается Викторином как *Познание* или *Мышление* (notitia, cognitio), которое также есть форма Божественной сущности, направленная на саму эту сущность, так что Бог в целом предстает как «сущность, получившая форму... и себе самой известная» (substantia formata... sibi nota, III 148–149). Другими словами, Бог как совокупность первичной

Бытие (esse), лишенное всякой формы и определенности, превосходит истинно Сущее (Логос) как свою форму; см.: *Victorin. De gen.* 4. 5; 13. 5 – 14. 4; *Adv. Ar.* I 50. 25–26; II 4. 11–22; IV 19. 4–16; Гимн. III 203, 229–230 и др.; см. также: [Фокин 2007: 96, 98–99, 105–106; Фокин 2011а: 55, 59–64; Фокин 2014: 386–390, 392–393]. О влиянии Порфирия на Викторина в этом вопросе см.: [Nadot 1968: Vol. 1, 484, 488; Фокин 2016: 135–142].

²⁴ Ср. Гимн. III 180–181. В других сочинениях Сын-Логос часто определяется Викторином как «первое Сущее» (ὄν primum), «всецелое Сущее» (totum ὄν), «всеобщее и всесовершенное Сущее» (universale omnimodis perfectum ὄν), поскольку Он в полноте и единстве содержит в себе причины и потенции всех сущих, над которыми Он возвышается по своей сущности, общей у него с Отцом; см.: *De gen.* 2. 23–25; *De gen.* 15. 1–5; *Adv. Ar.* I 56. 15–20; II 4. 11–22; IV 19. 4 и др.; см. также: [Фокин 2007: 99; Фокин 2011а: 55, 59–64; Фокин 2014: 391, 393–394; Фокин 2016: 149, 164].

²⁵ См.: Гимн. III 155–171.

и совершенной сущности, формы и познания представляет собой *триединую реальность*, различающуюся как Лица Троицы:

Форма всегда пребывает в сущности
И всякое познание есть форма,
Значит, согласно сущности Ты – Бог [Отец],
Согласно форме – Слово (Λόγος),
Согласно познанию – Святой Дух:
О блаженная Троица! (Гимн. III 184–185).

Предположительно, источником этой триады для Мариа Викторина также были неоплатоники – Плотин²⁶ и Порфирий, у которого, согласно свидетельствам поздних неоплатоников, встречалась сходная триада: *сущность, форма, порядок* (οὐσία, εἶδος, τάξις)²⁷. С этой триадой у Викторина тесно связана другая триада, также используемая для характеристики христианской Троицы: *бытие, жизнь, мышление*²⁸. Хотя эта триада редко встречается в «Гимнах о Троице» и очень часто – в трактате «Против Ария»²⁹, в гимнах она служит непосредственным аналогом или пояснением к первой триаде:

В Божественных [вещах] сущность есть то же самое, что и жизнь,
А сама Жизнь есть сама Премудрость.
И так же, как [им каузально] предшествует Бытие (esse),
В котором заключен первичный и простой жизненный Акт (vivere),
Точно так же появляется Мыслящий и Премудрый (intellegens sapiensque),
Поскольку [этому] всегда предшествует жизненный Акт...
Благодаря последовательному проявлению этих актов
Существует трижды тройное иное (ter triplex alterum, Гимн. I 50–55).

²⁶ Согласно Плотину, первым моментом в существовании Ума является его *бытие* (τὸ ὄν), которое пребывает в Едином и по сути тождественно Единому, к которому Ум при исхождении обращается и на которое он «взирает», видя его как множество *идей* (форм = *умопостигаемое*, νοούμενον) и сам становясь при этом «постигающим взглядом», или *мышлением* (νοῦς, νοῦν, см.: Plotin. Enn. V 1. 7. 1–6; V 2. 1. 7–13; V 3. 11. 1–16; V 4. 2. 1–11; V 6.5.5–10; VI 7. 17. 12–26 и др.). Кроме того, Плотин рассматривает Единое как причину существования и единства всякой сущности (см.: Enn. V 5. 5; VI 8. 10; VI 9. 1–2 и др.), Ум – как первичную форму и совокупность всех идей или форм (см.: Enn. I 6. 2; V 1. 7 и др.), а мировую Душу – как причину стройности и упорядоченности универсума (см.: Enn. III 2. 16; III 3. 1; VI 9. 2 и др.). См. также: [Фокин 2015: 117–146].

²⁷ См.: Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria / Ed. E. Diehl. Leipzig: Teubner, 1903. Vol. 1. P. 388. 13–20; Ioannes Philoponus. De aeternitate mundi contra Proclum VI 14 / Ed. H. Rabe. Leipzig: Teubner, 1899. P. 164. 18 – 165. 6. См. также: [Hadot 1968: Vol. 1, 478; Фокин 2014: 460–462].

²⁸ О философских источниках и христианской рецепции этой триады, которая в позднем неоплатонизме была известна как «умопостигаемая триада» (νοητὴ τριάς, см.: Proclus. Théologie platonicienne / Ed. D. Saffrey, L.G. Westerink. Paris, 1978. Vol. 3. P. 35–36; Damascii successoris dubitationes et solutiones, 43 / Ed. C.É. Ruelle. Paris, 1889. Vol. 1. P. 86. 4–21), см.: [Фокин 2011b: 7–22; Фокин 2011c: 7–29; Фокин 2014: 364–384].

²⁹ См.: Victorin. Adv. Ar. I 51. 15–28; I 63. 11–14; III 4. 6 – 17. 9; IV 5. 35–45; IV 21. 26–28; IV 25. 44–45 и др. См. также: [Фокин 2007: 99–104; Фокин 2014: 394–401].

В этих Трех и тройное, и единое действие: О блаженная Троица!
Бытие, Жизнь, Познание: О блаженная Троица! (Нумн. III 34–41)³⁰.

По мысли Викторина, описанные здесь акты *бытия*, *жизни* и *познания* в Боге происходят один за другим в строгой последовательности (*progressus*) и соответствуют Лицам Троицы³¹, которые, таким образом, образуют не просто *триаду*, но своего рода *эннеаду*³², поскольку, согласно используемому им философскому принципу *импликации* (или *взаимовключенности*), в каждом из элементов или актов этой триады наличествуют сразу все три элемента или акта, но при этом каждый из них, согласно принципу *превалирования*, отличается от двух других максимальным присутствием какого-либо одного характерного свойства или акта³³. Таким образом, эти три Божественных акта, соответствующие Лицам Троицы, представляют собой «единое и тройное действие» (*tergmina et una actio*), согласно которому единый Бог пребывает в самом себе (бытие, внутреннее действие, пребывание = Отец), исходит от самого себя (жизнь, внешнее действие, исхождение = Сын) и возвращается к самому себе (мышление, обратное действие, возвращение = Св. Дух), как это ясно выражает Викторин в третьем гимне с помощью *третьей триады*, также заимствованной из неоплатонической метафизики:

У каждого из Них истинная,
И у [всех] Трех – единая сущность (*una substantia*),
Исшедшая от Отца к Сыну (*progressa a patre filio*)
И возвратившаяся в Духе (*regressa spiritu*) (Нумн. I 75–76).
Пребывание (*status*), исхождение (*progressio*), возвращение (*regressus*):
О блаженная Троица! (Нумн. III 71–73)³⁴.

При этом у Викторина это «самораскрытие» или «самораспространение» Божественной сущности от Отца к Сыну, от Сына – к Св. Духу, а от Св. Духа обратно к Отцу имеет непосредственное продолжение в процессе творения мира и промышленности о нем, когда Лица Троицы выступают как единый источник *сущности* (бытия), *жизни* (формы) и *познания* (спасения, преобразования,

³⁰ Ср. также ниже, Нумн. III 109–120, где Лица Троицы рассматриваются как источник *сущности* (бытия), *жизни* (формы) и *спасения* (познания) для всех сущих.

³¹ См.: *Victorin. Adv. Ar.* I 63. 11–16; III 4. 6–17. 9; IV 16. 20–29; IV 21. 26–22. 4; IV 25. 44–26. 7.

³² Хотя сам Викторин никогда не употребляет этот термин, но часто говорит о «тройственном тройном»; см.: *Adv. Ar.* I 54. 8–10; I 59. 4–5; I 60. 17; I 63. 15–16; III 9. 7; IV 5. 40–45; IV 8. 24–26; IV 21. 26–31; IV 25. 44–26. 5; Нумн. III 34–36, 222, 250 и др. Термин *эннеада* был предложен П. Адо, см.: [Nadot 1960b: 1067]. См. также: *Proclus. Théologie platonicienne. Vol. 3. P.* 35–36.

³³ См.: *Victorin. Adv. Ar.* I 20. 12–15; I 48. 22–26; I 54. 10–16; I 63. 11–16; II 3. 34–44; III 7. 2–4; III 9. 1–7; IV 5. 39–46; IV 21. 26–28; IV 25. 44 – 26. 7 и др. См. также: [Фокин 2007: 121–122; Фокин 2014: 427–431].

³⁴ Ср. Нумн. I 4–6: «Когда Ты покоишься (*quiescis*), Ты – Отец, когда исходишь (*procedis*) – Ты Сын, Когда же связываешь всех воедино (*in unum qui cuncta nectis*), Ты – Дух Святой». Ср. также: *Adv. Ar.* I 51. 10–27; I 57. 7–21. Подробнее о неоплатонической триаде *μονή*, *πρόοδος*, *ἐπιστροφή* и ее рецепции у Викторина см.: [Фокин 2007: 100–103; Фокин 2011b: 11, 14, 19–20; Фокин 2011c: 8–9; Фокин 2014: 369–381, 395, 415].

одоухотворения) для всех сущих, порождающий их и затем возвращающий их обратно к самому себе:

Ты, Отец, есть сущность для всех;
 Ты, Сын, есть жизнь;
 Ты, Дух, есть спасение:
 О блаженная Троица!..
 Ты, [Отец], даруешь всем бытие (esse),
 Ты, Сын – образ (formam),
 Ты, Дух – преображение (reformationem):
 О блаженная Троица! (Hymn. III 109–112, 117–120).

Вместе с тем главную роль в этом процессе излияния Божественного бытия, жизни и познания в мир играют Сын-Логос и Св. Дух, представляющие собой Бога в модусе действия и движения, направленного на мир. Вместе Они образуют своего рода *диадю* – единую Божественную реальность и единое движение, имеющее различную направленность – *нисходящую* (творение, оживление) и *восходящую* (спасение, просвещение), как это наиболее ясно выражено у Викторина в трактате «Против Ария»:

Сын и Дух Святой суть Два в одном (in uno duo), то есть в движении (in motu), и Они Два таким образом, что Два – одно (unum duo) (Adv. Ar. III 18. 15–17).

Слово (λόγος) и Святой Дух суть одно и то же движение (unam motionem et eandem), но Логос в отношении жизни, а Дух – в отношении познания и мышления (Adv. Ar. I 58.1–3).

Это движение, будучи одним, есть Жизнь и Премудрость... И Жизнь – это нисхождение (descensio), а Премудрость – это восхождение (ascensio); Оба Они – Дух, Два в одном (Adv. Ar. I 51. 15–28)³⁵.

Рассмотрим эти функции Логоса и Св. Духа в творении, как они представлены в «Гимнах о Троице».

5. Логос как «Семя бытия» и источник жизни; Св. Дух как источник познания и путь возвращения души к Богу. В первом гимне Викторин определяет Божественный Логос как «Семя бытия» (ἄνθος semen), поскольку Он *потенциально и каузально* содержит в себе всю полноту идеальных и материальных сущих:

Сын есть Семя бытия (ἄνθος semen) для всех [сущих].
 Ты же, [Бог Отец], есть сила этого Семени,
 В Котором и от Которого рождаются все [сущие], что производит Сила Божия.
 И в это Семя вновь возвращаются все [сущие], рожденные от этого Семени...
 Греки называют Его *Словом* (λόγος) – Богом, сущим внутри Отца,
 Который есть Причина (causa) для рождения и возникновения всех [сущих].
 Ведь без Него ничто не начало быть, но все через Него было сотворено.
 И это Слово (λόγος) есть Христос, и Слово (λόγος) есть Жизнь...

³⁵ О Сыне и Св. Духе как «диаде» (термин П. Адо), Их тождестве и различии см.: De gen. 31. 3–13; Adv. Ar. I 49. 1–8; I 51. 1–43; I 54. 3–6; II 2. 31–32; III 8. 25–43; III 9. 1–7; III 14. 4–42 и др.; см. также: [Hadv 1960a: 81–83; Фокин 2007: 116–117; Фокин 2014: 401–402, 414–415; Морескини 2011: 460].

Он исполняет [роль] Родителя, поскольку наделяет все [сущие] бытием. И это бытие для всех [сущих] есть жизнь (Нумп. I 14–16, 39–42, 64–66).

В других своих сочинениях³⁶ Викторин поясняет более подробно, что вкладывает в понятие о Логосе как «Семена бытия» или «Семена сущих»:

Слово (λόγος) как Слово существует для того, чтобы давать бытие чему-то иному (ut aliud esse constituat)... Слово (λόγος) есть Отец и Родитель всего (pater omnium et generator), и через Него все начало быть и без Него ничто не начало быть (De gen. 18. 3–6).

Единое, которое мы назвали дважды Единым (unum unum), есть Жизнь (vita), которая есть бесконечное движение (motio infinita), творящее все остальные [сущие] – будь то истинно сущие или [просто] сущие. Она существует как Слово (λόγος) для надления бытием всех сущих (ad id quod est esse quae sunt omnia), сама себя приводящая в движение (a se semet movens), всегда находясь в движении и в самой себе обладая движением, а точнее, сама будучи движением (Adv. Ar. I 51. 1–6).

Предположительно, на эту концепцию Логоса как «Семена бытия» у Викторина оказала определенное влияние стоическая концепция *пневмы* как семени всех вещей (элементов) и связанная с ней доктрина «сперматических логосов»³⁷. Однако, поскольку у Викторина Логос рассматривается как Божественная Жизнь, которая постепенно изливается на все сущие, порождая их и наделяя жизнью и движением, скорее всего, здесь можно усмотреть влияние платонического учения о мировой Душе как самодвижущемся начале и источнике жизни и движения в универсуме³⁸. Действительно, у Викторина Логос, подобно мировой Душе³⁹, пронизывает и оживляет все мироздание:

Сила Слова согласно своей сущности всегда есть сущность жизни (vitae substantia), поскольку Оно есть Жизнь, и наделяет жизнью, и оживотворяет,

³⁶ См.: De gen. 25. 7; 27. 10–11; Adv. Ar. I 3. 8; I 19. 20; I 25. 25–26; I 51. 1–6; I 57. 34–37; III 4. 2–3; III 12. 14–15 и др.

³⁷ См.: Stoicorum Veterum Fragmenta (SVF) I 88; 497; II 310–313; 605; 634; 1021; 1024; 1027; 1032 и др.; ср. также: *Plotin. Enn.* III 2. 2; IV 4. 36; V 3. 8; V 7. 1; V 9. 9; подробнее см.: [Столяров 1995: 109–110, 135–137].

³⁸ См.: *Plato. Tim.* 30 b; 34 b – 36 d; *Leg.* X 896 e – 897 d; *Plotin. Enn.* I 1. 13; II 2. 1; II 3. 13; II 9. 5; III 2. 3; IV 4. 16; IV 7. 9; V 1. 2; V 1. 12; V 2. 1–2; VI 4. 4 и др. По сообщению Ипполита Римского, гностик Василид, испытавший сильное влияние платонизма, называл Логос, рожденный от не сущего Отца, «семенем космоса» (σπέρμα τοῦ κόσμου, ὁ λόγος ὁ λεχθεὶς), поскольку весь космос получает свои «начала» (τὰς ἀρχὰς) от этого Семени и просвещается Им; и это «Семя» содержит в самом себе все семена всех вещей (πᾶσαν τὴν παντοερμίαν), будучи разделяем на бесконечное число идей (εἰς ἀπείρουσ τεχνόμενον ιδέας), которые суть замыслы Бога о мире и потенции всех вещей (см.: *Hippolytus. Refutatio omnium haeresium* VII 22. 4–6). Выражение «семя сущих» (ὄντων σπέρμα) относит к Богу Отцу еще один христианский платоник – Синезий Киренский (см.: *Synesius. Нумп.* I 150), множество параллелей с гимнами которого встречается в гимнах Викторина; см.: [Фокин 2007: 189–190].

³⁹ Интересно отметить, что Викторин наряду с Божественным Логосом признает существование мировой или всеобщей души (anima universalis atque fontana), см.: De gen. 10. 19–36; Adv. Ar. I 26. 26–43; I 61. 13; IV 5. 10–11; IV 11. 7–38 и др.; см. также: [Hadot 1968: Vol. 1, 180–186; Фокин 2007: 133–135; Фокин 2017: 316–319].

и не допускает, чтобы подвергалось смерти то, что Оно наделяет жизнью (Adv. Ar. I 26. 26–29).

Слово есть как бы Семя и Потенция существования (*veluti semen ac potentia existendi*) всего, что существует и что может существовать или могло бы существовать. Оно есть Премудрость и Сила всех сущностей, [простирающаяся] от Бога для [совершения] всех действий (Adv. Ar. III 4. 1–4)⁴⁰.

В гимнах Викторин сходным образом описывает эту космологическую функцию Логоса, добавляя к ней надделение всех сущих соответствующей формой:

Ты, Сын... есть всеобщая Форма (*universalis forma*) всех [сущих].
 Поскольку же Ты наделяешь жизнью все [сущие] (*vivificans cuncta*),
 То от жизни происходит [их] форма (*fit forma de vita*)...
 Ведь согласно форме Ты – Слово (Λόγος),
 А согласно познанию – Святой Дух (Нумн. III 180–185).

Таким образом, бытие, форма и жизнь всех сущих происходит от Логоса, а способность к истинному познанию и одухотворению у разумных душ – от Св. Духа. При этом возвращение человеческих душ к Логосу как своей Первопричине и Семени⁴¹, а через Него – к Богу Отцу, «Силе Семени», понимается Викториним как результат длительного процесса их *просвещения, преобразования и одухотворения*, которое совершается действием в них не столько Логоса, творящего и оживляющего все сущие, вплоть до материи⁴², сколько Св. Духа – «сокрытого Христа» (*occultus Christus*), Божественной Премудрости и Познания:

Христос есть всеобщее Действие – Действие, поскольку Сын исходит,
 И это Действие есть Жизнь, благодаря которой происходят
 и творятся все [сущие].

Один и Тот же становится Учителем и Наставником,
 Один и Тот же – Усовершенителем Духом,
 Который напитывает рассеянные в веках души наставлениями премудрости.
 Поскольку же Премудрость – это Христос, один и Тот же Христос,
 Сын, исшедший от Отца, учит об Отце, а Дух – о Христе...

Поскольку же Христос соединяет и сохраняет всех и учит об истинном Боге,
 То что же это, как не то, что Дух Святой соединяет последовавших
 за Христом и возрожденных во Христе?..

И потому Христос явился в веках, чтобы научить глубине [Отца],
 И этому тайному и сокровенному [знанию],
 Которому посредством внутреннего научения [нас учит] сокрытый Христос –
 Святой Дух (Нумн. I 56–73).

В трактате «Против Ария» Викторин также называет Св. Духа «сокрытым Иисусом» (*occultus Iesus*), сообщающим душам тайные знания (*intellegentias*),

⁴⁰ Ср.: Adv. Ar. I 47. 13–31; I 51. 1–15; III 3. 9–26; IV 11. 7–35; IV 31. 34–47 и др.; см. также выше, § 3 (о втором и третьем Едином).

⁴¹ См. выше цитату из Нумн. I 16 (*rursusque in semen redeunt genita quaeque ex semine*).

⁴² См.: Adv. Ar. I 26. 30–38; III 3. 18–26; IV 11. 7–35 и др.; см. также: [Фокин 2007: 133–135].

Adv. Ar. III 14. 21–23). Св. Дух – это «наставник в познании» (*magister intellectus*, Adv. Ar. III 6. 17; ср. De gen. 1. 6–12), «внутренняя Сила Христа» (*interior Christi virtus*, Adv. Ar. IV 17. 31). Благодаря премудрости Св. Духа (*sapientia sancti spiritus*) все души становятся совершенными (*perfecta*) и духовными (*spiritalia*, Adv. Ar. I 56. 24; IV 7. 12–15). Сходным образом в третьем гимне Викторин усваивает Св. Духу просвещающую и преображающую функцию, называя Его «силой возрождения» (*regenerans*), «истинным просвещением» (*vera inluminatio*), «сущностью, которая спасает и возрождает» (*salvans regeneransque substantia*, см.: Нумн. III 65, 69, 218–219)⁴³. При этом Св. Дух лишь завершает собой единое творческое и промыслительное действие всей Троицы:

Ты [Отец] повелеваешь создать,
Ты [Сын] создаешь,
Ты [Дух] воссоздаешь сотворенное:
О блаженная Троица! (Нумн. III 105–108)⁴⁴.

Хотя здесь, как представляется, мысль Викторина в большей степени следует логике христианской доктрины о Троице как едином Боге-Творце, Промыслителе и Спасителе, в его учении о Троице как трех Единых и трех Сущих, а также в таких триадах, как сущность – форма – познание, бытие – жизнь – мышление, пребывание – исхождение – возвращение, и в концепции Логоса как «Семени бытия» нельзя не заметить ясный след влияния античной метафизики, которую, как мы постарались продемонстрировать, Викторин воспринял в неоплатонической форме. И это влияние, несомненно, хорошо прослеживается в его «Гимнах о Троице», перевод которых мы впервые представляем русскоязычным читателям⁴⁵.

⁴³ Ср.: Нумн. II 45–46, 56–58; III 107, 111, 114, 119.

⁴⁴ Tu creari imperas, tu creas, tu creata recreas. См. выше цитату из Нумн. III 109–120 о Троице как едином источнике *бытия, формы и познания* для всех сущих, а также: Нумн. III 10–13, 30–33, 46–49, 63–65, 67–69, 80–82, 92–93.

⁴⁵ В этом номере журнала приводится перевод только первого гимна; перевод двух других будет опубликован в журнале «Библия и христианская древность».

ПРИЛОЖЕНИЕ

Марий Викторин

Гимны о Троице*

Перевод с латинского и комментарии А.Р. Фокина

Гимн первый
О Троице

<Молитвенное призывание Троицы>

Прииди, Свет истинный¹ – Отец, Бог всемогущий!
 Прииди, Свет [от] Света² – Тайна³ и Сила Божия!⁴

* Перевод с латинского выполнен по изданию: Marii Victorini Opera. Pars I. Opera theologica // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vol. 83. 1 / Ed. P. Henry, P. Hadot. Vindobonae, 1971. P. 285–289. Перевод, примечания – А.Р. Фокин.

¹ Lumen verum. Ср. Ин. 1:9; см. также: Adv. Ar. II 2. 23; Нумн. III 67.

² Lumen luminis. Ср. Пс. 35:10; Прем. 7:26; Ин. 1:4–9; Евр. 1:3; ср. также в Гимне III полную тринитарную формулу, основанную на понятии о Боге как Свете: «Истинный Свет, Истинный Свет от Света, Истинное Просвещение: О блаженная Троица!» (Нумн. III 67–69). Представление о Сыне как втором Свете после Бога Отца было характерно для александрийцев, в частности для Оригена (см.: Origen. De princ. I 2. 6–7, 11; I 3. 4; Comm. Johan. II 23. 152; Hom. in Jerem. 9. 4; Contra Cels. III 72; 10, 30). Но, скорее всего, Викторин здесь имеет в виду слова Никейского Символа веры: *Света истинного от Света истинного*, которые он цитирует неоднократно для доказательства единосущия Отца и Сына. См.: Adv. Ar. I 13. 7; I 31. 37–38; II 2. 23; II 3. 29; II 6. 24–25; IV 29. 20–21; De hom. recip. 4. 18–23. Нумн. III 68 и др., а также: [Hadot 1960b: 1059; Фокин 2007: 113; Фокин 2014: 412].

