

# ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ: АНАЛИТИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

2023. Том 7. Номер 2

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

## Редакционная коллегия

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

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

**Периодичность:** 2 раза в год

Выходит с 2007 г. под названием «Философия религии: Альманах» (ISSN 2513-8750), с 2017 г. под названием «Философия религии: аналитические исследования» (ISSN 2587-683X)

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

**Подписной индекс** каталога Почты России ПН146

**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. 423

**Тел.:** +7 (495) 697-62-90

**e-mail:** phil\_relig@iphras.ru

**сайт:** <https://frai.iphras.ru>

На обложке: Йост Амман. Птолемеяев система из "Catalogus Gloriae Mundi", Франкфурт, 1579 г.

# PHILOSOPHY OF RELIGION: ANALYTIC RESEARCHES

2023. Volume 7. Number 2

---

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

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

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

## Editorial Board

*Stephen Davis* (Claremont McKenna Colledge, Claremont, USA)

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

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

*Georg Gasser* (Augsburg University, Augsburg, Germany)

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

*Stephen Grimm* (Fordham University, New York, USA)

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

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

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

*Janusz Salamon* (Charles University, Prague, Czech Republic)

*Michael Stoeber* (University of Toronto, Toronto, Canada)

*Richard Swinburne* (University of Oxford, Oxford, UK)

---

**Publisher:** Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

**Frequency:** 2 times per year

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

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

**Subscription index** in the catalogue of Russian Post is ПИ146

**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 Gonchamaya 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>Т.С. Самарина.</i> Естественнонаучный поворот в науках о религии:<br>нейротеология и когнитивное религиоведение..... | 5 |
|---|---|

### ИСТОРИЧЕСКИЕ ПАРАДИГМЫ

|  |    |
|--|----|
| <i>Н.С. Кирабаев, М.М. Аль-Джанаби.</i> 'Абу Хамид ал-Газали<br>о «Достоверном знании».....                      | 30 |
| <i>А.Н. Круглов.</i> Философская теология Хр.А. Крузия.....  | 46 |
| <i>Е.А. Пилипенко.</i> Семирационалистические тенденции в католической теологии<br>первой половины XIX века..... | 60 |

### СОВРЕМЕННЫЕ ДИСКУРСЫ

|  |    |
|--|----|
| <i>А.С. Антомбикумс.</i> Божественные атемпорально-темпоральные отношения:<br>нет ли у открытого теизма варианта получше?..... | 80 |
| <i>К.В. Карпов.</i> Философская теология как практика. Подход Уильяма Олстона.....   | 98 |

### ТЕКСТЫ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ

|  |     |
|--|-----|
| <i>П.Б. Михайлов.</i> Динамика веры по Дж.Г. Ньюмену.....  | 115 |
| <b>Приложение.</b> <i>Джон Генри Ньюмен.</i> Из Оксфордских проповедей.<br>Проповедь XIII: Имплицитный и эксплицитный разум<br>(пер. с английского и коммент. <i>П.Б. Михайлова</i> )..... | 125 |

### РЕЦЕНЗИИ

|  |     |
|--|-----|
| <i>Е.В. Логинов.</i> Круг, проверка и восприятие Бога..... | 143 |
|--|-----|

## TABLE OF CONTENTS

### CONCEPTS AND CATEGORIES

*Tatiana S. Samarina*. Scientific Turn in Religious Studies:  
Neurotheology and Cognitive Science of Religion.....5

### THE HISTORICAL PARADIGMS

*Nur S. Kirabaev*, *Mathem M. Al-Janabi*. 'Abu Hamid al-Ghazali  
on "Reliable Knowledge".....30

*Alexei N. Krouglov*. Chr.A. Crusius's Philosophical Theology.....46

*Evgeny A. Pilipenko*. Semirationalist Tendencies in Catholic Theology  
in the First Half of the 19<sup>th</sup> Century.....60

### CONTEMPORARY DISCOURSES

*Aku St. Antombikums*. Divine Atemporal-Temporal Relations: Does Open Theism  
Have a Better Option?.....80

*Kirill V. Karpov*. Philosophical Theology as a Practice. William Alston's Approach.....98