³ Mysterium. Ср. Еф. 3:3–9; Кол. 2:2–3; 4:3; I Тим. 3:16. Ср. также: Adv. Ar. I 24. 29; I 26. 14–16; Нумн. I 68–69. Хотя, по мнению П. Адо (см.: [Hadot 1960b: 1059]), слово «тайна», скорее всего, заменяет здесь слово «премудрость» (ср. I Кор. 1:24: *Христа, Божию Силу и Божию Премудрость*), понятие Божественной «тайны» у Марии Викторина весьма многозначно. Во-первых, оно означает, что в Сыне-Логосе сокрыто тайное знание о Боге Отце, которое Логос и Св. Дух как Премудрость Божия открывают людям; см.: Adv. Ar. III 10. 3–11; Нумн. I 58–61, 73–74; III 196–198 и др. Во-вторых, оно означает тайну *Божественного домостроительства спасения*, совершенного через воплощение, смерть и воскресение Иисуса Христа (как у апостола Павла), а также – шире – *метафизический процесс*, начавшийся с вечного Божественного рождения Сына-Логоса как Жизни, Движения и Действия внутри Бога Отца (Божественного Бытия), продолжившийся в творении мира через нисхождение и животворящее действие Логоса, затем – через Его воплощение, и, наконец, завершившийся возвращением людей к Богу благодаря действию Св. Духа как Божественной Премудрости и «сокрытого Христа» (Christus occultus, λόγος in occulto, см. ниже, Нумн. I 68–73; III 63–70, 252–269, а также: Adv. Ar. I 13. 21–30; I 24. 19–48; I 26. 30–43; I 51. 1–6; I 57. 1–6; I 57. 1–6; I 58. 20–24; III 14. 20–24; IV 7. 10–15; IV 11. 7–35; IV 17. 29–33; Comm. in Ep. ad Eph. 1. 4, PL. 8, 1240A и др.; ср.: Hilar. Pict. De Trin. IX 62). См. также: [Hadot 1971: Vol. I, 299–301; Фокин 2007: 133–135, 159–162, 167–170]. В-третьих, слово *mysterium* у Викторина часто указывает на тайну Божественного Троиединства: «Все таинство (*mysterium totum*) заключается в том, что Бог Отец, и Сын, и Святой Дух – это единый Бог (*unus Deus*)» (Adv. Ar. I 43. 6–7).

⁴ Virtus Dei, ср. I Кор. 1:24; 2:7; ср. также ниже, Нумн. I 15–19.

Прииди, Дух Святой – союз Отца и Сына!⁵
 Когда Ты покоишься, Ты – Отец, когда исходишь – Ты Сын⁶,
 Когда же связываешь всех воедино⁷, Ты – Дух Святой.

⁵ Patris et filii copula. Это учение о Св. Духе как «связи Троицы» (conexio, complexio, communicatio, ср. Нумн. III 44, 48, 51, 98–99, 242–246) впервые было сформулировано Викторином, у которого оно вытекает из представления о Св. Духе как Божественном Мышлении, которое возвратным движением связывает между собой Бытие (Отца) и Сына (Жизнь). См.: [Фокин 2007: 114–118; Фокин 2014: 414–419]. Впоследствии это учение станет неотъемлемой частью тринитарного учения Августина и большинства последующих латинских богословов. Подробнее об этом см.: [Фокин 2014: 570–577, 598, 602–606, 611, 615–616, 623, 642, 651–655, 669].

⁶ Tu cum quiescis, pater es, cum procedis, filius. В основе данного утверждения лежит неоплатоническая доктрина о трех последовательных стадиях существования какой-либо реальности: *пребывание – исхождение – возвращение* (μονή, πρόοδος, ἐπιστροφή). См., например: *Plotin. Enn.* III 9. 5; V 1. 6; V 2. 1; V 4. 2; V 6. 5; VI 7. 16; *Porphyr. Com. in Parm.* 14. 16–26; *Procl. Elem. theol.* 35; *Theol. Plat.* III 9. Vol. III. P. 35–36 и др.; см. также: [Фокин 2011b: 7–22; Фокин 2011c: 7–29; Фокин 2014: 365, 369, 373–374, 382]. С помощью этой доктрины Марий Викторин описывает Троицу как единую субстанцию (una substantia), последовательно раскрывающую себя как Отец (пребывание, покой, бытие), Сын (исхождение, движение, жизнь) и Св. Дух (возвращение, премудрость, мышление) (см. ниже, Нумн. I 75–76; III 71–73). Кроме того, Викторин часто характеризует Отца как *покой* (status, quietus, cessatio), а Сына – как *движение* (motus, motio); при этом покой соответствует *бытию* (esse), *сокрытости* (occultus) и *потенции* (potentia), а движение – *жизни* (vita), *проявленности* (manifestatio) и *акту* (actus, actio, operatio). См.: *De gen.* 21. 5; *Adv. Ar.* I 4. 15; I 34. 9–12; I 42. 22; III 2. 30–54; IV 8. 26–27 и др.; ср. *Plotin. Enn.* V 3. 15. 32–33 (ἐνέργεια – δύναμις); а также: [Фокин 2007: 106–108; Фокин 2014: 402–407].

⁷ In unum qui cuncta nectis. Под словом «всех» здесь следует понимать прежде всего Отца и Сына, поскольку Св. Дух как Божественное Мышление связывает Отца и Сына, будучи Их «связью» (complexio duorum, Нумн. III 245). Во вторую очередь Св. Дух как «Соединитель всех» (unitor omnium) связывает воедино все творения и особенно – всех верующих друг с другом и с Богом, так что Его связующая роль внутри Троицы находит непосредственное продолжение в Божественном домостроительстве спасения мира (см.: Нумн. I 67; III 98–99, 243–246). Как справедливо отмечает П. Адо, в «Гимнах о Троице» связующая роль Св. Духа выражена гораздо сильнее, чем в других «теологических трактатах» Викторина (см.: [Hadot 1960b: 1060]); где такую универсальную связующую роль или функцию в мироздании выполняет Божественный Логос как универсальный жизненный принцип, наделяющий все творения бытием и оживляющий всю вселенную, превращая ее в некую единую «цепь» (catena) суших. См.: *Adv. Ar.* I 25. 17–24 (per ipsum filium unum fient omnia, quoniam per ipsum omnia); I 25. 35–44; I 26. 1–5, 30–43; I 56. 25–39; III 3. 18–26; III 13. 20–21; IV 11. 7–35; *Comm. in Ep. ad Eph.* 1 4, PL. 8, 1240A и др.; см. также: [Фокин 2007: 133–135].

**<Первая Диада: Отец – первое и абсолютное Единое,
Сын – второе Единое-Сущее, порождающее третье Единое –
вселенную как единое и многое>**

Ты, Бог – первое Единое⁸, Ты – Единое, родившееся само от себя⁹,
Ты – Единое прежде Единого¹⁰.

- ⁸ Unum primum. «Первое Единое» – это у Викторина Бог Отец, Который полностью лишен какого-либо множества и един в абсолютном смысле; Он есть не просто Единое (unum), но «само по себе Единое» (ipsum unum), «единственное Единое» (unum solum, unum et solum unum), «простое Единое» (unum simplex), «не-сущее Единое» (inexistentialiter unum, unum ante öv); см.: De gen. 12. 5–6; 22. 5–6; Adv. Ar. I 49. 9–26; I 50. 22–26; IV 19. 10–12; IV 22. 6–14; IV 23. 13–18; IV 24. 22–31; IV 26. 26–27; Нумн. III 95–96 и др.; ср. также: [Фокин 2007: 95–96; Фокин 2011а: 55–61; Фокин 2014: 385–388]. Это понятие первого или абсолютного Единого (unum = ёv) восходит к непознаваемому и сверхбытийному Единому первой посылки платоновского «Парменида» (см.: Plato. Parm. 137c–142a, «единое едино», ёv ёv – Parm. 142c), а также к Единому-Благу в системе Плотина (см.: Plotin. Enn. II 9. 1; V 1. 5; V 1. 8; V 2. 1; V 3. 12; V 5. 6; V 5. 11; V 3. 17; VI 9. 2 и др.).
- ⁹ Unum a se ortum. Из контекста следует, что это тот же самый Бог Отец как нерожденный (ср. Adv. Ar. I 50. 20: purum ingenitum προόν, «чистое нерожденное Предсущее»); однако понятие «самопорождения» (generatio sui ipsius) у Викторина, как правило, соотносится с Сыном – «вторым Единым», которое родилось от Отца «самопорожденным движением»; см.: De gen. 22. 11–12; Adv. Ar. I 4.9–10; I 27.20–22; III 17.15–17; IV 13.5; см. также: [Фокин 2007: 111; Фокин 2014: 410]. О самопорождении монады (μονάς) у неоплатоников см.: Hippolyt. Philosophumena IV 43. 4; Iambli. Theolog. Arithm. P. 3. 17–18.
- ¹⁰ Unum ante unum. Отец как первое Единое лишь в порядке причинности, а не по времени предшествует Сыну как второму Единому (см. ниже, Нумн. I 32–34, и примеч. 35–37); об Отце и Сыне как двух Единых см.: Adv. Ar. I 49–50; об Отце, Сыне и Св. Духе как о трех Единых и трех Сущих см.: Нумн. III 91–99, 138–164, 248–250. Как отмечает К. Морескини, у Викторина «Отец раздваивается в Сыне (говоря языком платоников, это Единое и Единое-многое), а Сын заключает в Себе два момента: один – жизни (Сын), а другой – мышления (Дух)» [Морескини 2011: 467]. О трех единых – Единое, Ум, Душа – в связи с платоновским «Парменидом» говорит Плотин (Enn. V 1. 8. 23–26; ср. также: Simplic. In Aristot. Phys. Comm. // Simplicii in Aristotelis physicorum libros octo commentaria / Ed. H. Diels. Berlin: Reimer, 1882. Vol. 9. P. 230. 36–231. 2). О двух Единых – абсолютном Бытии, предшествующем Сущему, и Едином-Сущем – говорится в анонимном комментарии на платоновский «Парменид», традиционно приписываемом Порфирию (см.: Porphy. Comm. in Platonis Parm. XII 22–33). См. также: [Dodds 1928: 132–133]. С другой стороны, фраза *unum ante unum* (особенно в свете следующей за ней фразы: «Ты предшествуешь всякому [числовому] множеству», Нумн. I 8) может означать то, что Бог как Единое предшествует единому как числу, т.е. единице; ср. Adv. Ar. III 1. 27–29: «Единое не по числу, а еще прежде числа (ante numerum unum), то есть прежде единого, которое заключается в числе» (ante unum quod est in numero; ср. также: Adv. Ar. IV 19. 10–12; IV 23. 17–18). Подобным образом у Филона Бог как Монада, а у Плотина – Единое превосходят всякое число, будучи первоначалом всех чисел – как идеальных, так и математических. См.: Philo. De vita cont. 2; Leg. alleg. II 3; De praem. et poen. 40; Plotin. Enn. V 4. 1; V 5. 6; VI 9. 5–6; см. также: [Фокин 2014: 107, 387].

Ты предшествуешь всякому множеству¹¹, не знающий никаких пределов¹².
 В Тебе нет никакого множества, ведь и множество – не от Тебя¹³.
 Ибо то Единое, которое рождено от Тебя¹⁴, скорее порождает множество,
 чем обладает им¹⁵.

- ¹¹ Praecedis omne quantum. Здесь и далее слово quantum означает не столько число или числовое множество (quantitas) как акциденцию материальных предметов, сколько идеальное множество (ср. pluralité intelligible, см.: [Hadot 1960b: 1061]), или множество как противоположность абсолютному единству. В связи с этим далее Викторин говорит об отсутствии множества как в первом, так и во втором Едином (т.е. в Отце и Сыне) и появлении его лишь в сотворенном мире.
- ¹² Nullis notus terminis. Букв. «не познаваемый / не познанный никакими пределами/границами». Согласно Викторину, Бог Отец как беспредельное Единое познаваем только через Логос (Сына) как свою Форму; см.: Adv. Ar. I 31. 21–22; II 4. 10–23; III 1. 36–48; III 6.5–7; IV 8. 33–44; IV 19. 30–37; IV 20. 21–25; IV 26. 9–15; IV 28. 1–8; Нумн. III 172–181 и др. О «предпознании/сверхпознании» (praescientia) как способе познания Бога Отца см.: Adv. Ar. IV 19. 15; IV 26. 10; а также: [Фокин 2007: 91–93; Фокин 2011а: 54–55].
- ¹³ Nihil in te quantum quia neque quantum ex te est. Другими словами, Бог Отец как абсолютное Единое, не содержащее в себе никакого множества и различия, может породить только единство.
- ¹⁴ Ex te natum unum. Ср. Adv. Ar. I 50. 22; Нумн. III 97. Имеется в виду Сын-Логос (см. ниже, Нумн. I 12: unum quem genius filium), Который есть «иное Единое» (alter unus), «сущее Единое» (exsistentialiter unum, unum esse) или «Единое и все» (unum omnia, unus et omnia), поскольку Он обладает в себе всей полнотой умопостигаемых сущностей (идей) – потенциалов всех вещей, а в них и через них – всеми вещами, будучи как бы их «Семенем»; см.: De gen. 12. 6; 22. 6–7; Adv. Ar. I 50. 22–26; I 51. 1–7; IV 24. 31; Нумн. I 12–14; III 97, 180–182 и др. Это «иное Единое» соответствует Единому-Сущему или Единому-многому второй посылки платоновского «Парменида» (ἐν ἑστὶ, ἐν ὄν, ἐν πολλὰ, см.: Plato. Parm. 142c–155d, особенно 144e) и Уму в системе Плотина (см.: Plotin. Enn. V 1. 4. 21–38; V 1. 8. 26; V 3. 15. 12–26; VI 2. 15. 14–15; VI 2. 17. 23–25; VI 6. 13. 52–53; VI 7. 14. 11–12 и др.). Встречающееся у Викторина применительно к Сыну выражение *unum unum* («Единое-Единое», или «дважды Единое», см.: Adv. Ar. I 50. 22; I 51. 1) хотя внешне и напоминает платоновское выражение ἐν ἑν, на самом деле содержит в себе идею одновременно *единства и двойства*, так как Логос, будучи вторым Единым («Единым Сущим»), есть одновременно *Диада*, заключая в Себе два момента: Жизнь (Сын) и Мышление (соответствующее Св. Духу); см.: Adv. Ar. I 51. 1–43; а также: [Hadot 1960b: 852].
- ¹⁵ В третьем Гимне Викторин называет Сына «Единым и всем» (unus et omnia, Нумн. III 97), поскольку, как было упомянуто, в Нем *каузально*, как в *семен*и, т.е. в неразложимом *единстве*, содержится все множество идеальных и материальных сущих. См.: Adv. Ar. I 26. 1–8; IV 5. 29–40; IV 19. 26–37; IV 32. 9–13 и др. Ср. также: Plotin. Enn. V 3. 15. 23–32; Macrobius. Comm. in Somn. Scip. I 6. 14.

Итак, Отец безмерный, а Сын – и имеющий меру, и безмерный¹⁶.
Ибо и Ты, Отец, – Единое, и Сын, Которого Ты родил, – тоже Единое¹⁷.

**<Вселенная как третье Единое – единое и многое,
порожденное Логосом и вновь возвращающееся к Нему>**

А многое или все есть то самое Единое, которое породил Сын¹⁸.
Ведь Он есть Семя бытия (ὄντος semen) для всех [сущих]¹⁹.
Ты же есть сила этого Семени²⁰,

- ¹⁶ Immensus pater est, mensus atque immensus filius. Бог Отец как абсолютное Единое не имеет никакой меры или предела, кроме самого себя, в то время как Сын получает свою меру, то есть форму, от Отца и сам, в свою очередь, становится универсальной Мерой и Формой для всех сущих. См.: Adv. Ar. I 49. 18; IV 24. 28–29; Нумн. III 121–129, 172–175. Ср. с учением Плотина о Едином как «мере, которая сама не имеет меры» (μέτρον γὰρ αὐτὸ καὶ οὐ μετρούμενον, *Plotin. Enn. V 5. 4. 12–16; πάντων μέτρον, Enn. VI 8. 18. 3*), а также с учением раннего Августина о Боге Отце как «высочайшей Мере» (*summus modus*), для которой «не полагается уже никакой другой меры, ибо если высочайшая Мера измеряется высочайшею же Мерею, то измеряется сама собою» (*per seipsum modus est, Augustin. De beat. vit. IV 34*).
- ¹⁷ Unum autem et tu pater es, unum quem genius, filius. О рождении Сына как второго Единого от Отца как первого Единого Викторин в другом месте рассуждает следующим образом: «От [одного] Единого произошло [другое] Единое, Которое есть Единое-Единое (*unum unum*), то есть Единое, заключающееся в сущности (*in substantia unum*), Единое, пребывающее в движении (*in motu unum*), ведь и движение есть существование, и существование есть движение. Это Единое есть Единое Сущее (*existentialiter unum*), а не как Отец, Который есть Единое Не-сущее (*inexistentialiter unum*) и есть Единое Сущее только согласно возможности (*secundum potentiam*)» (*Adv. Ar. I 50. 22–26*).
- ¹⁸ Quod multa vel cuncta sunt, hoc unum est quod genuit filius. О третьем Едином как «Едином и многим» (ἓν ὄν καὶ πολλὰ) говорит Платон (см.: *Plato. Parm. 155e–157b*). У Викторина это «третье Единое» представляет собой мир как целое, т.е. универсум (ср. Adv. Ar. I 25. 39: *corpus totius universi*), включающий в себя все как умопостигаемые, так и материальные сущие, которые творятся Логосом – «Семенем всех сущих» (см. также: Adv. Ar. I 25. 35–42; и: [Hadot 1960b: 1060, 1062, 1072]). Впрочем, в другом месте (Нумн. III 91–99) Викторин под «третьим Единым» понимает Св. Дух, подобно тому как Плотин (см. выше, Enn. V 1. 8. 23–26), а до него Модерат (см.: *Simplic. In Aristot. Phys. Vol. 9. P. 231. 1–2*) под «третьим Единым» понимали мировую Душу.
- ¹⁹ Cunctis qui ὄντος semen est. О Логосе как «Семени бытия» или «Семени сущих», потенциально и каузально содержащем в себе всю полноту идеальных и материальных сущих, Викторин говорит неоднократно; см.: De gen. 25. 7; 27. 10–11; Adv. Ar. I 3. 8; I 19. 20; I 25. 25–26; I 51. 1–6; I 57. 34–37; III 4. 1–5; III 12. 14–15 и др. Весьма вероятно, что на концепцию Логоса как «Семени бытия» у Викторина оказала определенное влияние стоическая концепция пневмы как семени всех вещей, а также доктрина «сперматических логосов» (см. выше, вступительную статью).
- ²⁰ Tu vero virtus seminis. В «Гимнах» Викторин часто использует слово *virtus* как синоним слова *potentia*; см.: [Hadot 1960b: 1063]. В данном случае Бог Отец как «первое Единое» есть всемогущая потенция, порождающая и придающая силу Сыну как «второму Единому», содержащему в себе, как в семени, всю полноту сущих. О Боге Отце как потенции, а Сыне как акте см.: Adv. Ar. I 4. 3–10; I 12. 29–32; I 19. 22–44; I 27. 24–28; I 40. 27–28; III 2. 12 – 4. 5; III 17. 14–15; IV 27. 1–29. 23 и др.; см. также: [Фокин 2007: 104–109; Фокин 2014: 402–407].

В Котором и от Которого рождаются все [сущие],
 которые производит *Сила Божия*²¹.
 И в это Семя вновь возвращаются все [сущие],
 рожденные от этого Семени²².

**<Отец – Божественное Бытие, Сущность и Покой,
 Сын – жизненное Действие и Движение,
 рожденное от Отца и единосушное Ему>**

Итак, все [сущие] творит Христос, Который есть вся *Сила Божия*²³.
 Ведь Христос, [насколько Он] есть Движение, пребывающее в Покое²⁴,
 есть [сам] высший Бог²⁵.
 [Насколько] же Он есть само Движение, Он есть
*Премудрость и Сила Божия*²⁶,
 Которая ничем не отличается от Сущности²⁷,
 ибо Движение есть то же самое, что и Сущность²⁸.

²¹ *Virtus Dei*. В данном случае, как и в большинстве других, у Викторина Сила Божия – это Сын, согласно определению апостола Павла (1 Кор. 1:24) – творческая *Сила и Премудрость* Бога Отца, в то время как сам Бог Отец – это всемогущая *потенция* этой Силы (см. выше, *virtus seminis*, «сила Семени»). Выражение *in quo atque ex quo gignuntur cuncta* может относиться как к семени, т.е. Логосу (П. Адо), так и к Богу Отцу как Его потенции (К. Морескини). Однако по контексту лучше относить это к Сыну как «Семени бытия», так как именно Он как Сила Божия, благодаря Отчей потенции («силе») «порождает», т.е. творит все сущие. Ср. также: *Comm. Ephes.* I. 4, PL. 8, 1240–1242.

²² *Rursusque in semen redeunt genita quaeque ex semine*. Возвращение всех сущих к Богу как своей первопричине понимается Викториним как результат их *очищения, просвещения и одухотворения*, которое совершается действием в них Сына-Логоса, сначала творящего все вещи, а затем покоряющегося Отцу вместе со всеми творениями, чтобы Бог был *все во всех*, а также действием в них «сокрытого Христа» – Св. Духа как Божественной Премудрости; см.: *Adv. Ar.* I 36. 19–26; I 37. 33–40; I 39. 25–34; III 3. 9–15; *Нумн.* I 6, 58–60, 72–74; II 45–46; III 69, 107, 111, 114, 119 и др.

²³ *Omnis virtus Dei*. Ср. 1 Кор. 1:24, а также: *Нумн.* I 56.

²⁴ *In quiete motus*. О том, что Сын есть Действие и Движение (*motus, motio*), а Отец есть Потенция и Покой, в котором пребывает и от которого рождается это Движение, см. выше, прим. 6.

²⁵ *Summus Deus*. То есть Сын тождественен Богу Отцу и неотличим от Него настолько, насколько пребывает в Нем, в Его сущности, потенции и покое, насколько же Он есть движение, действие и жизнь, Он отличен от Отца.

²⁶ 1 Кор. 1:24.

²⁷ *Nullo a substantia distans*. То есть от Бога Отца. Викторин часто называет Отца не только Божественным Бытием (*esse*), но и сущностью (*substantia*), а Сына – ее движением, действием или формой; см.: *Adv. Ar.* I 20. 9–13; I 22. 7–11; I 41. 47–50; II 4. 34–57; III 3. 1–5; *Нумн.* I 32, 36, 38; III 146–149 и др.

²⁸ *Quod motus hoc substantia est*. Представление о тождестве движения (действия) и сущности (субстанции) Викторин часто использует для доказательства единосушия Сына Отцу; см.: *De gen.* 23. 1–4; *Adv. Ar.* I 20. 8–23; I 43; III 2. 30–54 и др. С другой стороны, тождество в Боге сущности и действия, т.е. одного из атрибутов (акциденций) сущности, связано с неоплатоническим принципом Божественной простоты (подробнее см. ниже).

И это Движение, поскольку оно пребывает в Нем [в Боге] и есть Он Сам, Названо Богом от Бога, но рожденным²⁹, поскольку Он есть Движение, – Ведь всякое движение рождено, – и поскольку Бог
 И Движение Бога суть одно, то существует один и тот же Бог³⁰.
 При этом оно есть само Движение, и для него существовать –
 это быть самим Движением³¹.
 Поскольку же оно есть Движение Бога, то это Движение имеет
 в самом себе Бога.
 И наоборот, именно потому, что оно есть Движение Бога,
 Бог имеет в самом себе это Движение.
 Итак, Отец пребывает в Сыне и Сын в Отце³².
 Таким образом, хотя Они существуют каждый отдельно³³,
 но поскольку каждый из Них всегда пребывает в другом,
 Поэтому у Двух – одна сила и одна сущность³⁴,
 Но Сын есть сущность в самом себе именно потому,
 что это дарует Ему Отец.
 Ведь как первично Бытие, так вторично Движение³⁵,
 Но не в смысле того, что оно подчинено времени, а потому,
 что в Божественных [вещах] порядок соответствует способности³⁶.

²⁹ Цитата из Никейского Символа веры; ср.: Adv. Ar. II 2. 24; III 2. 10.

³⁰ Unus et idem exsistit Deus. Ср.: Adv. Ar. IV 17. 6–10.

³¹ Hoc quod ipse motus est. Другими словами, собственное бытие (существование) Сына заключается в том, чтобы быть движением Божественного Бытия, т.е. Отца. Ср.: [Hadot 1960b: 1604].

³² Ср. Ин. 10:38; 14:10–11. Библейское учение о взаимопроникновении или взаимопребывании Отца и Сына у Викторина подкрепляется философскими аргументами, в частности неоплатоническими принципами импlications и превалярования; см.: Adv. Ar. I 16. 25–29; I 37. 31; I 42. 33–35; I 43. 41–42; II 3. 34–44; II 4. 23–29; II 6. 19–26; II 12. 6–7 и др.; подробнее об этих принципах см.: [Фокин 2007: 120–122; Фокин 2014: 427–431].

³³ Sunt ergo singuli. Термин *singulus* (букв. «единичный», «отдельный», «обособленный») в философском языке соответствует понятию *индивида*, а в богословском – *ипостаси*. См.: Adv. Ar. I 59. 5; I 63. 21; II 3. 40; III 4. 37; III 9. 7; III 10. 19; IV 10. 14; IV 21. 27; IV 33. 39; Hymn. I 77 и др. Ср.: [Hadot 1960b: 1604–1605].

³⁴ Una virtus... una substantia. В данном случае термин *virtus* означает не Отца как потенцию и не Сына как акт, а общую Божественную творческую силу Отца и Сына. Единство Божественной силы Отца и Сына у Викторина, как и у многих других христианских богословов IV века, является дополнительным аргументом в пользу единства Их сущности.

³⁵ Esse enim prius est, sic moveri posterum. Здесь и далее в следующих стихах Викторин уточняет, что речь может идти о предшествовании Бога Отца и Сыну лишь в смысле *причинности* (κατὰ τὸ αἴτιον, secundum causam, causativum) и *онтологического порядка* (ordo), определяемого особым *свойством* или *действием* каждого Лица (см. ниже, примеч. 36), а не временной последовательностью, поскольку и Отец, и Сын пребывают в вечности и не подчинены времени. См.: De gen. 19. 1–6; 21. 1–6; Adv. Ar. I 57. 17–21; III 3. 1–6; III 10. 34–38; IV 1. 20–21; IV 5. 20–27; IV 10. 35–38 и др.

³⁶ In divinis ordo virtus est. Как отмечает П. Адо (см.: [Hadot 1960b: 1065]), в данном случае термин *virtus* имеет у Викторина совершенно особое значение, приближающееся к понятию особого *действия* (actus proprius) или *движения* (motus proprius), свойственного каждому Лицу Троицы и отражающего Его характерную особенность и «порядковое место» в Троице (ср. quodam motus ordine, Adv. Ar. IV 8. 24; ср. Adv. Ar. III 3. 3: prius ad vim). Например,

Ведь Бытие предшествует Движению, будучи первичным
 в действительности, а не во времени³⁷.
 И это Бытие ученые в Боге называют сущностью³⁸.
 Что же касается Движения, то оно было рождено,
 ведь Сущность порождает Движение³⁹.
 Порождение же сущности не [может] быть ничем иным,
 кроме сущности⁴⁰.
 Значит, Движение принадлежит также и Отцу. Стало быть,
 Сын есть одна и та же самая сущность⁴¹.

<Сын как творческий Логос и Жизнь, единосущный Отцу как живому Богу>

Греки называют Его *Словом* (λόγος) – Богом, сущим внутри Отца⁴²,
 Который есть Причина для рождения и возникновения всех [сущих]⁴³.

Божественное Бытие (Отец) как первичное, внутреннее и покоящееся движение (primus motus, intus motus, cessans motus) занимает первое место в Троице, Жизнь (Сын) как движение, направленное от бытия, – второе место, а Мышление (Св. Дух) как возвращающееся назад к бытию – третье. См.: Adv. Ar. IV 8. 9–33 и др.

³⁷ Re prius, non tempore. В другом месте Викторин говорит, что «деятель (actor) предшествует деятельности (actio) в силу самой природы» (vi naturali prior, Adv. Ar. IV 5. 20–21; ср. также: Adv. Ar. III 3. 2–4). Это представление о различии онтологического (природного) и временного предшествования восходит к Аристотелю; см.: *Aristot. Phys. VIII 7, 260 b 16–19*.

³⁸ Hoc esse... substantiam. О том, что Бог не просто существует, но существует как сущность (или, скорее, как *сверхсущность* – supra substantiam), см.: Adv. Ar. II 1. 23–35; II 3. 6–17. В данном случае и бытие, и сущность Викторин соотносит с Богом Отцом (см. выше, примеч. 27).

³⁹ Gignit motum substantia. То есть Отец как Сущность рождает Сына как Движение, которое, как Викторин поясняет ниже, есть не просто свойство сущности (акциденция), но является самой сущностью.

⁴⁰ Ср.: Adv. Ar. III 1. 18–20.

⁴¹ Filius ergo eadem substantia. Или, если *eadem substantia* понять как аблатив: «Сын [произошел] от/благодаря той же самой сущности» (П. Адо). Выражение (*de/ex eadem substantia* часто используется Викторином в качестве синонима термина «единосущный» (ὁμοούσιος, consubstantialis); см.: Adv. Ar. I 8. 36; II 10. 22–29; II 12. 26–28; III 2. 10–11; IV 10. 31–33 и др.

⁴² Intus in patre Deum. Ср. Ин. 1:1–2, 18. Под «греками» (Graeci) здесь следует понимать не столько греческих философов или богословов, сколько лингвистический принцип или же греческий текст Евангелия от Иоанна, см.: [Nadot 1960b: 1066]. В другом месте Викторин поясняет, каким образом Логос одновременно пребывает *внутри* Отца и находится *вне* Его: «Это Сын, Который от Отца, Который у Бога, Который есть *сущий в недрах Отца* (Ин. 1:18), то есть внутри, и Который вовне. В самом деле, как Действие Он вовне, а как Бытие Он внутри и в Отце, поскольку в Боге Он есть Бог, а в Действии Он есть Сын, и присутствует повсюду, и есть вместе и Бытие, и Действие, и таким образом суть Отец и Сын, Бог и Слово (λόγος)» (De gen. 23. 5–10; ср. Adv. Ar. I 3. 3–24). О Логосе как Божественном Действии и Движении см. также: Adv. Ar. I 13. 14–19; I 44. 13–20; III 3. 12 и др.

⁴³ Causa qui sit ad partum atque ad ortus omnium. Выше Сын-Логос назван «Семенем бытия» (ὄντος semen) для всех сущих» именно как творческая Причина (causa) всех сущих, находящаяся в действии и движении, в то время как Бог Отец есть «Предпричина» (praecausa) всех сущих, находящаяся в покое и в потенции. Ср. Adv. Ar. I 3. 3–25; I 24. 41–43; I 34. 13–20; I 39. 2–18; I 44. 15–20 и др.

А посланный Сын, подобно реке, всегда бежит, распространяя жизнь⁵³.
Поэтому Они Оба – одно по сущности: Бог – Источник, Сын – Река⁵⁴.

**<Вторая Диада: Сын и Святой Дух – Жизнь и Премудрость, тождественные
Отцу – чистому Бытию и жизненному Акту>**

Поскольку же в Божественных [вещах] сущность есть то же самое,
что и жизнь⁵⁵,
А сама Жизнь есть сама Премудрость⁵⁶, то так же,
как [им] предшествует Бытие (esse),
В котором заключен первичный и простой жизненный Акт⁵⁷,

⁵³ Semper discurrit, spargens vitas, missus ut flumen filius. О Сыне как Божественной Жизни, пронизывающей и оживотворяющей все мироздание, см. также: Adv. Ar. I 26. 30–38; I 47. 13–31; I 51. 1–15; III 3. 12–26; IV 11. 7–35; IV 31. 34–47; Com. Eph. I 4, 1240A и др.; см. также: [Фокин 2007: 133–135].

⁵⁴ Hinc substantia unum ambo, fons Deus, flumen filius. Эти образы источника и реки, призванные продемонстрировать как единство сущности, так и различие Лиц Отца и Сына, восходят к Тертуллиану, у которого подобные тринитарные аналогии обнимают собой всю Троицу, включая Св. Дух (ср. источник, река, поток; корень, ветвь, плод; солнце, луч, сияние; см.: Tertullian. Adv. Prax. 8; см. также: [Фокин 2014: 154–156, 159, 172–173]). См. также: Adv. Ar. I 47. 20–25; IV 31. 34–38; Нумн. III 30–32.

⁵⁵ In divinis substantia hoc idem quod vita est. Данное утверждение вытекает из неоплатоническо-аристотелевского принципа Божественной простоты, согласно которому в Боге и Божественных вещах (идеях) все свойства и атрибуты тождественны сущности (субстанции). Викторин утверждает этот принцип неоднократно и использует его главным образом для доказательств единосутия Лиц Троицы; см.: De gen. 19. 8–9; 22. 9–10; 27. 15–17; Adv. Ar. I 4. 11–13; I 9. 17–19; I 19. 49; I 20. 8–12, 42; I 29. 18–20; I 31. 1–17; I 32. 12–15; I 43. 23–27; I 55. 3–12; II 4. 14–21; III 1. 18–30; IV 2. 17–23; IV 5. 1–4; IV 25. 15–16; Нумн. III 113 и др.; подробнее об этом см.: [Фокин 2018: 27–45].

⁵⁶ Vitaque ipsa ipsa est sapientia. Триада *сущность – жизнь – премудрость*, которая является аналогом «умопостигаемой триады» *бытие – жизнь – мышление*, встречается также в третьей книге «Против Ария», см. Adv. Ar. III 9. 1–8. Жизнь и Премудрость у Викторина – это два аспекта единого Божественного движения, отождествляемого им с Сыном, где Жизнь соответствует Логосу, а Премудрость – Св. Духу; см.: De gen. 31. 3–13; Adv. Ar. I 51. 15–28; I 58. 1–3; Adv. Ar. II 2. 31–32; III 8. 42–43; IV 16. 25–26. Если же Викторин иногда отождествляет Премудрость с Сыном (см. ниже: Нумн. I 60, а также: Adv. Ar. I 41. 42–43; I 47. 37–39; I 60. 1–2; III 10. 5; IV 18. 37), то он делает это исходя не столько из библейских текстов (см., например, 1 Кор. 1:24; Притч. 8:22), сколько из принципа Божественной простоты и представления о Сыне и Св. Духе как *Диаде* – двух аспектах единой реальности или единого движения, см.: Adv. Ar. I 49. 1–8; I 51. 1–43; I 54. 3–6; I 57. 1–9; III 8. 25–42; III 18. 11–19 и др.; см. также: [Фокин 2007: 116–117; Фокин 2014: 401–402, 414–415].

⁵⁷ Princeps ac simplex vivere. Этот первичный, простой, внутренний *жизненный Акт* (vivit, vivere), тождественный *акту Бытия* (esse), есть Бог Отец, Который в причинностном отношении предшествует Жизни и Премудрости (Сыну и Духу) как *формам* этого Акта; см.: Adv. Ar. IV 3. 23–37; IV 6. 1–47; 8. 26–33; 20. 16–19; Нумн. II 11–26 и др.

Точно так же появляется Мыслящий и Премудрый⁵⁸,
 поскольку [этому] всегда предшествует жизненный Акт⁵⁹.
 Но не потому, что что-то одно [из них во времени]
 предшествует другому, или одно есть совершенно иное,
 А потому, что благодаря последовательному проявлению этих актов⁶⁰
 [в Боге] существует трижды тройное иное⁶¹.

**<Особые икономические действия, свойственные Сыну – «явному Христу»,
 и Св. Духу – «сокрытому Христу»>**

Итак, Христос есть всеобщее Действие – Действие,
 поскольку Сын исходит⁶²,
 И это Действие есть Жизнь, благодаря которой происходят
 и творятся все [сущие]⁶³.

⁵⁸ Sic adest intellegens sapiensque. «Мыслящий и Премудрый» – это, по всей вероятности, Св. Дух как вторая (после Сына – Жизни) форма Отца – первичного жизненного Акта, тождественного акту Бытия (см. выше, предыдущее примеч.). Но нельзя исключить, что это – Сам Отец как источник Мышления и Премудрости (Св. Духа), включающий их в себя в скрытом и непроявленном виде, так же как «внутреннее Мышление» (intus intellegentia, intellegentia interna) включает в себя «внешнее Мышление» (foris intellegentia, Adv. Ar. IV 28. 1–29. 23). Ср. выше, Нумн. I 43–45, где Отец рассматривается как «живой» (vivus) и источник Жизни – Сына (см. также: Adv. Ar. IV 5. 20–21).

⁵⁹ Semper cum praecedit vivere. Термин *vivere* в данном случае может означать и Отца как «первичный и простой жизненный Акт» (см. выше, примеч. 57), и Сына как Жизнь, которая естественным образом предшествует мышлению, хотя Викторин, как правило, для этого использует термин *vita*. О предшествовании и порядке в Божественной Троице см. выше, примеч. 35–37.

⁶⁰ Progressu actuum. По всей видимости, имеются в виду описанные выше «акты» бытия, жизни и мышления, которые в Боге происходят один за другим в строгой последовательности и соответствуют Лицам Божественной Троицы. См.: Adv. Ar. I 63. 11–16; III 4. 6–17. 9; IV 16. 20–29; IV 21. 26–22. 4; IV 25. 44–26. 7 и др., а также выше, примеч. 45.

⁶¹ Sit ter triplex alterum. Или: «три раза тройственная индивидуальность» (П. Адо). Согласно Викторину, в соответствии с принципом *импликаци*, в каждом из элементов или актов этой триады наличествуют сразу все три элемента (акта), но при этом каждый из них, согласно принципу *превалирования*, отличается от двух других максимальным присутствием какого-либо одного характерного свойства или акта. Таким образом, эти три Божественных акта, соответствующие Лицам Троицы, которые, таким образом, образуют не просто триаду, но своего рода *эннеаду* см.: [Nadot 1960b: 1067]. Хотя сам Викторин никогда не употребляет этот термин, но часто говорит о «тройственном тройном»; см.: De gen. 31. 3; Adv. Ar. I 54. 8–10; I 59. 4–5; I 60. 17; I 63. 15–16; III 9. 7; IV 5. 40–45; IV 8. 24–26; IV 21. 26–31; IV 25. 44–26. 5; Нумн. I 77–78; III 34–36, 222, 250 и др. См. также: *Procl. Theol. Plat.* III 9. Vol. III. P. 35–36.

⁶² Christus igitur actus omnis, actus, cum procedit filius. Ср. Ep. Candid. I 11. 13; Нумн. III 81 (omnis actio); De gen. 2. 12 (omnis operatio). Согласно Викторину, Сын есть всеобщее или универсальное Действие, так же как всеобщее и всеовершенство Сущее (universale omnimodis perfectum ὄν, De gen. 2. 26–30), поскольку в Нем сконцентрированы все модальности и разновидности Божественного действия (см.: [Nadot 1960b: 1067]); Он исходит от Отца как акт происходит из потенции; см.: Adv. Ar. Adv. Ar. I 4. 1–11; I 19. 23–28, 43–47; I 27. 23–29; I 40. 9–31; II 3. 34–44; Нумн. III 81 и др.

⁶³ Actusque vita est, qua procedunt et creantur omnia. Ср. Ин. 1:3–4. О том, что Сын есть Божественное Действие (Акт) и Жизнь, будучи источником существования и жизни всех сущих («Семя сущих»), см. выше, примеч. 6, 19, 62.

Один и Тот же становится Учителем и Наставником,
 один и Тот же – Усовершенителем Духом⁶⁴,
 Который напитывает рассеянные в веках души
 наставлениями премудрости⁶⁵.
 Поскольку же Премудрость – это Христос⁶⁶, один и Тот же Христос,
 Сын, исшедший от Отца, учит об Отце, а Дух – о Христе⁶⁷.
 Ведь все, что имеет Отец, имеет Христос, и все, что имеет Христос,
 имеет Дух⁶⁸.
 Так Христос, находящийся посредине между Родителем
 и отличным от Него Самого Духом⁶⁹,
 Исполняет [роль] Родителя, поскольку наделяет все [сущие] бытием⁷⁰.

⁶⁴ Fit idem doctor et magister, idem perfector spiritus. О тождестве и различии Христа и Св. Духа и Их икономических функциях см. Adv. Ar. III 8. 25–42; III 14. 4–42. Название «учитель» (doctor) Викторин относит и ко Христу (Adv. Ar. I 2. 26), и ко Св. Духу (Adv. Ar. I 2. 41). Св. Дух также называется «наставником в познании» (magister intellegentiae, Adv. Ar. III 6. 17; ср. III 8. 33–34), «внутренней Силой Христа» (interior Christi virtus, Adv. Ar. IV 17. 31) и «сокрытым Иисусом» (occultus Iesus), сообщающим тайные знания (intellegentias infundat, Adv. Ar. III 14. 21–23; ср. также: Нумн. I 59, 73). Благодаря премудрости Св. Духа (sapientia sancti spiritus) все становятся совершенными (perfecta fiunt omnia, Adv. Ar. I 56. 24).

⁶⁵ Seminatas saeculis animas inrigans scitis sophiae. Представление о том, что человеческие души были «посеяны» на звездах – «орудиях времени» (σπαρείσας αὐτὰς εἰς τὰ προσηκόντα ἐκάστας ἑκάστα ὄργανα χρόνων) – и получили от Бога «законы рока» (νόμους τοῦς εἰσαρμόζουσ), Викторин, возможно, заимствовал у Платона (см.: Plato. Tim. 41 de; см. также: [Hadot 1960b: 1068]). В данном контексте можно говорить, что души «сеются», т.е. творятся и оживляются действием Сына как принципа жизни, а наделяются премудростью действием Св. Духа как принципа премудрости. О животворящем и просвещающем воздействии Христа и Св. Духа на человеческие души см. также: Adv. Ar. I 47. 26–30; I 55. 28–35; III 8. 30–35; III 14. 20–23; Нумн. I 72–73. О разделяемой Викторином платонической доктрине предсуществования индивидуальных душ в мировой душе и их последующего «падения» в материальный мир, из которого они должны быть освобождены впоследствии см.: [Фокин 2007: 139–141, 144–148].

⁶⁶ Ср. I Кор. 1:24. О Христе как Премудрости, с которой у Викторина чаще всего соотносится Св. Дух – «сокрытый Христос», см.: Adv. Ar. I 41. 42–43; I 47. 37–39; I 60. 1–2; III 10. 5; IV 17. 31; IV 18. 37 и др.

⁶⁷ Ср. Ин. 1:18; 14:26. О том, что Сын открывает людям знание об Отце, а Св. Дух – о Сыне Христе, см.: Adv. Ar. I 2. 19–42; III 15. 24–35; IV 18. 2–10; Нумн. III 196–198 и др.

⁶⁸ Ср. Ин. 16:13–15. Этот библейский аргумент Викторин использует для доказательства того, что Сын и Св. Дух обладают единой сущностью с Богом Отцом, так же как жизнь и мышление тождественны по своей сущности (субстанции) и совпадают с ней вследствие принципа Божественной простоты; см.: Adv. Ar. I 12. 1–14. 1; II 7. 15–21; III 8. 44–53; IV 16. 16–29; IV 18. 8–13 и др.

⁶⁹ Christus medius inter parentem et sese alterum Spiritum. О срединном (medius) положении Сына как Божественной Жизни, находящейся между Бытием (Отцом) и Мышлением (Св. Духом), см.: Adv. Ar. I 56. 19–20 (medius in angulo Trinitatis); III 15. 32–33 (medius λόγος, id est Iesus); см. также: [Фокин 2014: 417–418]. О Св. Духе как «ином Утешителе», отличном от Сына, см.: Adv. Ar. III 16. 16; Нумн. III 256.

⁷⁰ Implet parentem dum esse praestat omnibus. Ср. De gen. 18. 3–6; Adv. Ar. III 4. 1–4 и др.

И это бытие для всех [сущих] есть *жизнь*⁷¹, и это есть
*то, что возникло во Христе*⁷².
 Поскольку же Христос соединяет и сохраняет всех⁷³
 и учит об истинном Боге⁷⁴,
 То что же [это означает], как не то, что это Дух Святой
 соединяет последовавших за Христом и возрожденных во Христе?⁷⁵
 Итак, Христос – все [сущие], и потому Христос – *тайна*⁷⁶,
 Ибо *через Него все, и в Нем все, и к Нему все*⁷⁷.
 Его *высота* есть Отец⁷⁸, а Он, сохраняя Свою целостность,
 Благодаря Своему исхождению [в мир] есть *долгота и ширина* Отца⁷⁹.

⁷¹ Atque esse cunctis vita est. Наделение всех сущих *бытием* (esse) посредством творческого нисхождения Логоса в мир (как умопостигаемый, так и чувственный) Викторин рассматривает как изливание Божественной *жизни* (vita) во все сотворенное, которое характеризуется постепенным убыванием совершенства, см.: [Фокин 2007: 133–135], а также выше, примеч. 7.

⁷² Ср. Ин. 1:3–4. Викторин следует здесь одному из рукописных разночтений данного места: *и без Него ничто не начало быть. То, что начало быть в Нем, была жизнь*.

⁷³ Iungit ac salvat omnia. О связующей и сохраняющей функции Логоса в универсуме см. выше, примеч. 7.

⁷⁴ Docet verum Deum. Ср. Adv. Ar. I 2. 26, а также выше, примеч. 64–65.

⁷⁵ Christum sequentes, Christo renatos, sanctus iungit spiritus. Согласно Викторину, спасение людей совершается в два этапа: благодаря их *возрождению* через веру во Христа и крещение, а затем благодаря *просвещению и одухотворению* тайным внутренним действием Св. Духа; см. ниже Нумн. I 72–74, а также: Adv. Ar. IV 17. 20 – 18. 10, и выше, примеч. 3, 64–65.

⁷⁶ Ergo Christus omnia, hinc Christus mysterium. Ср. Еф. 3:9; Кол. 2:2; 4:3; 1 Тим. 3:16. О том, что Христос, как «Семя сущих» и «всесовершенное Сущее», есть все сущие, см.: Adv. Ar. I 57. 1–6; III 3. 1, а также выше, примеч. 3, 19, и ниже, примеч. 77.

⁷⁷ Ср. Рим. 11:36; 1 Кор. 8:6; Кол. 1:15–20. О космологической функции Логоса в творении см. также Adv. Ar. I 24. 41–48: «Слово (λόγος) есть Причина бытия всех сущих (causa est ad id quod est esse his quae sunt), о чем сказано вот каким образом: *В Нем создано все... и Им создано... и в Нем создано*. Ведь Слово (λόγος) есть причина бытия сущих (causa ad id quod est esse his quae sunt) и также Вместилище (resertaculum) тех сущих, которые в Нем существуют. Поскольку же все *в Нем*, само Вместилище исполнено всеми сущими и Само есть полнота (plenitudo), и по этой причине *все Им* (per ipsum), и *все к Нему* (in ipsum) и *все в Нем* (in ipso)».

⁷⁸ Cuius altitudo pater. Ср. Еф. 3:18; Рим. 11:33, а также ниже, следующие примеч. 79 и 80.

⁷⁹ Progressu suo longitudo et latitudo patris est. Ср. Еф. 3:18. Ср. Adv. Ar. III 10. 3–11; IV 17. 26–29. Согласно Викторину, Бог Отец есть «высота» (altitudo, см. выше) и «глубина» Сына (profundum, см. следующую строку, Нумн. I 72, и примеч. 80), поскольку в Отце как первом и абсолютном Едином Сын вечно пребывает сокрытым – в Его внутренней Потенции и непроявленном Бытии. Сын же есть «долгота и широта» Отца, поскольку Он рождается от Него как направленный вовне и вовнутрь Акт жизни и мышления, подобно тому как из центра окружности происходят радиусы и затем образуют совершенную сферу, являющуюся расширением и продолжением центральной точки (см.: Adv. Ar. I 60. 1–28; ср.: Plotin. Enn. VI 8. 18). О том, что Бог или Божественная сущность (Dei substantia) имеет четыре «измерения» (omnia quanta, Dei altitudinem, longitudinem, latitudinem, profundum), которые следует понимать не как пространственные, а как метафизические или духовные, Викторин упоминает в Adv. Ar. I 21. 40–48.

И потому Христос явился в веках, чтобы научить [нас Его] глубине⁸⁰,
 И этому тайному и сокровенному [знанию]⁸¹,
 Которому посредством внутреннего научения [нас учит]
 сокрытый Христос – Святой Дух⁸².

**<Единство Лиц Троицы как трех форм
 единой Божественной сущности (Единицы), пребывающей в себе,
 исходящей из себя и вновь возвращающейся к самой себе>**

Итак, все Они едины по причине Духа, все Они едины
 по причине Света⁸³.
 Отсюда у каждого из Них истинная [сущность],
 и отсюда у [всех] Трех – единая сущность,
 Исшедшая от Отца к Сыну и возвратившаяся в Духе⁸⁴.

⁸⁰ Hinc Christus apparet saeculis ad profundum docendum. То есть для научения «глубине» или «тайне» Отца (ср. Еф. 3:18; Кол. 2:2; Рим. 11:33), под которой следует понимать Его сокрытость и непостижимость как первого и абсолютно простого Единого. Ср. с учением гностика Валентина, согласно которому все «зоны» (божественные существа) произошли от первого и высочайшего Бога – «Глубины» (βυθός) или «Праотца» (πρωτόπατορ, см.: *Irenaeus. Adv. haer.* II 13. 3–8; 28. 4–6).

⁸¹ Idque arcanum et intimum. Ср. Кол. 2:2–3.

⁸² intus docendo Christus occultus sanctus spiritus. Мы приводим наше собственное деление строк оригинала (Нумн. I 72–73), не совпадающее с издательским, но более ясное по смыслу. О Св. Духе как «сокрытом Христе» и Его внутреннем просвещении см.: *Adv. Ar.* III 14. 20–26, а также выше, примеч. 3, 64–65, 75, 80. Как уже было упомянуто, согласно Викторину, откровение Бога Отца и сообщение знания о Нем происходит в два этапа: *посредством Сына*, явившегося во времени и во плоти, и *посредством Св. Духа*, просвещающего души внутренне и духовно; см.: [Hadot 1960b: 1069].