### TEXTS AND INTERPRETATIONS

*Petr B. Mikhaylov*. Faith Dynamics according to John Henry Newman.....115

**Appendix:** *John Henry Newman*. Number XIII of the Oxford University Sermons:  
Implicit and Explicit Reason (Transl. from English and Comments  
by *Petr B. Mikhaylov*).....125

### REVIEWS

*Evgeny V. Loginov*. Circle, Test, and Perception of God.....143

## ПОНЯТИЯ И КАТЕГОРИИ

*Т.С. Самарина*

### **Естественнонаучный поворот в науках о религии: нейротеология и когнитивное религиоведение**

**Татьяна Сергеевна Самарина** – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;

e-mail: [t\\_s\\_samarina@bk.ru](mailto:t_s_samarina@bk.ru)  
ORCID: 0000-0002-9888-0872

В статье впервые в науке проводится сопоставительный анализ двух лидирующих современных программ естественнонаучного изучения религии: когнитивного религиоведения и нейротеологии. Осуществляется демифологизация и концептуализация понятий «когнитивное религиоведение» и «нейротеология». Из-за недостаточной известности и предубеждений в отношении последней ей уделяется чуть больше места: реконструируется генезис концепции, проясняются основные методологические и философские установки. В ходе исследования было доказано, что две программы базируются на различных научных основаниях: нейротеология сформировалась в сфере психологических исследований и интересуется прежде всего личным религиозным опытом, тогда как когнитивное религиоведение вышло из антропологии и ставит своей целью изучение общечеловеческих закономерностей познания. В то же время было установлено, что обе дисциплины базируются на эволюционных исследованиях. Когнитивное религиоведение обращается к их методологии после 2002 г., а нейротеология еще в период своего становления в 1970-е гг. ориентируется на эволюционное рассмотрение ритуального поведения, но при этом она лишь после 2010 г. стала основывать на нем общетеоретические модели. Кроме того, в статье был развеян миф об атеистичности когнитивных религиоведов и религиозности нейротеологов. Анализ трудов Дж. Барретта, П. Макнамары и Э. Ньюберга показал, что основополагающие концепции когнитивного религиоведения создавались с целью подчеркнуть естественность религии для человеческого познания, а нейротеологический проект Ньюберга на самом деле базируется на секулярном гуманизме, нацеленном на отчуждение религиозных практик от их культурного контекста и превращение в техники по улучшению жизни. В заключении статьи проводится обзорное сопоставление взаимной критики двух программ и делается вывод, что когнитивисты критикуют нейротеологию как дисциплину, в то время как нейротеологи сосредотачивают внимание на отдельных концепциях когнитивного религиоведения.

**Ключевые слова:** теология, нейропсихология, нейронауки, экспериментальная психология, когнитивное религиоведение, нейротеология, религиоведение, философия религии, когнитивные исследования, эволюционизм

**Ссылка для цитирования:** Самарина Т.С. Естественнаучный поворот в науках о религии: нейротеология и когнитивное религиоведение // Философия религии: аналит. исслед. / *Philosophy of Religion: Analytic Researches*. 2023. Т. 7. № 2. С. 5–29.

## Scientific Turn in Religious Studies: Neurotheology and Cognitive Science of Religion

*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 provides a comparative analysis of two leading modern programs which represent the scientific turn in religious studies: cognitive science of religion and neurotheology. Due to the lack of fame and prejudice against the latter, a little more space is given to it: the genesis of the concept is reconstructed, the main methodological and philosophical strategies are clarified. The research proved that the two programs are based on different scientific grounds: neurotheology was formed in the field of psychological research and is primarily interested in personal religious experience, while cognitive science of religion came out of anthropology and aims to study the universal laws of cognition. At the same time both disciplines are based on evolutionary paradigm. Cognitive science of religion turned to evolutionism after 2002, and neurotheology, during its formation in the 1970s, focused on the evolutionary consideration of ritual behavior, but it was only after 2010 that it began to base general theoretical models on it. In addition, the article dispelled the myth of the atheism of cognitive religious scholars and the religiosity of neurotheologists. Analysis of the works of J. Barrett, P. McNamara and A. Newberg showed that the fundamental concepts of cognitive science of religion were created in order to emphasize the naturalness of religion for human cognition, and Newberg's neurotheological project is actually based on secular humanism aimed at alienating religious practices from their cultural context and turning them into techniques for life improvement. In conclusion, the article provides an overview comparison of the mutual criticism of the two programs and concludes that cognitive scientists criticize neurotheology as a discipline, while neurotheologists focus on separate concepts of cognitive science of religion.