⁸³ Omnes ergo unum spiritu, omnes unum lumine. Слово *omnes* («все»), стоящее здесь в мужском роде (ср. выше в среднем роде: *omnia, cuncta*), скорее всего, указывает на три Лица Троицы. С помощью терминов *Дух* и *свет*, общих для всех Лиц Троицы, Викторин часто доказывает Их единосущие; при этом он опирается на свидетельства Библии и слова Никейского Символа веры: *Бог от Бога, Дух от Духа, Свет от Света*, понимая все эти термины в качестве синонимов Божественной сущности (*substantia*); см.: *Adv. Ar.* I 13. 7–9; I 31. 11–17, 37–38; II 2. 23–26; II 3. 27–30; II 10. 5–20; Нумн. III 67–69 и др.; см. также выше, примеч. 2. Но нельзя исключать, что под Духом (*spiritus*) здесь понимается Св. Дух, Который, по мысли Викторина, выполняет связующую функцию в Троице (см. выше, примеч. 5).

⁸⁴ Hinc singulis vera, hinc tribus una substantia est, progressa a patre filio et regressa spiritu. Представление о том, что Бог или Божественная сущность (*substantia*) пребывает в самой себе (Отец, Бытие), исходит из самой себя (Сын, Жизнь) и возвращается к самой себе (Св. Дух, Мышление), встречается у Викторина неоднократно; см.: *Adv. Ar.* I 51. 10–27; I 57. 7–21; Нумн. I 4–6; III 71–73 (*status, progressio, regressus*); о соответствии этого представления неоплатонической триаде *μονή, πρόοδος, ἐπιστροφή* см. выше, примеч. 6.

Ибо существуют Трое отдельных, но Трое отдельных – в едином⁸⁵.
Сия есть блаженная Троица, сия – блаженная Единица⁸⁶!

Список сокращений

Марий Викторин (*Victorin.*)
Adv. Ar. – Adversus Arium
De gen. – Liber de generatione Divini Verbi
De hom. recip. – De homoousio recipiendo
Гимн. – Hymni de Trinitate
Платон (*Plato.*)
Leg. – Leges
Parm. – Parmenides
Тим. – Timaeus
Плотин (*Plotin.*)
Енн. – Enneadae
Порфирий (*Porphyr.*)
Comm. in Parm. – Commentaria in Platonis Parmenidem

Издания источников

Damascii successoris dubitationes et solutiones / Ed. C.É. Ruelle. Paris: Klincksieck, 1889.
Marii Victorini Opera. Pars I. Opera theologica // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinarum. Vol. 83.1 / Ed. P. Henry, P. Hadot. Vindobonae, 1971.
Marius Victorinus. Traités théologiques sur la Trinité // Sources Chrétiennes. Vol. 68–69 / Texte établi par P. Henry, trad. par P. Hadot. Paris, 1960.
Marius Victorinus. Opera theologica / Ed. A. Locher. Leipzig, 1976.
Opere teologiche di Mario Vittorino / A cura di C. Moreschini con la collaborazione di C.O. Tommasi. Torino, 2007.
Platonis opera / Ed. J. Burnet. Vol. 1–5. Oxford: Clarendon Press, 1901–1907.
Plotini opera / Ed. P. Henry, H.-R. Schwyzer. Vol. 1–5. Paris: Desclée de Brouwer, 1951–1973.
Porphyre. In Platonis Parmenidem commentaria // *Hadot P.* Porphyre et Victorinus. Paris: Études Augustiniennes, 1968. Vol. 2. P. 64–112.
Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria / Ed. E. Diehl. Leipzig: Teubner, 1903.
Proclus. Théologie platonicienne / Ed. D. Saffrey, L.G. Westerink. Paris: Les Belles Lettres, 1978.
Simplicii in Aristotelis physicorum libros octo commentaria / Ed. H. Diels. Berlin: Reimer, 1882.

⁸⁵ Quia tres existunt singuli et tres in uno singuli. Ср. Adv. Ar. I 56. 24–28; III 4. 6–11; III 18. 11–19; IV 5. 36–47; Гимн. III 35, 53 и др. Возможен другой вариант перевода окончания этой фразы: «Трое единичных существуют в каждом из них» (П. Адо), который предполагает, что каждое Лицо Троицы также представляет собой Троицу, поскольку включает в себя сразу все три силы или потенции – бытия, жизни и мышления. Ср.: Adv. Ar. IV 21. 26–31.

⁸⁶ Haec est beata trinitas, haec beata unitas. Фраза *beata trinitas* повторяется в качестве рефрена в Гимне III. См. также: Adv. Ar. III 8. 49–51; IV 21. 30–31. Единица в Боге указывает на сущность, Троица – на ипостаси, которые Викторин понимает как три последовательно раскрывающиеся потенции этой сущности – бытие, жизнь и мышление; см.: Гимн. III 34–40, 109–111, 146–153, а также выше, примеч. 85.

Sinesio di Cirene. Inni / Ed. A. Dell'Era. Rome, 1968.
Stoicorum Veterum Fragmenta / Ed. H.F.A. von Arnim. Vol. 1–4. Leipzig: Teubner, 1921–1924.

Список литературы

- Морескини 2011 – *Морескини К.* История патристической философии. М., 2011.
Столяров 1995 – *Столяров А.А.* Стоя и стоицизм. М., 1995. 442 с.
Фокин 2007 – *Фокин А.Р.* Христианский платонизм Мария Викторина. М.: Ин-т философии РАН: Центр библейско-патрологических исследований: Империиум Пресс, 2007. 256 с.
Фокин 2011а – *Фокин А.Р.* Элементы апофатической теологии в трудах Мария Викторина // Историко-философский Ежегодник, 2010. М.: Ин-т философии РАН, 2011. С. 53–68.
Фокин 2011б – *Фокин А.Р.* Учение об «умопостигаемой триаде» в неоплатонизме и патристике // Вестник Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета. Серия I: Богословие. Философия. 2011. № 37. С. 7–22.
Фокин 2011с – *Фокин А.Р.* Учение об «умопостигаемой триаде» в неоплатонизме и патристике // Вестник Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета. Серия I: Богословие. Философия. 2011. № 38. С. 7–29.
Фокин 2014 – *Фокин А.Р.* Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. свв. Кирилла и Мефодия, сектор философии религии Института философии РАН, 2014. 782 с.
Фокин 2015 – *Фокин А.Р.* Зрительный акт как аналогия происхождения Ума (Плотин – Марий Викторин – Августин) // Платоновские Исследования III (2015/2). М.; СПб., 2015. С. 117–146.
Фокин 2016 – *Фокин А.Р.* Модусы сущего и не сущего у Мария Викторина // Платоновские Исследования IV (2016/1). М.; СПб., 2016. С. 130–169.
Фокин 2017 – *Фокин А.Р.* Учение Мария Викторина о душе и ее месте в иерархии сущего // Богословский вестник Московской Духовной Академии. 2017. № 26–27. С. 292–327.
Фокин 2018 – *Фокин А.Р.* “Intellegentia simplicitatis”: доктрина Божественной простоты у Мария Викторина, ее философские источники и богословское значение // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2018. Вып. 78. С. 27–45.
Dodds 1928 – *Dodds E.R.* The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic ‘One’ // Classical Quarterly 22 (1928). P. 129–142.
Frassinetti 1949 – *Frassinetti P.* Le Confessione agostiniane e un inno di Mario Vittorino // Giornale italiano di filologia, 2 (1949). P. 50–59.
Hadot 1960a – *Hadot P.* Introduction // Marius Victorinus. Traités théologiques sur la Trinité. Sources Chrétiennes. Vol. 68. Paris, 1960. P. 7–89.
Hadot 1960b – *Hadot P.* Commentaire // Marius Victorinus. Traités théologiques sur la Trinité. Sources Chrétiennes. Vol. 69. Paris, 1960. 422 p.
Hadot 1960c – *Hadot P.* Les hymnes de Victorinus et les hymnes Adesto et Miserere d’Alcuin // Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge, 35 (1960). P. 7–16.
Hadot 1968 – *Hadot P.* Porphyre et Victorinus. Vol. 1–2. Paris, 1968.
Hadot 1971 – *Hadot P.* Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres. Paris, 1971.
Jungmann 1970 – *Jungmann J.A.* Marius Viktorinus in der karolingischen Gebetsliteratur und im römischen Dreifaltigkeitsoffizium // Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten / Hrsg. von P. Granfield, J. A Jungmann. Münster, 1970. Bd. 2. S. 691–697.
Moreschini 2007 – *Moreschini C.* Nota sulla vita e l’opera di Vittorino // Opere teologiche di Mario Vittorino / A cura di C. Moreschini con la collaborazione di C.O. Tommasi. Torino, 2007. P. 73–96.

References

- Dodds, E.R. The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One', in: *Classical Quarterly* 22 (1928), pp. 129–142.
- Fokin, A.R. *Hristianskij platonizm Mariya Viktorina* [Christian Platonism of Marius Victorinus]. Moscow, 2007. 256 p. (In Russian)
- Fokin, A.R. Uchenie ob "umopostigaemoj triade" v neoplatonizme i patristike, in: *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tihonovskogo Gumanitarnogo Universiteta*. Seriya I. Bogoslovie. Filosofiya. 2011, No. 37, pp. 7–22; 2011, No. 38, pp. 7–29. (In Russian)
- Fokin, A.R. Elementy apofaticheskoy teologii v trudah Mariya Viktorina, in: *Istoriko-filosofskij Ezhegodnik*, 2011, pp. 53–68. (In Russian)
- Fokin, A.R. *Formirovanie trinitarnoj doktriny v latinskoj patristike* [Formation of the Trinitarian Doctrine in Latin Patristics]. Moscow, 2014. 782 p. (In Russian)
- Fokin, A.R. Zritel'nyj akt kak analogiya proiskhozhdeniya Uma (Plotin – Marij Viktorin – Avgustin), in: *Platonovskie Issledovaniya III* (2015/2). Moscow; St. Petersburg, 2015, pp. 117–146. (In Russian)
- Fokin, A.R. Modusy sushchego i ne sushchego u Mariya Viktorina, in: *Platonovskie Issledovaniya IV* (2016/1). Moscow; St. Petersburg, 2016, pp. 130–169. (In Russian)
- Fokin, A.R. Uchenie Mariya Viktorina o dushe i ee meste v ierarhii sushchego, in: *Bogoslovskij vestnik Moskovskoj Duhovnoj Akademii*. 2017, No. 26–27, pp. 292–327. (In Russian)
- Fokin, A.R. "Intellegentia simplicitatis": doktrina Bozhestvennoj prostoty u Mariya Viktorina, ee filosofskie istochniki i bogoslovskoe znachenie, in: *Vestnik PSTGU*. Seriya I: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie. 2018, No. 78, pp. 27–45. (In Russian)
- Frassinetti, P. Le Confessione agostiniane e un inno di Mario Vittorino, in: *Giornale italiano di filologia*, 2 (1949), pp. 50–59.
- Hadot, P. Introduction, in: Marius Victorinus. *Traité théologique sur la Trinité*, in: Sources Chrétiennes. Vol. 68, Paris, 1960, pp. 7–89.
- Hadot, P. Commentaire, in: Marius Victorinus. *Traité théologique sur la Trinité*, in: Sources Chrétiennes. Vol. 69, Paris, 1960.
- Hadot, P. Les hymnes de Victorinus et les hymnes Adesto et Miserere d'Alcuin, in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 35 (1960), pp. 7–16.
- Hadot, P. *Porphyre et Victorinus*. Vol. 1–2. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1968. 493, 174 p.
- Hadot, P. *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1971. 422 p.
- Jungmann, J.A. Marius Victorinus in der karolingischen Gebetsliteratur und im römischen Dreifaltigkeitsoffizium, in: *Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten* / Hrsg. von P. Granfield, J.A. Jungmann. Münster, 1970, Bd. 2, SS. 691–697.
- Moreschini, C. Nota sulla vita e l'opera di Vittorino, in: *Opere teologiche di Mario Vittorino*. A cura di C. Moreschini con la collaborazione di C.O. Tommasi. Torino, 2007, pp. 73–96.
- Moreschini, C. *Istoriya patristicheskoy filosofii* [Storia della filosofia patristica]. Moscow, 2011. 864 p. (In Russian)
- Stolyarov, A.A. *Stoya i stoicizm*. Moscow: Nauka, 1995. 442 p. (In Russian)

В.К. Шохин

«Философия как служанка теологии» в Индии: Шанкара и первые три сутры веданты

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

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2111-8740>

Предметом исследования в статье является вопрос о применимости (и ее границах) понятия «теология» в контексте религиозного многообразия. На материале конкретного текста ведущей философской системы индуизма, в котором не было термина, сколько-нибудь соответствующего терминам θεολογία или kalām, показано, что сама «теологическая практика» была вполне развернута, притом не в том значении, которое теология имела место, например, в неоплатонизме (как метафизика). Это демонстрируется через размышления над тем, как Шанкара (VII–VIII вв.) представляет соотношение сакрального авторитета (Веды) и рационального дискурса (умозаключение). Автор приходит к заключению, что если свидетельства Упанишад мыслятся основателем адвайта-веданты как исходный и наиболее достоверный источник знания о Божестве, мироздании и человеке, не противоречащая им рациональность выполняет две основные функции – разъяснительную и апологетическую. Параллели с теистическими теологиями достигают, по мнению автора, апогея в утверждениях Шанкары о том, что устранение ложных философских доктрин (прежде всего материализма, буддизма, санкхьи) необходимо для достижения конечного блага, а также в определенной возможности понимания Вед как откровения при отстаивании того, что они являются словами божественного автора. Граница параллелей с христианской теологией, по мнению автора, проходит через качественное различие самих «материй» откровения: если основоположные христианские догматы начиная с догмата о Св. Троице можно считать сверхразумными, то в Упанишадах открываются достаточно умопостижимые положения начиная с афоризмов о панентеистическом всединстве. Исследование открывает дальнейшие перспективы для осмысления теологии как интеркультурной реальности.

Ключевые слова: теологическая практика, полемика, откровение, апология, Веды, адвайта-веданта, настики, Брахман, Атман, христианство

Ссылка для цитирования: Шохин В.К. «Философия как служанка теологии» в Индии: Шанкара и первые три сутры веданты // Философия религии: аналит. исслед. / *Philosophy of Religion: Analytic Researches*. 2022. Т. 6. № 1. С. 125–146.

“Philosophy as the Handmaid of Theology” in India: Śaṅkara and the Initial Sūtras of Vedānta

Vladimir K. Shokhin

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

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2111-8740>

Can and may the notion of theology be implemented in the interreligious context, even where the very term *theology* is unavailable, and if so, to which extent? Given that we lack anything comparable to the concepts of *θεολογία* or *kalām* in India, the author of the article demonstrates that the very “theological practice” did take place in India, though not in the same format as, for example, in Neo-Platonism, i.e. as metaphysics. The author demonstrates how Śaṅkara (7th–8th A.D.) presents the correlation between the sacred authority (the Vedas) and a rational discourse (logical inference) and concludes that while the founder of Advaita-Vedānta considers the Upaniṣads as the primary and most reliable source of knowledge of the Divinity, world and man, the rationality that does not contradict them should accomplish two services, elucidating and defending of what is transmitted by them (a translation from Sanskrit of Śaṅkara’s comments on the three prolegomenic sūtras of Vedānta are attached to the article). The parallels with the theistic theologies culminate in Śaṅkara’s statements that the acquisition of the highest good necessitates repudiation of false philosophical doctrines (those of the materialists, Buddhists, Sāṅkhyas, etc.) and in his understanding of the Vedas as the words of the Divine Author (in the obvious contradiction to the view of the Mīmāṃsākas for whom their authority is ‘underwritten’ by the absence of their author). The parallels with Christianity come to the end in the difference of understanding of the very “matter” of what is being revealed: while the basic Christian doctrines (beginning with the doctrine of Holy Trinity) can be characterized as surpassing the reason, what is revealed by the Upaniṣads are quite understandable verities of panentheistic worldview. The investigation undertaken in the article may very well set a prospect for dealing with theology as an intercultural reality.

Keywords: theological practice, polemics, revelation, apology, the Vedas, Advaita-Vedānta, the Nāstikas, Brahman, Ātman, Christianity

Citation: Shokhin V.K. “‘Philosophy as the Handmaid of Theology’ in India: Śaṅkara and the Initial Sūtras of Vedānta”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2022, Vol. 6, No. 1, pp. 125–146.

Потребность религиозного разума и чувства в поддержке со стороны рациональности привела к созданию в мире теологии. А потребность разобраться в том, какое место эта рациональность может занимать в богопознании рядом с Авторитетом, стала важнейшим предметом теологической авторефлексии.

При этом удивительным образом и там, где самого понятия теологии и не было, но была (воспользуемся популярнейшим мольеровским прозрением) теологическая проза без того, чтобы знали, что говорят ею. Особенно это впечатляет, если обратить внимание на то, что там, где хорошо знали, что говорят этой прозой и даже открыли ее самое – в философии античной, – вопрос об обсуждаемой корреляции не вставал, так как нечто похожее на учение об откровении там появилось лишь в качестве поздней защитной меры против успешного продвижения аутентичной религии Откровения¹, тогда как основные истины о Божестве, мире и человеке считались вполне обеспечиваемые одним разумом. В Индии же убежденность в том, что все истины, необходимые для реализации человеческих целей, происходят из сакральных текстов (тексты Ведийского корпуса) и их авторитетных толкований, равно как и в том, что истинный разум есть тот, который им не противоречит, была «автохтонной». А вот обоснования истинности этих двух основоположений осуществлялись в полемическом поле – в конфронтации с теми, кто авторитету Вед противопоставляли свой разум, и с теми, кто претендовал на причастность к нему «противозаконно». Среди тех, кто сами эти обоснования тематизировал, выделяется философ, заложивший основания одной из самых ярких и креативных систем идеализма в истории мировой мысли.

Действительно ли Шанкара (он же Шанкарачарья – «Учитель Шанкара»), основатель адвайта-веданты («монистическая веданта»), был учеником ученика Гаудапады (VI–VII вв.) по имени Говинда или между полубуддистом, составившим «Гаудапада-карику», и философом-проповедником, которому принадлежал самый значительный вклад в начальное вытеснение буддизма из Индии, следует вместить деятельность еще каких-то опосредующих фигур, нам неизвестно, но ничто этой традиционной информации и не противоречит. До сравнительно недавнего времени традиционная датировка жизни Шанкары, переведенная на современную хронологию, располагала его краткий по времени, но исключительно интенсивный по результативности жизненный путь между 788 и 820 гг.² Однако его собственные указания на временную близость к Гаудападе, а также круг авторов, знакомство с которыми он демонстрирует в своем *opus magnum* – «Брахмасутра-бхашье», комментарий к базовому тексту веданты «Брахмасутре», – в их числе

¹ Произошло это во второй половине II в. н.э., когда появились полуоокультурные «Халдейские оракулы», которые осмыслились скорее всего как медиумная трансляция речений самого Платона через вопрошания Юлия Халдея при посредничестве Юлиана-сына. По мнению наиболее авторитетного отечественного знатока неоплатонизма, «само появление этого текста в конце II в. свидетельствует о том, что язычники оценили значение Священного Писания христиан для построения истинного учения и таким экстравагантным образом обеспечили последующий платонизм священным текстом» [Шичалин 2008а: 781]. Параллельные попытки скомпоновать «священный текст» обнаруживаются практически синхронно у ожесточенного противника христианства Цельса (текст «Истинное учение») и у Нумения Апамейского, обращавшегося к дохристианским откровениям Востока [Шичалин 2008: 522].

² Эта датировка, происходящая из перевода в современную хронологию той, которая была принята у поздних ведантистов, была популярна в европейской индологии XIX–XX вв. (некоторые патриотически настроенные индийские авторы предлагали перенести Шанкару, напротив, в глубокую древность, вплоть до VI в. до н.э.). Но она и до сих пор как ни в чем не бывало фигурирует в справочной литературе.

Бхартрихари (V в.), Кумарила Бхатта (VII в.), Джармакирти (VII в.) – и тех, кого он не цитирует, позволяет поместить его деятельность скорее в первую половину VIII в., как предлагают некоторые современные исследователи, которые пошли за японским индологом Хадзиме Накамурой [Lorenz 1998: 169–174; Comans 2000: 163] или в конец VII – начало VIII вв. [Thrasher 1972: 197], с чем более согласны мы.

Жизнеописание Шанкары представлено во многих версиях и их «изводах», которые составлялись вплоть до XIX в. включительно. Считается, что он родился в небольшой брахманской деревушке в Керале (Юго-Восток Индии) у добродетельного брахмана Шивагуру и его супруги Шиватаракки (по другой версии, его родителей звали Вишваджит и Вишишта), которые были долгое время бездетными, но просили о даровании им сына, посещая святилища Шивы. «Жития» Шанкары содержат, как им и положено, многие фольклорные и беллетристические клише, но извлечь из них реалистические слои вполне возможно. Хотя, конечно, он вряд ли смог исполнить пророчество Говинды о том, что комментарий к «Брахмасутре» напишет тот, кто сможет собрать воды разлившейся Нармады (река Центральной Индии, спадающая в Аравийское море) в свою чашку для подаяния, сомневаться в том, что он учился у Говинды два года и был странствовавшим отшельником (*санньясин*), весьма затруднительно. То, что ему как санньясину, общавшемуся с людьми самых различных каст, было запрещено хоронить мать-брахманку, также похоже на правду. То, что Говинда послал его с берегов Нармады в Бенарес, где он обрел первого своего ученика – Падмападу, а затем Шанкара направился в Бадринатх (Гималаи), где и написал все свои знаменитые сочинения, снова не представляется невозможным. То, что он мог встретить на берегах Ганга, в «священном городе» Праяге знаменитого мимансака Кумарилу, которого победил в споре, равно как и его ученика Мандана Мишру, но тот согласился обратиться в его учение только после того, как его супруга Бхарати велела Шанкаре изучить «науку страсти нежной» в одном царском гареме (вселившись в тело одного из царей), думается, все-таки не очень правдоподобно. Но то, что он вел успешные дискуссии с буддистами, вишнуитами и даже с шиваитскими тантриками, вполне реалистично: в Индии обращали внимание прежде всего на тех философов, которые побеждали в спорах. Как и то, что Шанкара не только полемизировал и проповедовал, но и основывал ведантские монастыри-матхи (по имитации буддийских монастырей), главные из которых были созданы в Двараке (запад), Бадринатх (север), Пури (восток), Шрингери (юг) и в Канчи (крайний юг), учредив десять «орденов» отшельников-адвайтистов: ведь и в настоящее время несколько из них продолжают отстаивать право считаться последним его прибежищем на тридцать третьем году жизни.

Хотя Шанкаре, как и многим другим прославленным учителям, индийская традиция щедро приписывает сотни произведений (ср. прецеденты с Нагарджуной или Васубандху в буддизме или с Хемачандрой в джайнизме), современная индология, основывающаяся на филологических принципах идентификации его текстов у П. Хакера и С. Майеды, относит все-таки немалый ряд атрибутируемых ему текстов к числу его бесспорных сочинений, опираясь прежде всего на объем параллелей других текстов его *opus magnum* –

«Брахмасутра-бхашье», исходя в первую очередь из стилометрических критериев (см.: [Hacker 1995: 30–312; Maeda 2006: 6–7]). Помимо филологических критериев названные авторы (со временем к ним присоединились и другие, например Д.Х. Ёнголлс) учитывали и исторические, например факт комментирования определенных произведений вернейшим учеником Шанкары – Сурешварой. В результате считается, что помимо *opus magnum* ему принадлежали комментарии к «Брихадараньяка-», «Тайттирия-», «Чхандогья-», «Айтарейя-», «Мундака-» и «Прашна-упанишаде», а также трактат «Упадешасахасри» («Тысяча наставлений»), состоящий из 19 глав, написанных стихами и прозой. Мало кто сомневается в принадлежности автору «Брахмасутра-бхашьи» также комментариев к «Бхагавадгите» и к «Мандукья-карике» Гаудапады. Вопрос о том, мог ли один, пусть и выдающийся, ум генерировать за предполагаемые тридцать лет своей жизни такой корпус текстов, конечно, остается открытым.

Основную доктрину абсолютистского монизма Шанкары составляло учение о Брахмане – простом, безличном и «бескачественном» (*ниргуна*) Мировом сознании – как единой и единственной реальности, именуемой также и как Божество (*Ишвара*), на которую каким-то образом проектируется универсум «имен и форм» (*нама-рупа*) – множественного и становящегося феноменального мира – в результате «наложения» (*адхьяса*) друг на друга Атмана и не-Атмана – наложения, обусловленного безначальным действием мирового Незнания (*Авидья*). Последнее обуславливает состояние пребывания в сансаре и страдания заблуждающихся индивидов, выход из которых, «освобождение», мыслится как осознание идентичности индивидуального «Я» и Брахмана. Аргументация Шанкары в пользу отстаиваемых им интерпретаций учения веданты состоит преимущественно из гармонизирующего истолкования положений авторитетных текстов, прежде всего Упанишад, прочитываемых под углом зрения полного единства Атмана и Брахмана, и попыток рационального обеспечения этих истолкований. Критике Шанкары подвергаются как «неортодоксальные» философские доктрины (прежде всего материалистов-локаятиков и буддистов), так и положения тех «ортодоксальных» даршан, которые предлагали мирообъяснение и «высшее благо», альтернативные ведантистским (прежде всего санкхья и миманса).

Предлагаемый ниже перевод комментария к первым трем исходным пунктам «Брахмасутры» представляет читателю своего рода аксиоматику адвайтаведанты. Последовательность идей самого комментируемого текста, составитель которого останется для науки навсегда, видимо, неизвестен (III–IV вв. н.э.)³,

³ Датировка определяется через *terminus ante quem*: в тексте есть указания на учение буддийского идеализма виджняна-вада, но поскольку раньше III–IV вв. свидетельства о нем отсутствуют, можно сказать, что по крайней мере окончательная редакция «Брахмасутры» (которая была, вероятно, призвана учитывать все возникающие значительные альтернативы веданте) вряд ли могла состояться раньше указанного промежутка времени. Традиционная атрибуция текста мудрецу Бадараяне не проходит уже потому, что он выступает одним из действующих лиц в самой «Брахмасутре», пусть немножко и более весомым, чем другие авторитеты (судя по тому, что при демонстрации разномнений в «Брахмасутре» за ним составитель сутр чаще, чем за другими, оставляет последнее слово), наряду с другими (Джаймини, Бадари, Каршнаджини, Аудуломи). То, что среди учителей веданты фигурирует как очень значительный

следующая. В первой сутре задается программа всего его текста – изыскание на предмет Брахмана, которая является альтернативной той, которая определяла громадный свод сутр близкородственной мимансы – изыскание на предмет дхармы. Во второй сутре обосновывается значимость этого изыскания: Брахман является не чем меньшим, как источником появления (а также пребывания и разрушения) этого мира (на деле сменяющих друг друга миров). А в третьей предлагается обоснование того, о чем говорится во второй, притом с излюбленной у индийцев амбивалентностью: Брахман является таковым вследствие того, что оказывается и источником ведийских текстов (что не совсем прозрачно), или вследствие того, что ведийские тексты авторитетно свидетельствуют о нем в этом качестве (что более прозрачно).

Однако сутры недаром назывались сутрами, что означает «нить», так как и мыслились в любой индийской дисциплине знания именно как то, на что нашиваются бусинки истолкований. А авторы наиболее авторитетных из этих истолкований использовали матрицы исходных текстов для развертывания собственных дискурсов, часто подробнейшим образом «додумывая» то, на что в исходном тексте были лишь самые пунктирные указания. Так и Шанкара, которому принадлежит по крайней мере самый ранний из дошедших до нас комментариев к сутрам веданты, выделяет из их «нитей» целую ткань диалога пропонента адвайты с умозрительным совопросником или оппонентом (в котором можно разглядеть черты и обобщенных оппонентов реальных) – только в таком ключе и строился в традиционной Индии любой теоретический текст.

Читатель увидит из предлагаемого перевода, что Шанкара очень аккуратно истолковывает все слова первой сутры – и «теперь», и «потому», и «изыскание о Брахмане», показав, что изучение обрядовых предписаний, на которых так настаивают мимансаки, не является необходимым условием для изыскания о природе Брахмана, а таковыми являются только духовные качества приступающего к этому ученика, основными из которых следует считать способность к различению преходящего и вечного, а также стремление не к первому, а ко второму. Далее, при истолковании самого «изыскания о Брахмане», которое дает повод основоположнику адвайты продемонстрировать свою эрудицию в теоретической грамматике, он очень изящно конструирует от имени то ли «совопросника», то ли оппонента дилемму: если первичное как бы знание человека о Брахмане уже наличествует, то нет и смысла предпринимать специальное его исследование, а если нет, то последнее снова будет бессмысленным. Это дает Шанкаре возможность с самого начала заявить основной «догмат» своей доктрины и одновременно обосновать все изыскание: каждый человек имеет изначально уже неявное знание о Брахмане, поскольку каждый знает свое существование (и отрицает свое несуществование), а зная себя как

авторитет, Джаймини (11 раз), которому также приписывается составление огромного корпуса «Миманса-сутры» (2745 предложений), а в этом корпусе и Бадараяна (5 раз) свидетельствует о том, что даже на стадии формирования их базовых текстов веданта и миманса еще до конца не разделились (ср. традиционные обозначения их как пурва-миманса и утара-миманса). Об их «совместной истории» и о множественности авторитетов в обоих собраниях сутр см.: [Шохин 2004: 218–219, 227–229].

сущего, знает своего Атмана, Брахман же (как мировой дух) и Атман (как дух индивидуальный) тождественны, но все дело в том, чтобы показать, как истинное явное познание Брахмана отличается от познаний ложных.

А на вопрос «совопросника» о том, нельзя ли дать ему определение, он констатирует, что таковое есть в следующей (второй) сутре, где Брахман и определяется как источник возникновения и прочих состояний мира (см. выше). Здесь же сразу отводятся доктрины конкурирующих школ: вследствие того, что наличное устройство мироздания предполагает такой его источник, который должен быть *всесильным* и *всеведущим* одновременно, то этим источником не могут быть начала, предлагаемые другими школами, за отсутствием в них либо одного из этих атрибутов или обоих вместе, и к ним относятся Прадхана санкхьяиков, атомы вайшешиков, пустотность буддистов и собственная природа (*свабхава*) материалистов. А далее решается вопрос о том, какие источники знания являются адекватными для познания Брахмана.

И, наконец, в толковании к третьей сутре Шанкара обосновывает обе трактовки того, как Брахман соотносится с ведийскими текстами (см. выше). Первую можно отстаивать на основании их же свидетельства о том, что Веды являются дыханием Брахмана, и эту метафору следует считать весьма смысло-содержащей, так как она указывает на то, что Брахман без всяких усилий их продуцирует (как бы играючи) и что его всезнание больше того, которое в них, подобно тому, как все знания и человеческого автора превосходят тот объем знания, который заложен им в его произведениях.

Вопрос о соотношении источников познания конечной реальности (речь идет именно о познании, а не о ее «неявном ощущении», доступном каждому, – см. выше), основатель адвайта-веданты решает следующим образом. Этим источником не может быть прежде всего обычное восприятие, поскольку с этой реальностью никак не могут вступить в контакт органы чувств и восприниматься ими может только ее следствие – видимый мир, – а не его перво-причина, которая и есть Брахман. Но и умозаключение не может быть первичным источником этого познания. Шанкара не объясняет почему, но его объяснение вполне можно реконструировать: потому, что «умозаключить» можно о любом «кандидате» на должность первопричины мира из тех (от атомов до активного и бессознательного женского первоначала), что и им и составителем сутр веданты отвергаются (см. выше). В другом месте того же текста он прямо указывает на то, что бессознательная Пракрिति и была выведена санкхьяиками через простые постулаты рассуждения, прежде всего из того, что причина мира должна быть по своей «фактуре» однородна своим следствиям. А потому истинное познание о той реальности дают только Веды и такие их положения, как: «Из чего, поистине, эти существа рождаются, то познавай, Брахмана...» (Тайттирия-араньяка II.3.1.1) или «То, из чего поистине рэти существа рождаются, чем, родившись, живут, во что входят, умирая, то знай, то – Брахман» (Тайттирия-упанишада III.1). Иными словами, истинное познание конечной реальности и ее отношений с миром может быть фундировано только сакральными текстами.

Однако этим сказано не все. Обыгрывая первоначальное наследие слова «сутра» (см. выше) таким образом, что «смысл сутр состоит в нанизывании

на нить цветов речений Упанишад», Шанкара открывает возможность для понимания того, что отнюдь не все равно, как осуществляется это «нанизывание». «Но при том, что в наличных речениях Упанишад содержится учение о причине рождения и прочих [состояний мира], ради закрепления постижения их смысла не создается препятствий для обращения и к умозаключению как к источнику знания, поскольку оно не противоречит этим речениям, вследствие того, что рациональность принимается как помощь для [усвоения текстов] Шрути. Так сказано в Шрути: «О нем следует слышать, [о нем] размышлять...» (Брихадараньяка-упанишада» II.4.5)». И далее он ссылается и на другое положение той же упанишады – из аналогии с тем, что путь в дальнюю страну гандхарцев (самый крайний северо-запад Индии) может быть пройден только благодаря помощи проводника – для обоснования того, что «человеческий разум может быть полезен [для открытия истины]». Таким образом, правильно работающий индивидуальный разум необходим в первую очередь для закрепления (посредством, скорее всего, аргументации) истин, получаемых из Шрути. А во вторую очередь для того, чтобы не заблудиться на пути к достижению истины и прежде всего уберечься от ложных учений, которые не позволяют «путешественнику» достичь цели назначения. Шанкара говорит об этом и прямым текстом. Перечислив в комментарии к самой первой сутре разномнения в связи с тем, чем настике хотят заместить Атману и как некоторые астики⁴ рассуждают о нем неточно, он заключает, что «таким образом, есть множество взаимопротиворечащих мнений, опирающихся на логическую аргументацию, речения Шрути и видимость тех [и других]. При этом без [тщательного] рассуждения о том, чему кто учит, можно отпасть от высшего блага и собрать [большое] зло».

Параллели с теистическим пониманием источников познания конечных истин, и прежде всего с христианским, здесь слишком очевидны, чтобы пройти мимо них. Прежде всего это убежденность о первичности сакрального авторитета по отношению к рациональному дискурсу – убежденность, вполне и приближающаяся к формуле «философия – служанка теологии»⁵. Далее, это

⁴ Обозначение первых без труда производится от на *asti* («не существует»), вторых от *astī* («существует»), при этом квантор (не) существования предсказывается и жизни после смерти, и Атману, и Божеству-Ишваре. Но в среднем настиками обозначали тех, кто отрицает сакральный авторитет Ведийского корпуса текстов, астиками – тех, кто его признает и отстаивает в противостоянии с первыми.

⁵ Напомним, на всякий случай, что хотя считается, будто данная формулировка была впервые введена Петром Дамиани (1007–1072), на деле она обязана своим появлением еще Клименту Александрийскому (150–215), конкретно его основному произведению «Строматы» (I.30): «Как свободные искусства ведут к их госпоже – философии, так и сама философия, в конечном счете, приводит к мудрости. Ведь философия является средством изучения мудрости, сама же мудрость есть знание вещей божественных и человеческих и их причин. Следовательно, мудрость – госпожа философии, подобно тому, как философия – госпожа предварительных наук» [Климент 2014: 89–90]. Здесь нужны несколько уточнений: под свободными науками понимались музыка, геометрия, грамматика, риторика; теология обозначается как «мудрость» (*софия*), что здесь сознательно обыгрывается то, что философия – «любовь к мудрости», что вся схема иерархии дисциплин знания соответствовала учебному процессу у платоников, в чьих школах они изучались в указанной последовательности (место «теологии»

практически то же самое понимание и самого этого служения – в виде выполнения разъяснительных и апологетических функций. Наконец, это условно говоря сотериологический вектор функции апологетической: без различения истины и лжи в наличных философских учениях человека ждет экзистенциальное несчастье и отпадение от блага⁶. Но есть и еще одна существенно важная параллель: тексты Шрути понимаются таким образом, что они ближе всего подходят под понятие откровения. Это обеспечивается не только самим термином *ṛgūtī*, который означает «слышание» переданных истин, но и, что значительно важнее, доктриной происхождения этих текстов от самого Божества, которое их «выдыхает» (см. выше). Здесь веданта очень серьезно расходится с мимансой, которая уже ко времени Шанкары твердо настаивала на том, что безошибочность Вед обуславливается как раз тем, что у них нет автора (не случайно он подчеркивает аналогии между ними и человеческими авторскими произведениями).

Параллелизм, однако, не есть тождество. Различие заключается прежде всего в «форме содержания» самих откровений. В христианском Откровении открываются прежде всего сверхразумные истины, получившие названия догматов (от вышеразумных о Св. Троице, о творениях *ex nihilo* до малопостижимых о всеобщем воскрешении и общем суде), тогда как в наиболее ценимых ведантистами речениях Упанишад – прежде всего истины о всеединстве (в том числе единстве индивидуального и мирового духовного начала) и панентеистическом мироздании, не превышающие возможности тонкого философического разума. Из этого следуют различия и в интенциональности, если можно так выразиться, религиозного сознания: Шанкара, перечисляя те добродетели, которыми должен обладать изучающий веданту, никак не включает в них веру, которая необходима там, где *уверенность в невидимом* (Евр 11:1) предполагает такое *невидимое*, которое значительно превосходит по своей «невидимости» любое философическое откровение.

занимала «эпоптика»), и что, следовательно, расхожее мнение, будто здесь философия уничтожалась, следует считать совершенно вырванным из культурно-понятийного контекста.

⁶ Об условном употреблении *сотериологии* в применении к религиям, которые не знали учения о грехопадении в библейском смысле, нам приходилось писать неоднократно. Проблема в том, что очень трудно подобрать равнозначный термин, который был бы и изящным и более интеркультурным.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Шанкара

Брахмасутра-бхашья (I.1.1 – I.1.3)

Перевод с санскрита и комментарии В.К. Шохина

ТЕПЕРЬ ПОТОМУ ИЗЫСКАНИЕ О БРАХМАНЕ (I.1.1)

При этом слово **ТЕПЕРЬ** имеет значение непосредственности [следования], а не значение [введения нового] предмета [изыскания]¹. Поскольку изыскание о Брахмане не есть [новый] предмет². Не означает [«теперь»] и благословения, так как [для последнего] нет места в синтаксисе [комментируемого] предложения³. Ведь слово «теперь» через одно только слышание имеет назначением благословение даже при употреблении с другим значением⁴. [Предложенное толкование следует] и из того, что если результат и зависит от того, что составляет предшествующее, он не выходит за рамки непосредственного [следования].

При значении непосредственного [следования] подобно тому, как изыскание о дхарме с необходимостью предполагает изучение Вед, так и изыскание о Брахмане с такой же необходимостью то, что этому изысканию предшествует, так следует сказать. Чтение Вед является тем общим, за чем следуют [оба изыскания].

Оппонент. А почему [у изыскания о Брахмане] не может быть [в качестве] специфики непосредственного следования за познанием дхармы?

¹ Перевод сделан по едва ли не самому авторитетному изданию «Брахмасутрабхашьи» с авторитетными комментариями Говиндананды, Вачаспати Мишры и Анаанагири: [Śaṅkara 1934: 27–61].

² Уже с самых первых слов своего комментария Шанкара вступает в полемику с близкородственной веданте мимансой, которая определяет весь ход истолкования этой сутры, настаивая с самого начала на том, что изыскание о Брахмане не требует предшествующего изыскания о дхарме, как полагали они. Слово *jīñāsā* является дезидеративом от *√jñā*, т.е. в буквальном смысле – «желание познания». Предлагаемый здесь и далее его перевод мыслится как срединный путь между совсем нетерминологическим этимологическим и строго терминологическим, каковым было бы «исследование». Здесь не идет речь о научном исследовании, и вместе с тем это не простая и даже не энергичная любознательность, о чем свидетельствует и то, что и сутры мимансы открываются предложением «Теперь изыскание о дхарме» (I.1.1).

³ Это замечание не случайно, так как большинство трактатов начинались с благословений (*мангала*), преимущественно в виде восхваления тех или иных божеств.

⁴ Это не совсем прозрачное (по крайней мере на первый взгляд) утверждение, скорее всего, выражает тот смысл, что первое слово сутры *atha* имеет значение непосредственности следования за чем-то, а «благословительный смысл» является как бы его атрибутом.

Ответ. Неверно. Вследствие того, что изыскание о Брахмане может осуществляться после чтения Упанишад⁵ даже до изыскания о дхарме. Здесь не указывается также на ту непосредственную последовательность, которая имеет место, например, [в обрядовых текстах] при предписании отрезания частей сердца, а затем других частей жертвенного животного. Нет авторитета и на то, что между изысканиями о дхарме и Брахмане есть такие соподчинения, как между целым и частью или «квалификацией» и тем, кто «квалифицируется»⁶.

А также вследствие различия между результатами [этих] изысканий. Результат познания дхармы – процветание, которое зависит от осуществления [определенных обрядовых] действий, а результат познания Брахмана – высшее благо, от этого не зависящее. «Изыскиваемая» дхарма [относится] к будущему, а не ко времени ее познания, так как зависит от человеческих усилий, а «изыскиваемый» Брахман – к настоящему и не зависит от человеческих усилий, поскольку вечное не производится⁷.

Также из различия в действиях предписаний [между этими изысканиями нет соподчинения]. Ведь те предписания, которые относятся к дхарме, наставляют человека, привязывая его к своим объектам⁸, а предписания, относящиеся к Брахману, только пробуждают его [к истине], поскольку пробуждение, будучи [даже и] произведенным соответствующими предписаниями, не привязывает его к себе. Подобно тому, как познание чувственных вещей осуществляется при одной их близости [к познающему].

⁵ В тексте: *vedānta*, букв. «завершение Вед». Впервые слово появляется в «Тайттирия-араньяке» (X.10), где сообщается о том, что самый сакральный слог Ом произносится в «начале Вед» и устанавливается также в «конце Вед», то есть данный термин восходит к обозначению границ рецитации того или иного ведийского текста. Начиная с Упанишад *веданта* означает завершение уже не отдельного читаемого ведийского текста, но Ведийского корпуса текстов в целом, преимущественно эзотерических наставлений самих Упанишад, т.е. «тайнознания», типологически вполне сопоставимого с тем, как понимали свое знание египетские и прочие гностики раннехристианского периода. «Шветашватараупанишада» завершается автореференцией: «Эта высшая тайна в веданте, переданная в древности...» (VI.22). Подвижники, постигшие веданту и очистившиеся через отречение от мира, достигают высшего согласно «Мундака-упанишаде» (III.2.6). Когда Кришна в «Бхагавадгите» называет себя создателем веданты, здесь также подразумеваются Упанишады (XV.15).

⁶ В тексте: ...*Ṣeṣaṣeṣitve adhikṛtādihikāre vā* [Śaṅkara 1934: 34]. Джордж Тибо толковал это вновь в контексте полемики с мимансаками (и, следовательно, правильно). Шанкара, по его мнению, хочет сказать, что между изучением дхармы и Брахмана нет никаких отношений субординации, «первичного» и «вторичного», и в такой, например, модальности, что тот, кто может совершать жертвоприношение даршапурнамаса (начальные обряды шраута-торжественного цикла, совершаемые в новолуние и полнолуние), дальше может совершать и другие, например жертвоприношение сомы (Śaṅkara 1890: 11).

⁷ Шанкара, очевидно, хочет сказать, что плоды обрядовых действий, производимые человеческими усилиями, могут образовываться только в будущем по отношению к времени их осуществления, тогда как плоды познания Брахмана одновременны самому познанию, поскольку сам Брахман существует «здесь и сейчас» (в сердцевине каждого человека и всего сущего).

⁸ Подразумеваются жертвоприношения и те плоды, которые от них ожидаются.

Потому надо сказать и о том, за чем именно непосредственно следует ука- зуемое изыскание о Брахмане. Сказано, что это различие вечного и преходя- щего, равнодушие по отношению к вкушению объектов этого мира и будуще- го, наличие таких средств [достижения этой цели], как мир и самоконтроль и стремление к освобождению. При наличии [этих свойств] можно «изыски- вать» Брахмана и познавать его – и до и после познания дхармы, – при отсут- ствии нельзя. Потому через слово «теперь» дается наставление о том, что изыскание о Брахмане непосредственно следует после достижения указанных средств.

Слово же **ПОТОМУ** имеет значение причины. Поскольку сами Веды ука- зывают на преходящесть результатов агнихотры⁹ и прочих [обрядов] в каче- стве средств достижения высшего блага, в «Подобно тому, как гибнет здесь мир, приобретенный деянием, так же гибнет мир, приобретенный добрым [дея- нием]»¹⁰ и т.д. Также показывают, как высшая человеческая цель осуществя- ется через познание Брахмана в «Познавший Брахмана достигает высшего»¹¹ и т.д. Потому изыскание о Брахмане следует совершать непосредственно по- сле обретения вышеуказанных средств¹².

ИЗЫСКАНИЕ О БРАХМАНЕ – это желание познавать Брахмана¹³. Брахману же будет дано определение [в следующей сутре]: «То, из чего рож- дение и прочие [состояния]» (I.1.2). Отсюда следует, что для слова **БРАХМАН** не следует изыскивать другой смысл, например рождение от [брахманов]. Слово «Брахман» есть то, что обозначается через родительный падеж, не дру- гое¹⁴. Ввиду того, что «изыскание» предполагает «изыскиваемое», а другое «изыскиваемое» не указано.

Возражение. Но если родительный падеж включает и другое¹⁵, такое по- нимание не противоречило бы тому, что «изыскание» имеет объект. Ведь тогда общая связь [обозначаемых объектов] имела бы опору в чем-то особенном.

Ответ. Но если непосредственная «объектность» Брахмана отстраняется, а вводится опосредованная через указание на общность [референтности в ро- дительном падеже], то такая интерпретативная работа будет бессмысленна.

⁹ Агнихотра – древний регулярный ведийский торжественный (*шраута*) обряд жертвоприно- шений богу огня Агни, состоящий из возлияния масла в огонь, а также вливания согретого молока, совершаемый представителем одной из трех высших варн (шудры не допускались) дважды в сутки (утром и вечером), связующий огонь и солнце и сопровождаемый чтением ведийских гимнов.

¹⁰ Чхандогья-упанишада VIII.1.6 – цитируется перевод А.Я. Сыркина [Чхандогья-упанишада 1965].

¹¹ Тайттирия-упанишада II.1.1.

¹² Подразумеваются способности к различению вечного и преходящего и т.д.

¹³ В тексте дается чисто грамматическая интерпретация сложного слова «изыскание о Брах- мане» (*Brahmaṇo jijñāsā brahma jijñāsā* [Śaṅkara 1934: 39]), но нам ничего не мешает обра- титься к этимологии слова *jijñāsā* (см. примеч. 1).

¹⁴ Тибо комментирует это так, что подразумевается правило Панини (II.3.50), в соответствии с которым родительный падеж (буквально «шестой») связует один объект с другим, и по- тому Шанкара хочет сказать, что в сложном слове «Изыскание о Брахмане» Брахман высту- пает в качестве «подлежащего», а не «дополнения» (Śaṅkara 1890: 12).

¹⁵ См. примеч. 13.

Возражение. Не бессмысленна, поскольку и в этом случае все предметы обсуждения, имеющие отношение к Брахману, будут включены¹⁶.

Ответ. Не верно, так как если принимаем основное значение, все относящееся к нему также включается. А основное значение выявляется из того, что достижение Брахмана через познание является наиболее желаемым. Но поскольку изыскание о Брахмане не бывает без других предметов изыскания, включенных в этот основной объект изыскания, то они, будучи включены в него, не заслуживают отдельного упоминания в сутре. Ведь это подобно тому, как когда говорится: «Этот царь идет», говорится о том, что и его свита также идет. Это соответствует и Шрути: «Из чего, поистине, эти существа рождаются, то познавай, Брахмана познавай»¹⁷ и т.д., то указывается, что Брахман является непосредственным объектом изыскания. А это согласуется [только] с [вышеприведенным] пониманием объекта в родительном падеже в сутре. Поэтому только Брахман является объектом родительного падежа.

Изыскание – это желание познания. Притом познание вплоть до полного постижения¹⁸, поскольку желание имеет предметом плоды действия. Ведь совершенное постижение Брахмана желается быть достигнутым посредством знания как измерительного средства¹⁹. А полное постижение Брахмана – [высшая] человеческая цель. Так как оно искореняет такое зло, как Незнание и прочие, являющиеся семенами всей сансары. Поэтому следует желать познания Брахмана.

Возражение. Так все-таки [существование] Брахмана установлено или не установлено? Если установлено, то изыскание его познания не нужно. А если не установлено, то оно невозможно.