**Keywords:** theology, neuropsychology, neuroscience, experimental psychology, cognitive science of religion, neurotheology, religious studies, philosophy of religion, cognitive research, evolutionism

**Citation:** Samarina T.S. "Scientific Turn in Religious Studies: Neurotheology and Cognitive Science of Religion", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2023, Vol. 7, No. 2, pp. 5–29.

Если двадцатый век по праву может считаться эпохой доминирования социогуманитарных моделей в объяснении религии, то XXI в. становится периодом, когда в религиоведении превалируют естественнонаучные модели, укорененные в биологии, психологии восприятия, эволюционной теории, обоснованные нейровизуальными исследованиями, широкой экспериментальной базой, антропологическими наблюдениями, богатым материалом изучения патологий мозга и психических болезней. Не будет преувеличением утверждение, что в широком сознании неспециалистов, да и в кругах исследователей-гуманитариев, все многообразие указанных методов обычно связывается с двумя дисциплинами: когнитивным религиоведением и, реже, нейротеологией. Обе они известны по широкой популяризаторской деятельности лидирующих ученых, труды которых, кстати, активно переводятся в России. Но какова взаимосвязь двух этих направлений, есть ли у них точки пересечения или, напротив, они выступают неприменимыми антагонистами, или, возможно, одно является производным от другого, и как на самом деле каждое из них относится к предмету своего исследования – религии, – в отечественном научном сообществе это пока не исследовалось, да и зарубежная исследовательская литература зачастую фокусируется лишь на одной из программ, а если обращается к сопоставлению, то зачастую выходят пристрастные публикации, направленные на отстаивание собственных убеждений и разоблачение позиции конкурентов. Наша статья призвана восполнить этот пробел, ее цель – сопоставление нейротеологии и когнитивного религиоведения, но поскольку ключевые положения когнитивного религиоведения в отечественной науке уже освящались, то здесь мы не будем касаться ее устройства детально<sup>1</sup> и сфокусируемся на специфике нейротеологии, чтобы затем сопоставить принципы двух дисциплин.

### **Нейротеология: история понятия**

То, что термин «нейротеология» впервые был упомянут в прозе Олдоса Хаскли – известный факт, но, указывая на это, исследователи часто забывают контекст его употребления. Хаскли еще на раннем этапе своего творчества любил играть с конструированием понятий и, в частности, в «Шутовском хороводе» предложил вереницу деривативов из теологии, но именно в антиутопии 1962 г. «Остров» одной из профессий, существующих на проникнутом восточной духовностью островном государстве, стала нейротеология. Специалист такого рода характеризуется в произведении как «...профессионал, который воспринимает людей с точки зрения Божественного Света Пустоты и одновременно вегетативной нервной системы» [Хаскли 2017: 162]. Здесь обращает на себя внимание тот факт, что никакой теологии у Хаскли нет, а предлагает он совмещение буддистских духовных представлений о человеке с современными открытиями нервной системы, но и первое и второе предполагают вполне автономный взгляд на человека, нивелирующий понятие о Боге. Сам по себе этот факт значим для последующей традиции исследований, но не как

---

<sup>1</sup> Интересующихся адресуем к нашей работе: [Самарина 2022: 147–161].

концепция, получившая хоть какое-то развитие (мысль Хаксли никто не развивал), а как интуиция, случайно угадавшая будущий ход событий.

Термин, предложенный Хаксли, почти сразу забыли. Его возрождение связано со статьей Джеймса Эшбрука «Нейротеология: работающий мозг и работа теологии», вышедшей в журнале «Zygon» в 1984 г. Эшбрук, никак не ориентируясь на Хаксли, предлагает эскиз новой дисциплины и ставит исследовательский вопрос следующим образом: «Могут ли знания нейропсихологии помочь в теологическом понимании Бога?» [Ashbrook 1984: 331]. Отвечая на него, Эшбрук предлагает достаточно сложную композицию, утверждая, что «как разум – это человеческое осмысление мозга... Бог – это теологическое осмысление разума... Не сводя разум к мозгу, нейропсихология закрепляет значение разума в эмпирическом мире. В то же время, не отождествляя разум с Богом, функционирующий разум позволяет намекать на то, что наиболее важно для человечности человеческих существ. Осторожно сформулируем взаимосвязь между мозгом и теологией: паттерны веры – это смысл разума. Это и есть путь к Богу» [Ibid.: 331–332].

Посредством такой логической (хотя и несколько туманной) цепочки он приходит к возможности соотнести теологию и нейрологию. Весь текст его работы вращается вокруг популярной в те годы идеи различного функционирования двух полушарий мозга. Отталкиваясь от нее, Эшбрук привязывает к деятельности полушарий различные теологические концепции, в частности, с деятельностью левого он связывает представления об искупительной Жертве, а правого – творящую и поддерживающую мир силу Бога. Почти весь текст превращается в аллегорическое прочтение библейского повествования через метафору деятельности правого и левого полушарий, например, то, что все сотворено мерою, числом и весом, ассоциируется с деятельностью левого полушария, а библейские теофании связаны с правым. Сам же человеческий мозг автор уподобляет евангельскому образу «дома, разделившегося в самом себе» (Мф 12:25). Вообще, текст Эшбрука сейчас читается как неуклюжая попытка совмещения странного выборочного представления о теологии с модной, но упрощенной до предела нейрологической концепцией. При этом его ведущая интенция вполне может быть названа теологической: автор создает сплав из экзегетического метода и нейрологических категорий с целью модификации теологии посредством категорий нейрологии.

Хотя Эшбрук не стал популяризатором нейротеологии (термин оказался широко известен позднее), он заложил одну из современных перспектив понимания этой дисциплины как теологической по преимуществу. Линию Эшбрука после 2000-х гг. стали достаточно активно развивать. Например, Вилфред Апфалтер предложил проект католической нейротеологии как дисциплины теологического образования, находящейся в полном соответствии с вероучением католической церкви и направленной на то, чтобы «сделать католические верования, доктрины и учения более приемлемыми с современной нейробиологической точки зрения» [Apfalter 2009: 165]. Как и у Эшбрука, у Апфалтера одной из основ дисциплины становится знание современных достижений нейробиологии, но сочетаться они должны с достаточно экзотическими теологическими перспективами: нейротеологическим изучением природы ангельского

мира (у насельников которого, по самой их конституции, мозга вроде бы быть не должно) или даже «нейротеологии бессмертных душ» [Apfalter 2009: 168], перспективой исследований которой становится то, «что католическая нейротеология попытается точно прояснить, что происходит с индивидуальными душами во время и после смерти» [Ibid.: 169].

Сходный проект предлагает и иранский исследователь Алиреза Зейдмансур<sup>2</sup>, усматривающий перспективы развития нейротеологии на базе ислама. Зейдмансур еще последовательнее развивает линию Эшбрука, соотнося отдельные теологические представления исламского вероучения с функциями мозга, например, способность к количественным операциям со значением числа в Коране (99 имен Аллаха или сорокадневное странствование по пустыне). Логику Эшбрука в понимании нейротеологии развивают и исследователи-критики, стремящиеся осмыслить место этой дисциплины в современности. Так, Л. Гайтан и К. Хавьер ставят такой вопрос: «...что может предложить нейробиология для изучения, например, воскресения, Парусии или таинства конфирмации?» [Gaitán, Javier 2021: 277]. В последнем случае авторы адресуют свой вопрос не к проектам Апфалтера и Зейдмансура, а к нейротеологии Э. Ньюберга, но вопрос обращен не по адресу. Несмотря на использование термина «нейротеология», проект, предложенный Ньюбергом, не имеет почти ничего общего с той теологической линией, которую обосновал Эшбрук, что, кстати, замечают и сами теологи, утверждая, что проект Ньюберга вернее было бы называть «теоневрология или когнитивная нейронаука религиозного опыта» [Apfalter 2009: 163].