Ответ. Брахман существует как по своей природе как вечно чистый, разумный, освобожденный, всеведущий и наделенный всеми силами. Ведь по происхождению самого слова «Брахман» постигаются такие [его] значения, как вечная чистота и прочие. Исходя из соответствия значению корня bṛh²⁰. А существование Брахмана устанавливается из того, что у него природа всеобщего Атмана. Каждый ведь знает о существовании Атмана: «Не верно, что я не существую». А если бы существование Атмана не было установленным [для каждого], то каждый считал бы: «Меня нет». А Атман – это Брахман.

¹⁶ Фраза, в оригинале грамматически трудная. Следуем пониманию Тибо, как и в том, что измышленный Шанкарой «совопросник» зачем-то предлагает заменить «изыскание о Брахмане» на «изыскание обо всем, связано с Брахманом» (Śaṅkara 1890: 13).

¹⁷ Тайттирия-араньяка II.3.1.1,

¹⁸ Для этого «полного постижения» Шанкара использует термин avagati (букв. «вхождение внутрь»).

¹⁹ А здесь используется термин gramāṇa в его буквальном, этимологическом значении.

²⁰ Воспроизводится традиционное произведение слова brahman от √bṛh («расти великим, сильным, увеличиваться, расширяться»). Современная этимология (предложенная и академиком В.Н. Топоровым) производит слово и от существительного barhis, означающего особую траву, использовавшуюся в ведийских жертвоприношениях.

Возражение. Но если для каждого [существование] Брахмана установлено через собственное [существование]²¹, то значит он [уже] познан и тогда снова [получается, что] нет основания для изыскания о нем.

Ответ. Это неверно, так как имеются широкие разномнения о природе этого [Атмана]²². «Атман – это только тело, выделяемое среди других наличи-ем сознания» – так считают «природные люди» и локаятики. «Атман – это только органы чувств, наделенные сознанием» – считают другие. Третьи – что это [только] ум. Четвертые – что это органы чувств или ум. Пятые – что это только мгновенное сознание. Шестые – что пустотность. «Есть отличный от тела и прочего, пребывающий в сансаре деятель и «вкуситель» [плодов совершенных действий]» – считают седьмые. Что он только “вкуситель”, не деятель – считают восьмые. «Есть отличный от всего Господин, всезнающий и всемогущий» – считают девятые. Последние – что он есть Атман [самого] «вкусителя»²³. Таким образом, есть множество взаимопротиворечащих мнений, опирающихся на логическую аргументацию, речения Шрути и видимость тех [и других]²⁴. При этом без [тщательного] рассуждения о том, чему кто учит, можно отпасть от высшего блага и собрать [большое] зло. Потому через заявление об изыскании о Брахмане [в сутре] исследование речений Упанишад при содействии непротиворечащей ему рациональной аргументации вводится как имеющее назначением достижение высшего блага.

Вопрос. Итак, сказано, что следует делать изыскание о Брахмане. Но как он определяется? На это господин сутракарин отвечает:

ПОСКОЛЬКУ ОТ НЕГО РОЖДЕНИЕ И ПРОЧЕЕ ЭТОГО (I.1.2)

РОЖДЕНИЕ – возникновение и прочее этого: познание его характеристик [выражается через] поссессивное сложное слово²⁵. Кумулятивное значение [складывается из значений] рождения, пребывания и разрушения. Первенство рождения обуславливается и указанием Шрути и положением вещей.

²¹ Используется амбивалентность слова ātman, которое означает не только конечную духовную субстанцию, но и просто возвратное местоимение.

²² В тексте: tadviṣeṣam, т.е. «о его специфике», но приводимые ниже разномнения касаются значительно большего, чем специфических характеристик Атмана. Тибо предложил компромиссный вариант: its special nature [Śaṅkara 1890: 14].

²³ Позиции (2)–(4), скорее всего, отражают ведантийскую «транскрипцию» доктрин традиционного буддизма (в большей мере, чем материалистов, вопреки мнению Тибо), (5) и (6) – основные доктрины махаянских буддийцев – йогачаров и мадхьямиков, (7) – основоположение ньяя-вайшешики, (8) – санкхьи, (9) – йоги. Последняя позиция – доктрина самого Шанкары, которая закономерно локализуется в самом конце как вершина философских учений. Суть ее в том, что Атман-Брахман есть «душа» самой индивидуальной души (*джива*).

²⁴ Подразумевается, что ложные мнения опираются на псевдоаргументы или на неправильные толкования ведийских текстов.

²⁵ Букв. «имеющий много риса» – один из трех способов формирования сложных слов в санскрите. В данном случае речь идет о том, что мир описывается через состояния возникновения и прочих, а потому как обладающий ими.

Указание Шрути при этом: «От которого поистине [все] существа рождаются»²⁶, и в этом предложении поэтапно показываются рождение, пребывание и «растворение». А из положения вещей только у носителя качеств, получившего существование через рождение, могут быть пребывание и «растворение». **ЭТОГО** – тут указание на носителя качеств, постигаемого через восприятие и прочие источники знания. Родительный падеж имеет значение [его] связи с рождением и прочими [качествами]. **ОТ НЕГО** – указание на причину. [Это] предложение могло бы быть развернуто в [высказывание] о том, что та причина, всеведущая и всеильная, от которой рождение, пребывание и разрушение этого мира, дифференцированного именами и формами, связанного с многочисленными деятелями и «вкусителями», являющегося субстартом плодов действий, локализуемых через [определенные] пространства, времена и причины, и оформленного непостижимым даже для ума образом, есть Брахман. А поскольку другие состояния бытия²⁷ включаемы в эти три, то указаны [только] рождение, пребывание и уничтожение. Но [может возникнуть] сомнение в связи с тем, что Яска перечисляет состояния рождения и прочие как относящиеся уже ко времени пребывания мира, а потому не подразумевается, что возникновение, пребывание и гибель мира [происходят] от его конечной причины. Оно не основательно, поскольку если возникновение от Брахмана, то пребывание и «растворение» также от него²⁸.

Нельзя также, отбросив Господина с вышеописанными характеристиками [в качестве причины], произвести возникновение и прочие состояния мира с вышеописанными характеристиками по-другому – от бессознательной Прадханы, от атомов, небытия или от того, что пребывает в сансаре. И не от собственной природы, так как для производства вещей используются различные точки в пространстве и во времени, а также причины²⁹.

Оппонент. Такое умозаключение предлагают те, кто отстаивают существование Господина как находящегося за границами сансары. Но и вы ведь

²⁶ Тайттирия-упанишада III.1.

²⁷ Имеются в виду промежуточные состояния – такие, как рост, убыль и т.д.

²⁸ Этот совершенно измышленный диалогический монолог, кажется, не преследует иной цели, как показать эрудицию в древних текстах и искусство аргументации (которое здесь сомнительно). Подразумевается положение из древнего трактата «Нирукты» Яски (сер. I тыс. до н.э.), посвященного этимологии ведийских слов и уточнению их значений из контекстов, согласно которому есть шесть состояний вещей – возникновение, пребывание, изменение, рост, убыль, разрушение.

²⁹ Шанкара возвращается к тому, что было сказано уже во введении его комментария и умозаключению по остатку: исключив из кандидатов на должность причины мира начала А, В, С, D, необходимо прийти к заключению, что таковым может быть только Е. С доктриной санкхьи, согласно которой причиной мира является тонкая, бессознательная и активная первоматерия (а не Сознание), Шанкара будет вести дискуссию на протяжении всего своего комментария, в наиболее концентрированной форме в толкованиях к сутрам II.2.1–10 (см. специальную, посвященную этому статью [Шохин 2021], где аргументация Шанкары поддерживается, а также [Larson 1979: 209–235], где она критикуется) от атомов производили мир вайшешики, от небытия, возможно, в видении адвайтиста, буддисты-мадхьямики, от собственной природы материалисты.

предлагаете тот же самый [тип рассуждения] в этой сутре о рождении и прочих [состояниях мира]³⁰.

Ответ. Неверно, так как смысл сутр состоит в нанизывании на нить цветов речений Упанишад³¹. Ведь эти речения в сутрах цитируются и осмысляются. Поскольку совершенное постижение Брахмана осуществляется через усердие в размышлении о смыслах этих речений, а не через другие источники знания, начиная с умозаключения. Но при том, что в наличных речениях Упанишад содержится учение о причине рождения и прочих [состояний мира], ради закрепления постижения их смысла не создается препятствий для обращения и к умозаключению как к источнику знания, поскольку оно не противоречит этим речениям, вследствие того, что рациональность принимается как помощь для [усвоения текстов] Шрути. Так сказано в Шрути: «О нем следует слышать, [о нем] размышлять...»³². А в «...спрашивая дорогу... сведущий и рассудительный он достигнет гандхарцев, – точно так же и здесь человек, имеющий наставника, знает...»³³ демонстрируется, как человеческий разум может быть полезен [для открытия истины]³⁴.

Но в изыскании Брахмана, в отличие от изыскания о дхарме, Шрути и прочее³⁵ не являются единственными источниками знания. Но Шрути и прочее и непосредственное видение³⁶ и прочее, каждое по возможности, являются здесь источниками знания, поскольку знание о Брахмане завершается непосредственным видением и имеет объектом наличное сущее. А если бы объект этого познания был таким, который можно произвести, то непосредственное видение было бы ни при чем, источниками знания были бы только Шрути и другие³⁷ –

³⁰ Тибо понимает этот пассаж умозрительного оппонента таким образом, что он ставит на вид ведатистам, что они, как и найяики, также пытаются обосновать существование Божества исходя не из текстов Шрути, а из голого умозаключения [Śaṅkara 1890: 17].

³¹ Здесь обыгрывается семантика слова *sutra*, которое означает в первичном значении «нить».

³² Цитируется «Брихадараньяка-упанишада» II.4.5.

³³ Шанкара цитирует в сокращенном виде пассаж из «Чхандогья-упанишады» 6.4.2, в котором тот, у кого есть наставник и который благодаря этому достигнет со временем истинного знания и осуществления целей, с человеком, на которого предварительно надели повязку, а затем сняли и дали возможность расспрашивать о местонахождении Гандхары (область на крайнем северо-западе Индии, у самых эллинских царств, которая выбрана составителем упанишады для того, чтобы показать, что с усердием можно достичь даже очень отдаленной цели), благодаря чему он и достигает ее. Здесь отрывок из этого пассажа цитируется по переводу А.Я. Сыркина – [Чхандогья-упанишада 1965: 117].

³⁴ Представляется, что из цитируемого отрывка упанишады следует несколько иное – что усердие, терпение и послушание учителю являются необходимыми для усвоения истины.

³⁵ Тибо полагал, что подразумеваются такие «ингредиенты» ведийских текстов, как сам текст, его суггестивная потенция, синтаксические отношения и т.д., дифференцируемые в мимансе [Śaṅkara 1890: 17–18].

³⁶ В тексте *anubhava*. Тибо это трактовал как *intuition*, Апте – как *personal experience* [Śaṅkara 1965: 16]. Речь идет о термине, действительно включающем значения и мистического видения и непосредственного опыта. Ближе всего к нему по значению *sākṣātkāra* – конечный пункт познания, полная «реализация» познаваемого. Что понимать под «и прочее» (два раза) в этом предложении, не совсем ясно.

³⁷ Подразумеваются нормативные: восприятие, умозаключение, сравнение и т.д.

потому что [все] производимое должно зависеть от человека. Будь оно мирское или ведийское, его можно делать, не делать или делать по-другому – подобно тому, как можно передвигаться на лошади, на ногах или по-другому или не передвигаться [вообще]. Или «При [обряде] атиратра³⁸ надо брать шестнадцатую чашу» и «При [обряде] атиратра нельзя брать шестнадцатую чашу»³⁹, «Возлияние надо совершать при восходе солнца», «Возлияние надо совершать до захода солнца» – здесь предписания и запреты будут осмысленными, как и альтернативы, правила и исключения. Но о [наличной] вещи нельзя говорить, что она существует так, не так, существует или не существует, [потому] знание о сущности вещи не зависит от человеческого суждения. Оно зависит от [самой] вещи. Неверно ведь, что истинное знание о каком-нибудь столбе может иметь вид: «Это столб, человек [или что-то] иное»⁴⁰. При этом что [это] человек или что-то иное есть ложное знание, а то, что столб – истинное, так как это зависит от [самой] вещи. Таким образом, истинное знание о тех объектах, которые суть [наличные] вещи, зависит от [самых этих] вещей. А если это так, то и знание о Брахмане зависит [от самой этой] вещи, так как и его объектом является [наличная] вещь.

Возражение. Но если Брахман – [наличная] вещь, то он должен быть объектом других источников знания, а потому исследование речений Упанишад получается бессмысленным.

Ответ. Неверно. [Он] не может быть объектом органов чувств, поскольку не замечается [возможности] контакта [между ними и им]. Органы чувств по природе таковы, что их объектами являются [внешние] объекты, а не Брахман. Если бы Брахман был объектом органов чувств, то мы фиксировали бы [через них] мир как следствие, связанное с Брахманом. Только следствие может восприниматься, а связано ли оно с Брахманом или с чем-то еще – это определить [таким путем] невозможно.

Потому эта сутра «...рождение и прочее...» обозначает не заявление об умозаключении [как об источнике знания в этом случае], но демонстрацию речений Упанишад.

Вопрос. Но на какое тогда речение Упанишад эта сутра указывает?

³⁸ Букв. «длящийся больше ночи». Один из центральных обрядов торжественных жертвоприношений (*шраута*), требующий участия 17 жрецов, занимающий двенадцать суток и состоящий в сооружении жертвенного алтаря богу Агни. Описывается в различных редакциях Черной Яджур-веды.

³⁹ Цитируется «Тайттирия-самхита» 6.6.2.4.

⁴⁰ Здесь приводится расхожий в индийской философии пример работы человеческого интеллекта (*буддхи*), направленной прежде всего на принятие решений в случае каких-то сомнений. А именно, когда зрение не позволяет понять, чем является какой-то высокий отдаленный предмет – столбом или человеком, – а затем интеллект включается через рассуждение о том, что если этот предмет как-то движется, то это одушевленный предмет, а если стоит долгое время неподвижным, то неодушевленный.

Ответ. На «Поистине Бхригу, сын Варуны⁴¹, приблизился к Варуне [со словами]: «Наставь меня, господин, о Брахмане». И тот ответил: «То, из чего поистине эти существа рождаются, чем, родившись, живут, во что входят, умирая, то знай, то – Брахман»⁴². А вот и речение, содержащее заключение по приведенному: «От блаженства поистине эти существа рождаются, блаженством, родившись, живут, в блаженство входят, умирая»⁴³. И на другие такого же рода речения, предметом которых является причина [мира], по природе своей вечная, чистая, разумная, освобожденная и по сущности всеведущая⁴⁴, можно было бы сослаться.

Дав понять [в предыдущей сутре], что причиной мира является всеведущий Брахман, [составитель сутр], подкрепляя это [положение], говорит:

ПОСКОЛЬКУ ОН – ИСТОЧНИК ВЕДИЙСКИХ ТЕКСТОВ (I.1.3)

Брахман есть **источник** – причина [появления] великого [корпуса] ведийских текстов начиная с Ригведы, окруженного многочисленными ветвями знания⁴⁵,

⁴¹ Бхригу – один из самых авторитетных мудрецов-риши ведийской и индуистской мифологии, которому атрибутируются великие силы и привилегии вплоть до способности проклинать богов (согласно «Падма-пуране», именно он взял на себя труд выбирать из Шивы, Брахмы и Вишну наиболее достойного божеских и человеческих почестей и избрал последнего потому, что тот смирился перед ним – позволил ему разбудить себя, наступив ногой на его грудь). Ему приписывается и подвиг Прометея – низведение огня с неба на землю ради людей. Его же собственное происхождение описывается по-разному. По одной легенде, он родился из кожи Брахмы, по другой – из семени Праджapati (Брахма), но более распространено было представление о том, что он сын Варуны – одного из главных ведийских божеств (в паре с Митрой), отвечавшего первоначально за выполнение требований космической справедливости и каравшего провинившихся людей, но затем понизившегося до владыки вод и хозяина одной из восьми сторон света, что также было почетно, но несопоставимо со статусом большой триады богов (Вишну, Брахма, Шива).

⁴² Цитируется «Тайттирия-упанишада» III.1. Дальнейшие наставления Варуны сыну будут содержать раскрытие уровней понимания Брахмана людьми в зависимости от их «продвижения»: Брахман будет трактоваться поэтапно как пища, дыхание, разумение, распознавание и, наконец, блаженство (III.1–6). Эта доктрина «слоев Брахмана» (*brahma-kośa*) очень высоко почиталась школами веданты.

⁴³ Тайттирия-упанишада III.6.

⁴⁴ В тексте Шанкары, как кажется, тонко различаются «субстанции» атрибутов Брахмана: если вечность, чистота, разумность, освобожденность относятся к его природе (*svabhāva*), то всеведение – к сущности (*svaṅgā*). Можно также предположить, что при акцентировании сущностного (все) знания философ имеет в виду санкхью, настаивавшую на бессознательности первоначала Праджаны/Пракрити, с которой он прямо и косвенно полемизирует едва ли не на всем протяжении своего основного текста.

⁴⁵ Подразумеваются веданги («члены Вед») – шикша (фонетика, фонология), чхандас (просодия), व्याкарана (грамматика), нирукта (этимология и лексикография), кальпа (ритуалистика), джйотиша (астрономия и астрология). На деле привязка этих дисциплин к сакральному знанию была достаточно условна: если пособия по фонологии, просодии, «обрядоведению», астрономии действительно имели практическое применение в ритуале и сопровождавшей его рецитацией Вед, то грамматика и лексикография разрабатывались как вполне «самоцельные» теоретические дисциплины, о чем свидетельствует и упоминаемый в тексте

освещающего все подобно светильнику и имеющему образ всеведения⁴⁶. Неверно ведь, что у такого рода корпуса текстов, включающего Ригведу и прочие и наделенного свойством всеведения, может быть происхождение от чего-либо иного, кроме всезнающего⁴⁷. Общеизвестно же в мире, что если от какого-то выдающегося человека происходит отдельная область знания, даже обширная по содержанию, как, например, грамматика от Панини, то его компетенция больше, чем та, что в ней. И следует сказать, исходя из таких [свидетельств] Шрути, как «Вся эта Ригведа есть дыхание того великого существа»⁴⁸, что происхождение Ригведы и прочих [священных текстов], распределенных по многочисленным «ветвям» и являющихся причиной разделения [всего сущего в мире] на богов, животных, людей, варны, стадии жизни и прочее и имеющих вид всеведения, выводится из источника в виде Великого Существа – без [всяких] усилий [с его стороны], но как в игре⁴⁹, – подобно тому,

трактат Яски и особенно «Аштадхьяи» великого грамматиста Панини. К ведангам добавлялись позднее и четыре упаведы («околоведы») – медицинская наука, военная, музыкальная и управленческая. Отдельный класс наук составляли также экзегетическая дисциплина (миманса), наука аргументации (ньяя), пураны и дхармашастры. Две последние «позиции» включались в класс текстов Смрити (название которых часто, но неправильно передается как «Предание» – в пандан неправильной интерпретации Шрути как «Писания»). Стремление индийских науковедов так или иначе соотносить все виды знания с Ведами вполне объяснимо жреческими основаниями и, главное, идеологемами древнеиндийской культуры. Правда, среди многочисленных открытий гениального немецкого индолога Пауля Хакера (1913–1979) было и обнаружение двух основных форматов классификации дисциплин знания: прагматическо-секулярной («царской») и религиозно-сотериологической («брахманической») классификаций [Hacker 1958: 66–69]. Современная австрийская исследовательница Карин Прейзенданц расширила и уточнила это сопоставление [Preisendanz 2010: 31–39].

⁴⁶ В тексте: ...sarvajñakalpasya. Перевод однозначным быть не может. Тибо трактует это как which is itself all-knowing as it were [Śaṅkara 1890: 20], Гамбхирананда – как and which are almost omniscient, с уточнением в комментарии, что ведийские тексты не содержат «полнознание» по той причине, что они в определенной степени находятся под «покрывалом Майи» [Śaṅkara 1965: 18]. Его понимание имеет то преимущество, что он обеспечивает его объяснением, в целом соответствующим основной доктрине адвайты. Правда, в следующем же предложении Шанкара прямо пишет о свойстве всеведения ведийских текстов.

⁴⁷ Здесь и далее содержится полемика в адрес мимансы, настаивавшей на том, что Веды истинны как раз вследствие отсутствия у них автора (который мог бы ошибаться – будь он даже божественным, а не только человеческим).

⁴⁸ Цитируется «Брихадараньяка-упанишада» II.4.10.

⁴⁹ Составитель «Брахма-сутры» (II.1.33) употребил образ игры для того, чтобы в ответ на выпады буддистов против Божества=Брахмана, считавших своим козырем тот аргумент, что оно не имеет мотиваций для создания мира (так как не должен ни в чем нуждаться, ибо в противном случае его нельзя считать Божеством), объявляет мотивацией потребность в чем-то вроде бескорыстной мировой игры (Pñā). Шанкара же уточняет эту идею с помощью сравнения: «как в мире у какого-нибудь царя или у министра, чьи желания исполнены, при отсутствии какой-либо цели имеют место действия только в виде развлечения – в играх и гуляниях. Или как вдох, выдох и прочие функции осуществляются без какой-либо внешней цели, по природе, так и у Божества действия могут происходить только по природе в виде развлечений – безо всякой внешней цели. Неверно ведь, что внешняя цель Ишвары может быть удостоверена через рассуждение или Шрути. И [его] природа не может быть поставлена под вопрос. И хотя нам создание сферы [этого] мира

как человек дышит. И это Великое Существо наделено непревосходимым всеведением и всемогуществом.

Или эту сутру можно трактовать и по-другому: что ведийские тексты начиная с Ригведы суть **источник** – причина, источник знания об этом Брахмане в соответствии с истиной, при постижении его сущности. Через ведийские тексты как источник знания осуществляется постижение Брахмана как причины рождения и прочих [состояний мира] – таков смысл. А соответствующий текст был цитирован при [толковании] предыдущей сутры: «От которого эти существа рождаются» и т.д.

Вопрос. Тогда для чего эта сутра, если при толковании уже предыдущей сутры цитировались такого рода тексты, в которых демонстрируется, что они источники [познания] Брахмана?

Ответ. Тогда, в связи с предыдущей сутрой, при отсутствии ясного упоминания об этих текстах, возникло предположение о возможности того, что одно умозаключение может и без обращения к этим текстам продемонстрировать, что рождение и прочие [состояния мира происходят] от Брахмана. Для устранения этого предположения и была предложена данная сутра.

Список литературы

Климент 2014 – *Климент Александрийский*. Строматы. Кн. I–III / Пер. с древнегреч., предисл., коммент. Е.В. Афонасина. СПб.: Изд-во Олега Обышко, 2014.

Чхандогья-упанишада 1965 – Чхандогья упанишада / Пер. с санскр., предисл. и коммент. А.Я. Сыркина. М.: Наука, 1965. 256 с.

Шанкара 2016 – *Шанкара*. Брахмасутра-бхашья (Ш.1.21–37) / Пер. с санскр. и коммент. В.К. Шохина // Вопросы философии. 2016. № 9. С. 148–158.

Шичалин 2008 – *Шичалин Ю.А. Нумений* // Античная философия: Энциклопедический словарь. М.: Прогресс-Традиция, 2008. С. 520–522.

Шичалин 2008а – *Шичалин Ю.А. «Халдейские оракулы»* // Античная философия: Энциклопедический словарь. М.: Прогресс-Традиция, 2008. С. 780–781.

Шохин 2004 – *Шохин В.К. Школы индийской философии: период формирования* (IV в. до н.э. – II в. н.э.). М.: Восточная литература, 2004. 415 с.

Шохин 2021 – *Шохин В.К. Полемика Шанкары с санкхьей: тяжба о ведийском наследстве и о логической рациональности* // Вопросы философии. 2021. № 7. С. 125–135.

Commans 2000 – *Commans M. The Method of Early Advaita Vedānta: A Study of Gauḍapāda, Śaṅkara, Sureśvara, and Padmapāda*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2000. 492 p.

Hacker 1958 – *Hacker P. Ānvīkṣikī* // Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens, 1958. Bd. 2. S. 54–83.

Hacker 1995 – *Philology and Confrontation: Paul Hacker on Traditional and Modern Vedānta* / Ed. by W. Halbfass. Albany: State University of New York Press, 1995. 380 p.

Larson 1979 – *Larson J. Classical Sāṅkhya: An Interpretation of its History and Meaning*. Delhi, Motilal Banarsidass, 1979. 315 p.

Lorenz 1998 – *Lorenz K. Indische Denker*. München: Beck, 1998. 273 S.

кажется очень тяжким, для высшего Ишвары это лишь развлечение – вследствие безграничности [его] силы» [см.: Шанкара 2016: 153].

Mayeda, Sengaku 2006 – *Mayeda S. A thousand teachings: the Upadeśasāhasrī of Śaṅkara*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2006. 287 p.

Preisendanz 2010 – *Preisendanz K. Reasoning as a Science, its Role in Early Dharma Literature, and the Emergence of the Term nyāya // Logic in Earliest Classical India* / Ed. by B.S. Gillon. Delhi: Motilal Banarsidass, 2010. P. 27–66.

Śaṅkara 1890 – *The Vedānta-Sūtras with the Commentary by Saṅkārakārya* / Transl. by G. Thibaut. Pt. I. Oxford: Clarendon Press, 1890. 584 p.

Śaṅkara 1934 – *Brahmasūtrasāṅkarabhāṣyam ratnaprabhā-bhāmatī-nyāyanirṇaya-ṭikā-tyrayasametam* / Ed. by V.S. Bakre and R.S. Dhupakar. Bombay, 1934.

Śaṅkara 1965 – *Brahma Sūtra Bhāṣya of Śaṅkarācārya* / Transl. by Swami Gambhirananda. Kolkata: Advaita Ashrama. 1965. 920 p.

Thrascher 1972 – *Thrascher A.W. The Advaita of Maṇḍana Mīśra's Brahmasiddhi*. Ph.D. Harvard: Harvard University, 1972.

References

Chkhandog'ya-upanishada [Chandogya Upanishad], trans. by Ya. Syrkin. Moscow: Nauka Publ., 1965. 256 p. (In Russian)

Clement. *Stromaty* [Stromata], trans. by E.V. Afonasin, in *Kliment Aleksandrijskij. Stromaty. Kn. I-III* [Clement of Alexandria. Stromata books I-III]. Saint Petersburg: Oleg Abysko publishing house, 2014. (In Russian)

Commans, M. *The Method of Early Advaita Vedānta: A Study of Gauḍapāda, Śaṅkara, Sureśvara, and Padmapāda*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2000. 492 p.

Hacker, P. Ānvīkṣikī, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens*, 1958, Bd. 2, SS. 54–83.

Hacker, P. *Philology and Confrontation: Paul Hacker on Traditional and Modern Vedānta*, ed. by W. Halbfass. Albany: State University of New York Press, 1995. 380 p.

Larson, J. *Classical Sāṅkhya: An Interpretation of its History and Meaning*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1979. 315 p.

Lorenz, K. *Indische Denker*. München: Beck, 1998. 273 S.

Mayeda, S. *A thousand teachings: the Upadeśasāhasrī of Śaṅkara*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2006. 287 p.

Preisendanz, K. “Reasoning as a Science, its Role in Early Dharma Literature, and the Emergence of the Term nyāya”, in: *Logic in Earliest Classical India*, ed. by B.S. Gillon. Delhi: Motilal Banarsidass, 2010, pp. 27–66.

Śaṅkara. *Brahma Sūtra Bhāṣya of Śaṅkarācārya*, trans. by Swami Gambhirananda. Kolkata: Advaita Ashrama. 1965. 920 p.

Śaṅkara. *Brahmasūtrasāṅkarabhāṣyam ratnaprabhā-bhāmatī-nyāyanirṇaya-ṭikātyrayasametam*, ed. by V.S. Bakre and R.S. Dhupakar. Bombay, 1934.

Śaṅkara. *The Vedānta-Sūtras with the Commentary by Saṅkārakārya*, trans. by G. Thibaut. Pt. I. Oxford: Clarendon Press, 1890. 584 p.

Shankara. *Brahmasutra-bhash'ya* (II.1.21–37) [Brahma Sutras-Bhassya (II.1.21–37)], trans. by V.K. Shokhin, *Voprosy Filosofii*, 2016, No. 9, pp. 148–158. (In Russian)

Shichalin, Yu.A. “Haldejskie orakuly” [The Chaldean Oracles], in *Antichnaya filosofiya: Enciklopedicheskij slovar'* [Classical antiquity philosophy: Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Progress-Tradiciya Publ., 2008, pp. 780–781. (In Russian)

Shichalin, Yu.A. Numenij [Numenius], in: *Antichnaya filosofiya: Enciklopedicheskij slovar'* [Classical antiquity philosophy: Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Progress-Tradiciya Publ., 2008, pp. 520–522. (In Russian)

Shokhin, V.K. *Polemika SHankary s sankkh'ej: tyazhba o vedijskom nasledstve i o logicheskoj racional'nosti* [A competition for the vedic heritage and logical rationality], *Voprosy Filosofii*, 2017, No. 7, pp. 125–135. (In Russian)

Shokhin, V.K. *Shkoly indijskoj filosofii: period formirovaniya (IV v. do n.e. – II v. n.e.)* [Schools of Indian philosophy: the period of formation (4th century BC – II century AD)]. Moscow: Vostochnaya Literatura, 2004. 415 p. (In Russian)

Thrascher, A.W. *The Advaita of Maṇḍana Mīśra's Brahmasiddhi*. Ph.D. Thesis. Harvard: Harvard University, 1972.

РЕЦЕНЗИИ

Т.С. Самарина

Теология в зеркале когнитивного религиоведения

Татьяна Сергеевна Самарина – доктор философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: t_s_samarina@bk.ru

ORCID: 0000-0002-9888-0872

Статья представляет собой размышления о достижениях и методологии когнитивного религиоведения, основанные на книге *White C. An Introduction to the Cognitive Science of Religion* («Введение в когнитивное религиоведение», 2021 г.). Сначала кратко рассматривается история когнитивного религиоведения, выделяются успехи его классиков – С. Гатри, Х. Уайтхауса, П. Буайе, Д. Барретта и др., анализируются базовые понятия. Основные исследовательские вопросы когнитивистов структурируются по пяти темам: природа мироздания, посмертная жизнь, сверхъестественные агенты, мораль и ритуал. Показывается, что природа мироздания анализируется когнитивистами через три концепции: неразборчивую телеологию, антропоморфизм и психологический эссенциализм, устанавливается, что, согласно когнитивистам, в основе представлений о посмертном бытии лежат народный дуализм, психологический эссенциализм, эмоциональная привязанность, устойчивые ментальные модели и автономные социальные рассуждения. В ходе рассмотрения методологических ходов и концептуальных построений высказываются сомнения относительно пресуппозиций, избираемых когнитивистами в качестве аксиоматических оснований для исследований, ставятся вопросы о корректности полевых исследований, на которых базируются их основные выводы, отмечается малое внимание, уделяемое ими культурным факторам формирования религиозных репрезентаций, показывается, что с точки зрения истории религиоведения достижения когнитивистов являются современной формой эволюционизма Э. Тайлора.

Ключевые слова: религиоведение, когнитивные исследования, психология религии, антропология религии, теория агентности, мораль, ритуал, С. Гатри, Х. Уайтхаус, П. Буайе

Ссылка для цитирования: Самарина Т.С. Теология в зеркале когнитивного религиоведения // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2022. Т. 6. № 1. С. 147–161.

Theology in the Mirror of Cognitive Religious Studies

Tatiana S. Samarina

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

ORCID: 0000-0002-9888-0872

The article is a reflection on the achievements and methodology of the cognitive science of religion and is based on the book by C. White, *An Introduction to the Cognitive Science of Religion*, 2021. The author briefly considers the history of cognitive religious studies, highlighting the achievements of its classics, S. Guthrie, H. Whitehouse, P. Boyer, J. Barrette, and others, and analyzes its basic concepts: the building blocks approach, a dual-process model of consciousness, the theory of evolutionary adaptation, and the hypothesis of minimal counterintuitiveness. The main research interests of cognitive science are centered on five topics: the nature of the universe, life after death, supernatural agents, morality, and ritual. The analysis of the central topic of cognitive research, the theory of supernatural agents, shows the ambiguity of the heuristic boundaries of this theory. Considering the methodological moves and conceptual constructions, the author questions the presuppositions chosen by cognitive scientists as axiomatic grounds for research as well as the appropriateness of field research on which their main conclusions are based, and demonstrates that, from the point of view of the history of religious studies, the achievements of cognitive scientists are but a modern form of evolutionism proposed by E. Tylor.

Keywords: religious studies, cognitive religious studies, psychology of religion, anthropology of religion, superhuman agency, morality, ritual, S. Guthrie, H. Whitehouse, P. Boyer

Citation: Samarina T.S. "Theology in the Mirror of Cognitive Religious Studies", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2022, Vol. 6, No. 1, pp. 147–161.

Когнитивное религиоведение возникло сравнительно недавно, в начале 1990-х гг., как субдисциплина в русле широкого поля когнитивных наук. Благодаря работам таких его классиков, как Паскаль Буайе, Харви Уайтхаус и других¹, уже к середине того десятилетия эта сфера стала одной из самых перспективных форм развития современных исследований религии. С 1992 г. в нее вошли эволюционные исследования², что даже привело к изменению названия центральной ассоциации исследователей с «Международной ассоциации когнитивных исследований религии» (International Association for the Cognitive Science of Religion) на «Международную ассоциацию когнитивных и эволюционных исследований религии» (International Association for the Cognitive and Evolutionary Sciences of Religion). За эти 30 лет когнитивное религиоведение пережило стремительный и бурный рост, только за период с 2001 по 2011 г. количество публикаций по теме за рубежом возросло на 314%, достигнув отметки

¹ Прежде всего назовем работы: [Lawson, McCauley 1993; Guthrie 1995; Boyer 1994; Whitehouse 1995].

² Первой работой, положившей начало исследованиям такого рода, была книга: [Barkow, Cosmides, Tooby 1992].

в 3000 статей в год, для публикации такого количества статей возникли новые журналы, а для их написания – объединения исследователей. Параллельно увеличивалась и финансовая поддержка, например, на трехлетний проект «Объяснение религии» (EXREL) Еврокомиссия выделила 2 миллиона евро, а на гарвардскую программу «Эволюция религии и морали» различные фонды дали 7 миллионов долларов. Эти успехи не могут не впечатлять. Значительную роль в популяризации когнитивных исследований сыграли и «новые атеисты». Так, и Р. Докинз, и Д. Деннет не раз использовали достижения и наработки когнитивного религиоведения для критики религии. Сравнительно недавно интерес к когнитивному религиоведению начинает развиваться и у нас, публикуются статьи³, в основном осмысляющие западный опыт, переводятся основополагающие для дисциплины книги⁴.

1. Так и совсем недавно, в 2021 г., успешным религиоведом-когнитивистом Клэр Уайт⁵ была написана книга «Введение в когнитивные исследования религии»⁶, а ее задачей было в доступной форме изложить основные концепции данной дисциплины, рассказать о ее достижениях и показать слабые места, т.е. представить сбалансированный взгляд. Таким образом, книга интересна сразу по нескольким причинам. Во-первых, как обзорный и самый современный труд она не стремится защитить и обосновать отдельную авторскую концепцию, но представляет панораму всех достижений дисциплины за время ее существования. Во-вторых, из-за заявленного сбалансированного подхода автор не закрывает глаза на слабые и неразработанные моменты. В-третьих, такой обзор станет для нас отправным пунктом для того, чтобы порассуждать о месте когнитивных исследований в общей истории религиоведения, поскольку зачастую увлеченность новизной методологии мешает объективно посмотреть на ее достоинства и недостатки. В книге Уайт 11 глав, некоторые – вводные, поясняющие процесс становления когнитивных исследований религии и основы их методологии, другие посвящены изучению конкретных тем. Поскольку общим методологическим базисом когнитивных исследований является подход строительных блоков (Уайт удачно проводит аналогию с кубиками лего), то основная часть книги призвана показать, как из кубиков нашего познания складываются религиозные представления о мире, загробном бытии, сверхъестественных агентах (неологизм, употребляемый когнитивистами в отношении всех отличных и превосходящих в чем-то человека существ), о морали и ритуале. Далее, для плавности изложения мы будем останавливаться

³ См., например: [Шахнович 2013; Сергиенко 2011].

⁴ На русский язык были переведены основополагающие труды П. Буайе: [Буайе 2016; Буайе 2019].

⁵ Клэр Уайт (Claire White) – доцент департамента религиоведения в Калифорнийском государственном университете (Нортридж) и директор лаборатории когнитивных исследований этого же университета, руководила проектами по проблемам реинкарнации, сверхъестественных агентов, погребальным обрядам, уходу из жизни. Результаты некоторых из них нашли отражение в рецензируемой книге.

⁶ White C. An Introduction to the Cognitive Science of Religion: Connecting Evolution, Brain, Cognition, and Culture. N.Y.: Routledge, 2021.

не на конкретных главах, а проследим за мыслью Уайт и передадим основные ее идеи в той же последовательности.

Уайт подчеркивает, что когнитивные исследования возникли не на пустом месте, а стали реакцией на нерешенные проблемы многих дисциплин и методологических стратегий, развившихся во второй половине XX в. В таком контексте у них было три оппонента: бихевиоризм, культурные исследования и феноменология религии. Проблема бихевиоризма состояла в том, что он предлагал теорию пустого организма, полностью программируемого внешней средой и не имеющего никакого встроенного ментального содержания. Несмотря на немалые достижения, эта теория натолкнулась на серьезнейшую критику, начатую еще Ноамом Хомским, наследниками которого и считают себя когнитивисты. Вторым оппонентом были культурные исследования, представленные постмодернизмом, культурным релятивизмом и культурным детерминизмом. Постмодернизм нивелировал возможность существования каких-то единых для человека и встроенных в его внутреннюю жизнь структур и, как следствие, игнорировал возможность существования универсальных принципов религиозной жизни, ведь, согласно постмодернизму, всё является следствием процесса социального конструирования. Релятивистский подход предполагает понимание культуры только в ее собственных терминах, никакой общей науки о культуре с внешней системой референции быть не может. Отсюда следовал и детерминизм, предполагающий, что поведение человека в значительной степени определяется культурой извне. Феноменология религии (Уайт в книге пишет о понимании религии как *sui generis*) в отличие от всех предыдущих программ, напротив, утверждала, что религия внутри самой себя имеет некое несводимое к человеческой культуре и познанию ядро, что делало ее объектом особого рода. Когнитивные исследования бросают вызов сразу трем направлениям одновременно: они утверждают, что человек не пустой организм, в основе его познания лежит сложная система базовых элементов (подход строительных блоков), комбинации которых и дают многообразие форм культуры и человеческой деятельности, эти элементы до определенной степени подвергаются влиянию культуры, но возникают вследствие процесса биологической эволюции человека как вида, а религия в таком контексте становится равным объектом в ряду других, и все ее основополагающие принципы также разложимы на базовые элементы человеческого восприятия (р. 1–8).

Когнитивные исследования религии изначально заявили себя как широкое междисциплинарное поле, в значительной степени опирающееся на биологические и нейропсихологические разработки. Такая привязка к точным наукам сразу вывела когнитивистику вперед в представлении общественности, поскольку наделяла ее авторитетом «настоящей науки», лишая признаков умозрительного спекулирования. Уайт описывает специфику междисциплинарности когнитивных исследований следующим образом: «...нейробиологи способны отслеживать и картографировать то, что происходит в человеческом мозге во время религиозного переживания (биологическое объяснение), психологи могут исследовать человеческие мотивы, обрабатывать и интерпретировать информацию, предшествующую переживанию (психологическое объяснение) и следующую за ним (поведенческое объяснение). Другие социальные иссле-

дователи могут сосредоточить свое внимание на объяснении иных факторов группового уровня, которые предрасполагают и закрепляют переживания... таким образом, они не пытаются свести объяснение религии исключительно к какому-то одному уровню. Иными словами, когнитивные исследования выступают за объяснительный плюрализм» (р. 13). Основываясь на таком широком базисе, новое направление поставило перед собой амбициозную задачу: «не просто дать лучшую интерпретацию религии, но объяснить ее» (р. 15).

Система исследований религии в когнитивистике строится на ряде базовых положений, которые почти не оспариваются, что на деле приводит к немалым проблемам. Первое из них – это подход «снизу-вверх», когда ученые не имеют некоего общего представления о том, что такое религия, не создают компаративной схемы, а исходят из базового набора действий и идей, которые существуют у человека и составляют домен *религия*, хотя при желании эти же идеи в чуть измененной форме мы найдем и в иных доменах: культуре, искусстве, спорте и т.п. В таком контексте религия представляет собой набор элементов, которые в свою очередь легко разложить на базовые составные части, те самые кубики лего, из которых строится процесс познания в целом. Второе положение предполагает наличие двухпроцессной модели верований: интуитивных и рефлексивных. Когнитивисты убеждены, что с нашим поведением напрямую связана система интуитивных верований, которые возникают как изначальная реакция на некое явление. Интуитивные верования сформировались у человека в процессе эволюции и проявляются в ситуации мгновенного реагирования, именно поэтому большинство экспериментов и исследований в когнитивном религиоведении проводятся с целью определения их мгновенной реакции на некий стимул (вопрос из теста, картинка на экране и т.п.), это мгновенное реагирование интерпретируется как форма выражения интуитивных верований. На деле когнитивистов интересуют только эти верования. Второй уровень – рефлексивные верования, к которым относятся все религиозные теологические и философские идейные системы – они оцениваются ими как второстепенные, созданные искусственно в процессе развития религии, а следовательно, не отвечающие идее строительных блоков и подходу «снизу-вверх». Когнитивисты выделяют из них так называемые «теологически некорректные идеи» (р. 51), которые, по их мнению, составляют суть настоящей веры.

Еще одной составляющей метода когнитивистики является теория эволюционной адаптации. Согласно ей, те или иные явления человеческой жизни есть продукты, чаще побочные⁷, адаптивной реакции наших предков на изменения окружающей среды или условия их жизни. Классическим примером такого рода стал известный гиперактивный механизм распознавания агентности (HADD⁸), разработанный Джастином Барреттом. Согласно идее Барретта, на начальных стадиях эволюции примитивный человек должен был внимательно

⁷ Заметим, что в когнитивных исследованиях существует две линии оценки роли религии в процессе эволюции: побочный продукт и полезный адаптационный механизм (например, роль ритуалов в укреплении групповой солидарности). На практике эти два подхода используются в равной степени и могут сочетаться.

⁸ Hyperactive agency detection device.

контролировать окружающую его обстановку, поскольку в любой момент к нему мог подкрасться хищник, следствием чего стал познавательный механизм, склонный одушевлять каждый случайный шум, шорох или движение, воспринимая его как потенциального противника. С процессом эволюции этот механизм стал рудиментарным, но именно он ныне отвечает за то, что человек верит в существование сверхъестественных агентов (например, привидений), зачастую склоняясь наделять реальным бытием совокупность случайных событий (шорохи, сквозняки, зрительные aberrации и т.п.)⁹.

С представлением об агентах связана и гипотеза минимальной контринтуитивности. Объясняя теорию сверхъестественных агентов, Паскаль Буайе предположил, что «...успешно передающиеся сверхъестественные агенты, как правило, имеют две общие черты. Во-первых, они похожи на обычных агентов, то есть на людей. Иными словами, в них есть что-то родственное, и на первый взгляд они кажутся обычными людьми. Боги, призраки, ведьмы и т.д. удивительно похожи на нас. Во-вторых, они обладают особыми свойствами, такими как изменение физического ландшафта без прикосновения к нему, способность насыщать болезни с помощью разума, хождение сквозь стены, это и делает их сверхъестественными» (р. 197). То есть, чтобы некий агент стал сверхъестественным, в нем должна быть черта, нарушающая его тождество с нами, а это и есть минимальная контринтуитивность (призрак – человек, но проходящий сквозь стены). Согласно этой идее, именно минимальный уровень нарушения наших представлений о мире делает ту или иную идею объектом интуитивной веры, чем больше нарушений – тем менее вероятно, что в это будут верить¹⁰.

Перечисленные выше положения находят свое подтверждение в сложной системе научных исследований, разработанных за годы в когнитивистике. Список основных методов, приводимый Уайт, внушительен (см. р. 77–87). Для успешного исследования в команде ученых обязательно должны быть эволюционный психолог, ученый нейрокогнитивист и когнитивный психолог. Остальные исследователи набираются в зависимости от условий проекта, чаще всего в их ряды входят: антрополог, философ, социолог, религиовед и историк.

2. Далее остановимся на основных достижениях когнитивистов. В книге Уайт затрагивается пять тем: природа мироздания, посмертная жизнь, сверхъестественные агенты, мораль и ритуал. Рассматривая вопрос о природе мироздания, Уайт сводит его к проблеме противостояния эволюционизма и креационизма. В ее трактовке когнитивные исследования стремятся понять, почему современный человек, несмотря на развитие науки и образования, предпочитает

⁹ Заметим, модель Барретта неплохо работает на материале палеолитической религиозности, но в современном окружении человек сталкивается с гораздо меньшими опасностями, следовательно, такой механизм может привести к ошибкам в восприятии реальности, и для нормального функционирования он должен пройти процедуру самокоррекции, чтобы исключить ложные срабатывания, поэтому вследствие критики Барретт изменил название механизма на «механизм распознавания агентности» (ADD), убрав термин «гиперактивный».

¹⁰ В более развитых формах когнитивные исследования сделали предположение, что и максимально контринтуитивные представления (нирвана, Троица) также закрепляются в сознании человека именно в силу своей чрезвычайной контринтуитивности.

верить в креационную теорию, отвергая эволюционную¹¹. Отметим, что Уайт в первую очередь основывается на взглядах современных американцев. Для ответа на этот вопрос когнитивисты прежде всего обращаются к исследованию детских взглядов на творение и приходят к выводу, что детям гораздо проще принять мысль о том, что мир существует с какой-то целью и что у него есть Создатель, эту цель заложивший. Детские идеи маркируются исследователями как интуитивные верования, следовательно, связанные напрямую с механизмами познания. Двумя дополнительными факторами, укрепляющими эти верования в сознании общества, служат групповая идентификация (всегда проще разделять мнения близких людей) и сложность понимания эволюционной теории. Теперь, чтобы ответить на вопрос, почему эти представления возникают у детей и бытуют у взрослых, необходимо разложить их на составные части, так как, по мнению когнитивистов, вера в творение строится на неразборчивой телеологии, антропоморфизме и психологическом эссенциализме. Идея неразборчивой телеологии была выдвинута Деборой Келемен и сводится к рассуждению о том, что у нашего мозга есть настроенность отыскивать причину во всем, во многих случаях эта причина действительно существует, но, когда, как она утверждает, это рассуждение «распространяется на явления, изначально не наделенные целью, телеологическое мышление становится “беспорядочным”» (р. 112). Благодаря антропологу Стюарту Гатри антропоморфизм стал стержневой концепцией современных когнитивных исследований, его идея совсем проста: человек склонен одушевлять вокруг себя то, что на самом деле не одушевлено. Одной из разновидностей этой идеи и стала упоминавшаяся выше гипотеза о гиперактивном механизме распознавания агентности. Психологический эссенциализм был придуман психологом Сюзан Гельман для выражения распространенного убеждения в том, что любую вещь определяет ее сущность и различные вещи отделены друг от друга сущностно (у тигра сущность тигра, а у зебры – зебры). Это убеждение, согласно когнитивистам, мешает принять идею эволюции видов: представление о различиях сущностей примата и человека становится немислимым. Благодаря достаточно большому количеству экспериментов, направленных на выявление интуитивных представлений, ученым удалось доказать, что эти три элемента характерны не только для детского восприятия, но и для взрослого. Таким образом, по их мнению, можно объяснить существование и популярность креационных убеждений.

Все приведенные выше рассуждения достаточно любопытны, но при знакомстве с ними не покидает мысль, что в ходе исследований идет одновременно и упрощение религиозной проблематики, и серьезная подмена понятий. Очевидно, что спор эволюционизма и креационизма – сложнейшая научная проблема, имеющая массу переходных форм (тонкая настройка, например), которые могут разделять и верующие, и неверующие люди. Общий настрой текста Уайт сводится к тому, что именно недостаток знаний и образования способствует укреплению интуитивных креационных верований. Но ведь это

¹¹ Она приводит данные из журнала Science за 2006, согласно которым 39% американцев отвергают эволюцию.

утверждение на фоне многодесятилетней полемики выглядят по меньшей мере наивно. Кроме того, все рассуждения Уайт строятся вокруг образования детей в религиозно ориентированной культуре. Видимо, автор просто не сталкивался с ситуацией в СССР, где внушить с детского сада представление об отсутствии Творца мира не составляло труда. Не ясно, почему религиозному мировоззрению по умолчанию приписывается представление о психологическом эссенциализме, ведь из истории известно, что большинство религиозных традиций говорило о единстве всего сущего, а не о разделении сущностей. Неудачен аргумент от эссенциализма и в объяснении неприятия теории эволюции, поскольку в большинстве своем ее не принимают не потому, что верят в неизменяемую сущность, а потому, что в своей обыденной жизни не наблюдают процесса очеловечивания обезьяны.

3. Вторая тема, на которой останавливается Уайт, – посмертное бытие. Здесь также исследователями были проведены серии экспериментов, целью которых стала фиксация интуитивной реакции на вопросы о характеристиках умершего человека. Например, детям предлагалось такое задание: Роджер жив, он хочет пить, злится на свою жену, и вдруг он умирает, как вам кажется, он все еще хочет пить и все еще злится на жену? Положительные ответы в таком случае являлись подтверждением того, что интуитивным убеждением человека является представление о себе как цельной личности, которая сохраняет все характеристики, меняя «формальную прописку». По словам Уайт, «...общим для всех популярных представлений о загробной жизни является убеждение в том, что нечто, делающее вас тем, кто вы есть, независимо от того, психические ли это состояния, мышление, воспоминание о своем прошлом, ваша уникальная личность или что-то еще, продолжается после физической смерти» (р. 154). Одним из главных условий такого представления служит тот факт, что все люди изначально – дуалисты, разделяющие тело и дух. Пол Блум (Paul Bloom) выразил эту мысль так: «Мы не чувствуем, что являемся своими телами; мы чувствуем, что занимаем их» (р. 154). Если возвращаться к подходу строительных блоков, то базовыми когнитивными механизмами, определяющими представление о загробном бытии, будут: народный дуализм (разделение души и тела), психологический эссенциализм, эмоциональная привязанность (желание верить в то, что близкие не исчезли), устойчивые ментальные модели и автономные социальные рассуждения. Согласно когнитивистам, человеку трудно признать, что его тело может быть мертвым, следовательно, он создает воображаемого двойника, который будет существовать после физической смерти. Целый ряд теоретиков считает, что страх смерти настолько велик, что человек даже не способен всерьез думать о ней, и любая система, в той или иной степени избавляющая от этого страха, принимается сознанием автоматически.

Как и в предыдущем случае, эти рассуждения не выглядят убедительными. Сомнения вызывает уже сама идея подобного рода экспериментов. С какими бы современными детьми они ни проводились (а среди фокус-групп были дети с Мадагаскара, США, Испании и т.п.), все они живут в современной телевизионной культуре, проецирующей образы загробного бытия, поэтому все, что могут доказать такие эксперименты, это как раз фактор жесткого культурного

детерминизма. Кроме того, вызывает немалое удивление столь настоятельно развиваемое Уайт убеждение в том, что человек верит в неизменность личности после смерти, сохранение памяти, эмоционально-психических особенностей и т.п. Да, наверное, средний американец верит именно в это, но если вести речь о реальных верующих (а ведь дисциплина называется когнитивное религиоведение), то ни буддисты, ни индуисты верить в это не будут, следовательно, для них такой механизм объяснения не работает. Не менее странным является и убеждение в нежелании думать о смерти. Опять же, это характерно для современного человека, но множество аскетических традиций в различных религиях строились как раз вокруг такой практики. Кстати, сама Уайт в конце главы высказывает сомнение в том, что представления о загробном бытии дают человеку уверенность в бессмертии и спокойствие, ведь идея вечного осуждения в аду вряд ли может успокоить кого бы то ни было (р. 167).

4. Центральная тема когнитивных исследований – теория сверхъестественных агентов – выглядит достаточно противоречиво, о чем пишут и сами когнитивисты, ведь она вбирает в себя представления о богах, призраках, гоблинах, предках, феях, демонах и др. Здесь вновь исследования строятся на изучении механизмов детского восприятия. В ходе их проведения ученые пришли к двум вариантам объяснения: предрасположенность и антропоморфизм. Предрасположенность предполагает, что у ребенка изначально заложено представление о всезнающем существе, поэтому он склонен приписывать всезнание всем, кто его окружает – маме, папе, Богу. А когда появляются основания для опровержения этой гипотезы, то неопровержимой с ходу она остается только в отношении Бога. Правда, эта теория в последние годы стала критиковаться благодаря исследованию четырехлетних детей в Испании, США и Германии, поскольку дети приписывали неведение как маме, так и Богу. Теория антропоморфизации, открытая еще Ж. Пиаже, показывает, что до пяти лет ребенок склонен антропоморфизировать окружающий его мир. При определенных условиях, если эта тенденция подтверждается культурным научением, она позже переносится на сверхъестественных агентов. Современные исследования, проведенные американцами, показали, что та же тенденция сохраняется и во взрослом возрасте, это привело к выводу, что «...антропоморфизм – это эвристика, которая минимизирует когнитивную нагрузку» (р. 190). Разумеется, подобные убеждения далеко не всегда можно считать теологически корректными, если сопоставлять их со сложными религиозными системами (как известно, приписывание антропоморфных черт Богу запрещено всеми авраамическими религиями, да и Нирвану с Брахманом антропоморфными не назовешь), но рефлексивный уровень особо не занимает когнитивистов, ибо, по их мнению, он вторичен. Антропоморфизация в свою очередь ведет к обнаружению агентов в окружающем мире. По мнению когнитивистов, «тенденция представлять сверхъестественных агентов в окружающей среде является непреднамеренным следствием более общей тенденции представлять обычных агентов в этой же среде» (р. 192). Именно здесь вступает в силу уже описанный выше гиперактивный механизм распознавания агентности, связанный с представлением о контринтуитивности. Если бы теория агентов была направлена только на Бога авраамической традиции, то она вызывала бы не так много вопросов, но поскольку

эта категория чрезвычайно широкая, то в среде самих когнитивистов по ее поводу возникли серьезные дебаты. Прежде всего неясной была сочтена идея контринтуитивности, ведь она напрямую связана с культурными нормами, принятыми в обществе, поскольку, чтобы быть признанно контринтуитивным, представление должно как-то нарушать их. Но и кроме этого, учеными были выдвинуты три проблемы, метафорически названные проблемами «Тарзана», «Микки Мауса» и «Зевса». Проблема Тарзана ставит вопрос о том, почему воспитанный среди зверей человек, обладающий таким же когнитивным механизмом, что и мы, не верит в Бога или иных агентов. Проблема Микки Мауса возникает, поскольку люди совсем не склонны объявлять всех сверхъестественных существ богами. А проблема Зевса заключается в том, что во многих существ, которые ранее почитались как боги, ныне никто не верит. Поэтому, несмотря на значимость этих разработок, среди когнитивистов нет единого мнения относительно эвристических границ теории агентности.

Как и в предыдущих случаях, к этой теме также не может не возникать вопросов, и главный из них связан с методологией эмпирических исследований, на которой строится теория о сверхъестественных агентах. Дело в том, что антропоморфизация как важная часть детской психики была открыта очень давно, но до последнего времени никто не думал, что через эту характеристику развития человека можно объяснить всю религиозность. Когнитивисты доказывают, что эти же представления сохраняются у человека на интуитивном уровне и во взрослом возрасте. Чтобы обосновать такое положение, они предлагают следующие тесты: на уроке детям рассказывается история о мальчике, который тонул в реке и молился Богу. В момент его молитвы Бог отвечал на другую молитву, но спас мальчика, следовал вопрос: «Как это было возможно?». Ученики отвечали, что Бог сначала ответил на одну молитву, прежде чем заняться тонущим мальчиком, так бы поступил и обычный человек. Из этого ответа делается вывод об интуитивной антропоморфизации. И он верен, но только к религиозным представлениям этот вывод никакого отношения не имеет, польку он теологически некорректен. Экспериментаторами были созданы искусственные условия, с уже антропоморфизированным Богом, на которые был получен ожидаемый ответ. С экспериментами со взрослыми еще сложнее. Майкл Барлев (Michael Barlev) разработал тест, в котором испытуемым нужно было быстро, пока идет таймер, одобрять или отвергать различные утверждения о Боге, среди этих утверждений были, по мнению разработчиков, как теологически корректные, так и некорректные. Вот пример теологически «корректного» утверждения: «Бог имеет истинные убеждения» – здесь и заведомая антропоморфизация, и на самом деле некорректность с теологической точки зрения, что не смущает экспериментаторов.

5. Еще одним важным аспектом в изучении религии в когнитивном религиоведении является мораль. Пожалуй, этот раздел в книге стоит признать самым неудачным, поскольку все рассуждения настолько далеко отстоят от настоящих религиозных проблем, что назвать их религиоведческими невозможно. Уайт начинает с того, что все всегда думали, что мораль напрямую связана с религией, но современные исследования доказали, что «сочувствие, сотрудничество и справедливость не являются чисто человеческими чертами, равно

как и не являются результатом религиозной социализации» (р. 226). Следовательно, ничего сугубо религиозного в морали нет, скорее наоборот, она связана с человеческой эволюцией и поэтому органично вписалась в религию. Суть морали, согласно когнитивистам, составляют два аспекта: сочувствие, или забота о других людях, и справедливость, т.е. идея о том, что каждый должен получить то, что заслуживает. Эти составляющие связаны с групповой этикой, которая в свою очередь отвечает за биологическое выживание вида. Отсюда вытекают все остальные представления о морали, прежде всего то, что справедливость – цемент для внутригрупповых отношений и совместного поведения, поэтому и Бог в религиях – всегда справедливый судья, следовательно, вся религиозная этика сводится, по их мнению, к золотому правилу нравственности. Вообще, согласно когнитивистам, когда речь заходит о религиозной этике, то она лучше всего выражается простой метафорой глобального видеонаблюдения, как выразился один из современных авторов, «люди, за которыми наблюдают, – хорошие люди» (р. 247). Бог в такой картине воспринимается как глаз в небесах, постоянно следящий за жизнью человека и не дающий ему вести себя плохо по отношению к другим, в секулярном обществе эту же роль выполняют камеры слежения, полиция и суд.

Такие чрезвычайно примитивные представления о религиозной жизни в когнитивном религиоведении на самом деле не сводятся только к вопросу о морали, просто на нем они лучше всего видны. Эти исследования не принимают в расчет те сложнейшие этические и аскетические традиции, которые составляют ядро настоящей религии, не принимают потому, что просто ничего о них не знают. На наш же взгляд, религия когнитивного религиоведения – это религия среднего американца или европейца, даже не желающего углубиться в то, что раньше составляло основу его цивилизации.

6. Еще одной большой темой в когнитивных исследованиях является ритуал. Уходя от прямого ответа на вопрос, что представляет собой ритуал, когнитивисты сразу приступают к ответу на вопрос, как он функционирует и передается. Здесь, как и раньше, теологические взгляды не играют никакой роли, а, следовательно, ритуал воспринимается как набор неких лишенных смысла действий, направленных на какой-то сиюминутный эффект. По мнению когнитивистов, объяснения людьми смысла выполнения ритуальных действий «часто расплывчаты, цикличны, вызывают вопросы, полны непонятностей и весьма своеобразны», следовательно, «отсутствует четкое обоснование мотивации ритуального поведения» (р. 258). Ритуал воспринимается как зафиксированная и часто не подлежащая изменению последовательность действий, мало того, нарушение этой последовательности может восприниматься верующими как причина неэффективности ритуала. Поэтому неудивительно, что в когнитивистике для работы с ритуалом были выработаны две теории, напрямую связанные с его формой: гипотеза ритуальной формы и теория модусов религиозности. Гипотеза ритуальной формы предполагает, что для совершения ритуала необходимо наличие трех составляющих: актора, действия и пациента, – то есть должен быть совершитель, процесс и тот, для кого действие совершается. Теория модусов религиозности, предложенная Харви Уайтхаусом, сложнее и предполагает закрепление ритуала в определенной форме памяти. Согласно

Уайтхаусу, «ритуальные действия были закодированы в неявной процедурной памяти, хотя доктрина и ее толкования хранятся в явных системах памяти... Аналогичным образом частое повторение ритуальных процедур – от преклонения колен и крестного знамения до коллективного пения и марширования, позволяет им отложиться в процедурной памяти» (р. 271). Таким образом, в теории модусов важна частотность повторения ритуала, тогда как в гипотезе о форме все определяет именно форма. Такой подход к ритуалу отчасти, как нам кажется, оправдан и объясняет обыденные ритуалы (типа рукопожатия) или магические и суеверные действия, но мало что дает для понимания литургических практик развитых религий. При этом странно слышать от Уайт утверждение, что «людям не хватает обоснования того, почему они выполняют определенные действия в рамках ритуала» (р. 258), – ведь существует же такая дисциплина, как литургика, там как раз и обосновываются рациональные элементы и смыслы ритуальных действий.

Дальнейшие рассуждения о ритуале сводятся к выявлению его значения для жизни человека. Здесь всё совсем просто и предсказуемо. По мысли когнитивистов, ритуалы «выполняют важнейшие психологические функции, такие как снижение тревоги перед лицом неопределенности, эмоциональная регуляция и улучшение психического благополучия, и дают людям ощущение контроля над окружающей средой» (р. 285). Ритуальное поведение помогает элиминировать нежелательные мысли, укрепить групповую идентичность через общее воспоминание о коллективном действе, установить эмоциональные связи с другими его участниками и т.п. Все эти идеи хорошо известны и были описаны в социальной психологии задолго до когнитивных исследований. Но непроясненным остается вопрос: чем религиозный ритуал принципиально отличается от ритуала нерелигиозного и почему, несмотря на такое большое распространение разного рода секулярных ритуалов (спорт, театр, казино), выполняющих те же психологические функции, религиозные не исчезли, мало того, люди воспринимают их отличными от секулярных? Ответа на этот вопрос в работе Уайт нет.

Завершая разбор основных идей книги, скажем несколько слов о связи когнитивных исследований и атеизма. Уайт критикует «новый атеизм» за то, что тот неразборчиво использует данные когнитивных исследований, делая из них пугало для верующих. Отчасти такой ситуации способствуют и сами когнитивисты, нарочно давая своим трудам броские названия, типа «Случаен ли Бог?», «Объясняя религию». Но на деле когнитивные исследования пытаются всячески уйти от онтологического редукционизма, предлагая лишь модель объяснения жизни верующих и не претендуя на большее. Более того, когнитивисты утверждают, что религия врождена человеку: «Этот тезис о “естественности религии” подразумевает, что народная религия лежит в основе человеческой деятельности, и, как правило, человек в процессе своего развития, вероятно, всегда будет иметь религиозные концепции и заниматься религиозной деятельностью. Напротив, атеизм возникает не так легко, поскольку он противоречит нашим врожденным предубеждениям» (р. 311). Это очень интересная идея, хотя речь идет о том самом врожденном наборе строительных блоков, который образует как религиозную часть познания, так и иные его сферы.

7. Перейдем к итогам.

В когнитивных исследованиях религии есть проблемы, и некоторые из них признают сами когнитивисты. Например, в заключении книги Уайт замечает, что главной их проблемой является малое внимание к культурным факторам формирования религиозных репрезентаций. Любая из когнитивных теорий, предполагающих понимание религии, не должна игнорировать тот факт, что восприятие человека в значительной мере определяется и формируется культурным окружением, поэтому считать, что из исследования современного или древнего человека можно с легкостью вывести чистые формы познания, лишённые культурного влияния, по меньшей мере наивно.

Первое, что приходит на ум не вовлеченному в когнитивные исследования читателю, изречение Екклесиаста: *«Бывает нечто, о чем говорят: “смотри, вот это новое”; но это было уже в веках, бывших прежде нас»* (Еккл. 1:10). И действительно, практически все достижения современного когнитивного религиоведения, с которыми мы знакомимся в книге К. Уайт, удивительным образом повторяют основные идеи классической антропологии, а именно Эдуарда Тайлора. Ведь это он одним из первых ввел эволюцию как движущую силу развития религии, он предложил гипотезу о дикаре-философе, который одушевлял окружающий его мир и наделял антропоморфными чертами неведомые звуки леса, он разработал идею примитивного мышления как мышления по аналогии: если у дома есть создатель, то должен он быть и у всеобъемлющего дома – Вселенной; и он же предложил идею сравнения культур, согласно которой первобытные культуры древности то же, что и современные бесписьменные. Лишь последняя идея трансформировалась в методологии когнитивистов: они переносят черты детского мышления на все религиозное мышление. Все же остальные идеи остались почти в неизменном виде, обретая большую эмпирическую фундированность, иное звучание, но по существу не сильно изменившись. Удивительно, что, несмотря на сложную междисциплинарную методологию, многочисленные исследования, наука так и не смогла сделать значительного рывка по сравнению с идеями кабинетного ученого конца XIX в.

Второй очевидной проблемой, которая следует из описания Уайт, является значительный методологический перекокс, лежащий в основе когнитивных исследований. Из-за использования двухпроцессной модели весь фокус исследования смещается лишь на интуитивные верования, элементы которых можно обнаружить у любого человека, далее следует перенос этих верований на религиозные системы, но системы при этом редуцируются, ибо из религии заведомо выбрасывается всё теологическое (в широком смысле слова) содержание. Это содержание объявляется вторичным продуктом рефлексии, не связанным напрямую с интуитивными процессами. Если же теология и исследуется, как это, например, сделал Хью Николсон [Nicholson 2016], то в итоге получается, что буддийские споры хинаяны и махаяны и христианский Троичный догмат появились вследствие политической игры теологов и являются навязанными сверху изначальной интуитивной вере, а следовательно, могут и не изучаться. Это, кстати, очень модный среди современных исследователей ход: при помощи идей Фуко и Маркса объявить всю рациональную часть религии продуктом

злокозненных теологов, которые заморочили голову простым верующим. Понятно, что исторически все эти рассуждения не выдерживают никакой критики. Такая акцентуация когнитивных исследований только на интуитивном уровне веры выводит их из сферы религиоведения, поскольку изучать базовые механизмы восприятия, суеверия, примитивные ритуальные действия – это лишь малая часть сложного комплекса изучения религии, а религиоведческая программа, если она претендует на это звание, должна уметь объяснять религию в ее цельности.

Кроме того, подход к религии с учетом базового примитивного уровня религиозных представлений, о котором пишут когнитивисты, был предложен как раз в критикуемой ими феноменологии религии еще в начале XX в. Ф. Хайлер разработал теорию, согласно которой религия состоит из нескольких уровней, и базовым в ней является уровень примитивный, он вбирает в себя систему иррациональных суеверий и действий, поскольку, согласно Хайлеру, «мы носим в себе органы примитивных людей» [Heiler 1961: 42]. Такое системное рассмотрение религии предполагает, что примитивная религиозность играет значительную роль и в высших проявлениях религиозной жизни, но при этом религия к этому примитивному уровню не сводится. В то же время когнитивные исследователи, преуспев в изучении именно этой части религиозного комплекса, практически не интересуются высшими проявлениями религиозной жизни. Когнитивисты пишут о том, что другие религиоведы критикуют их за редукционизм, а на самом деле под редукционизмом здесь имеется в виду вовсе не отрицание ими реальной основы религии, а сведение представления о ней на примитивный уровень.

Список литературы

- Буайе 2019 – *Буайе П.* Анатомия человеческих сообществ. Как сознание определяет наше бытие. М.: Альпина нон-фикшн, 2019. 436 с.
- Буайе 2016 – *Буайе П.* Объясняя религию: Природа религиозного мышления. М.: Альпина нон-фикшн, 2016. 496 с.
- Сергиенко 2011 – *Сергиенко Р.А.* «Проблема Микки Мауса» и «Проблема Зевса» в современном когнитивном религиоведении // Вестник Кемеровского государственного университета. 2011. № 4. С. 236–241.
- Шахнович 2013 – *Шахнович М.М.* Когнитивная наука и исследования религии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. № 3 (31). 2013. С. 32–62.
- Barkow, Cosmides, Tooby 1992 – *Barkow J.H., Cosmides L., Tooby J.* The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture. Oxford: Oxford University Press, 1992. 688 p.
- Boyer 1994 – *Boyer P.* The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion. Berkeley: University of California Press, 1994. 342 p.
- Guthrie 1995 – *Guthrie S.E.* Faces in the Clouds: A New Theory of Religion. Oxford: Oxford University Press, 1995. 336 p.
- Heiler 1961 – *Heiler F.* Erscheinungsformen und Wesen der Religion. Stuttgart: Kohlhammer, 1961. 605 S.
- Lawson, McCauley 1993 – *Lawson T., McCauley R.N.* Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. 208 p.

Nicholson 2016 – *Nicholson H. The spirit of contradiction in Christianity and Buddhism*. Oxford: Oxford University Press, 2016. 344 p.

White 2021 – *White C. An Introduction to the Cognitive Science of Religion: Connecting Evolution, Brain, Cognition, and Culture*. N.Y.: Routledge, 2021. 368 p.

Whitehouse 1995 – *Whitehouse H. Inside the Cult: Religious Innovation and Transmission in Papua New Guinea*. Oxford: Clarendon Press, 1995. 256 p.

References

Barkow, J.H., Cosmides, L., Tooby, J. *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, Oxford University Press, 1992. 688 p.

Boyer, P. *Anatomiya chelovecheskih soobshchestv. Kak soznanie opredelyaet nashe bytie* [Anatomy of Human Communities: How Consciousness Determines Our Being], trans. by P. Dejnichenko, Moscow: Alpina non-fiction, 2019. 436 p. (In Russian)

Boyer, P. *Obyasnyaya religiyu: Priroda religioznogo myshleniya* [Explaining Religion. The Nature of Religious Thinking], Moscow: Alpina non-fiction, 2016. 496 p. (In Russian)

Boyer, P. *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*, Berkeley: University of California Press, 1994. 342 p.

Guthrie, S.E. *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*, Oxford: Oxford University Press, 1995. 336 p.

Heiler, F. *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart: Kohlhammer, 1961. 605 S.

Lawson, T., McCauley, R.N. *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993. 208 p.

Nicholson, H. *The spirit of contradiction in Christianity and Buddhism*, Oxford: Oxford University Press, 2016. 344 p.

Sergienko, R.A. “Problema Mikki Mause” i “Problema Zevsa” v sovremennom kognitivnom religiovedenii [“The Mickey Mouse problem” and “The Zeus Problem” in Modern Cognitive Religious Studies], *Vestnik Kemerovskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of Kemerovo State University], 2011, No. 4, pp. 236–241. (In Russian)

Shakhnovich, M.M. Kognitivnaya nauka i issledovaniya religii [Cognitive Science and Studies of Religion], *Gosudarstvo, religiya, cerkov' v Rossii i za rubezhom* [State, Religion and Church in Russia and Worldwide], 2013, No. 3 (31), pp. 32–62. (In Russian)

White, C. *An Introduction to the Cognitive Science of Religion: Connecting Evolution, Brain, Cognition, and Culture*, N.Y.: Routledge, 2021. 368 p.

Whitehouse, H. *Inside the Cult: Religious Innovation and Transmission in Papua New Guinea*, Oxford: Clarendon Press, 1995. 256 p.

Научно-теоретический журнал

**Философия религии: аналитические исследования /
Philosophy of Religion: Analytic Researches
2022. Том 6. Номер 1**

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

Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-70692 от 15.08.2017 г.

Главный редактор: *В.К. Шохин*
Научный редактор: *К.В. Карпов*
Ответственный секретарь: *Т.С. Самарина*
Заведующий редакцией: *А.А. Поляков*
Редакторы: *В.В. Слепцова, М.В. Шпаковский*

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

Подписано в печать с оригинал-макета 11.04.22.
Формат 70x100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура IPH Astra Serif
Усл. печ. л. 13,22. Уч.-изд. л. 12,66. Тираж 1000 экз. Заказ № 3

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**:

- 1) сведения об авторе(ах): фамилия, имя и отчество автора; ученая степень, ученое звание; место работы/учебы; полный адрес места работы/учебы (включая индекс, страну, город); адрес электронной почты автора; ORCID;
- 2) название статьи;
- 3) аннотация (от 150 до 200 слов - на русском языке; от 250 до 300 слов - на английском языке);
- 4) ключевые слова (от 5 до 10 слов и словосочетаний; за исключением имен собственных, ключевые слова приводятся с маленькой буквы, разделяются запятыми, в конце списка точка не ставится);
- 5) список литературы.

Рукописи на русском языке должны содержать **два варианта представления списка литературы**:

- 1) список, озаглавленный «Список литературы» и выполненный в соответствии с требованиями ГОСТа. В начале списка в алфавитном порядке указываются источники на русском языке, затем – источники на иностранных языках;

- 2) список, озаглавленный «References» и выполненный в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных (Scopus и др.). Все библиографические ссылки на русскоязычные источники приводятся в латинском алфавите по следующей схеме:
- автор (транслитерация);
 - заглавие (транслитерация);
 - [перевод заглавия на английский язык в квадратных скобках];
 - название русскоязычного источника (транслитерация);
 - [перевод названия источника на английский язык в квадратных скобках];
 - выходные данные на английском языке.

Для транслитерации русскоязычных источников следует использовать сайт: <http://trans.li>, в графе «варианты перевода» выбрать “BSI”.

После блока русскоязычных источников указываются источники на иностранных языках, оформленные в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных.

Если список литературы состоит исключительно из источников на иностранных языках, «Список литературы» и “References” объединяются: «Список литературы / References». Список оформляется в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных и помещается в конце рукописи.

Порядок расположения обязательных элементов: в начале рукописи 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>