### Нейротеология как исследовательская программа

Современное состояние исследований нейротеологии обусловлено не теоретическими изысканиями теологов, а бурным расцветом нейронаук за прошедшие полвека. Возникновение нейровизуализации в конце 1970-х – начале 1980-х гг., появление сложных техник, таких, как компьютерная и магнитно-резонансная томографии, и последовавшая за этими открытиями т.н. «декада мозга», объявленная президентом Америки Бушем в 1990 г., привели к возникновению целой научной сферы, оказывающей значительное влияние на все современные области жизни – от медицины до искусства. Поскольку техника для нейровизуальных исследований была достаточно дорогостоящей, а для работы на ней требовалось овладение значительным уровнем квалификации, то лишь к концу «декады мозга» внимание ученых обращается на религию. И именно Ньюберг стал первопроходцем: в 2001 г. его группа впервые использовала позитронно-эмиссионную томографию и однофотонную эмиссионную компьютерную томографию для экспериментов по изучению христианской центрирующей молитвы и медитации-дзен. Поскольку эксперимент Ньюберга дал очевидные результаты (зафиксировано изменение мозговой активности и даже увеличение объема мозга вследствие духовной практики), то по его

<sup>2</sup> См.: [Sayadmansour 2014: 52–55].

стопам последовали многие, а его первый эксперимент стал упоминаться едва ли не в каждом труде по теме. Это привело к тысячам разнородных исследований, проведенных за последние 20 лет. Но оказалось, что сами по себе эксперименты мало что дают, проблемой стало отсутствие хоть какого-то единства, ведь объединяла их не научная программа или дисциплина, а расплывчатые представления об исследуемом предмете и экспериментальная практика, что в итоге привело многих критиков к убеждению во фрагментарности нейропсихологических исследований религии<sup>3</sup>. В справедливости такого наблюдения не сложно удостовериться, ведь большинство исследователей работают с религиозной тематикой не систематически, а от случая к случаю. Например, среди них есть специалисты по мозговым патологиям, стремящиеся сопоставить полученные при исследовании пациентов данные с представлениями о религиозном опыте; медики, тестирующие нейропсихологический потенциал различных, в том числе и религиозных, практик; когнитивисты, в сферу того или иного исследовательского проекта которых попадает религиозная проблематика и т.п.

В таком многообразии можно выделить несколько направлений, группирующих методы и установки в изучении предмета. Первым будет классическая экспериментальная психология, фокусирующаяся на исследованиях восприятия. В проектах такого типа религиозная составляющая минимизирована до личных убеждений человека, никаких практик или эксплицитно религиозного содержания в них нет. Например, могут замеряться реакции верующих и неверующих на те или иные изображения, носящие эмоциональный характер. Другое направление связано с картографированием мозга и ставит своей целью установление корреляции между отделами мозга и различными формами деятельности человека, к которой относится и религиозная. К этому направлению принадлежит и изучение влияния мозговых патологий, таких как эпилепсия, на углубление религиозных переживаний. Еще одно направление фокусируется на лабораторных экспериментах, в которых тестируются границы познавательной системы с помощью создания различных форм индуцированного опыта, значительное место среди них занимают религиозные или околорелигиозные переживания: внетелесный опыт, транс, состояния одержимости и т.п. Общей проблемой трех указанных направлений является как то, что ни одно из них не ставит своей целью исследования специфически религиозных переживаний, так и то, что практически во всех случаях исследователи не работают с аутентичным религиозным опытом, а изучают его симуляцию в лаборатории (при этом условия симуляции напрямую связаны с представлением исследователей о религии) либо некритично рассматривают патологические переживания как сходные с религиозными.

Для преодоления такой фрагментарности и безыдейности исследований, обладающих при этом самой современной научной методологией, Э. Ньюбергом и была создана нейротеология. Впервые этот термин предложен им еще до широких успехов нейропсихологических исследований как наименование новой дисциплины, при этом Ньюберг всячески подчеркивал, что его проект

---

<sup>3</sup> См.: [Schjoedt, Elk van 2022: 327–348].

ничего общего не имеет с нейротеологией Эшбука и лишь отдалено напоминает идею Хаксли. Современные его последователи однозначно указывают на Ньюберга как единоначального основателя нейротеологии<sup>4</sup>. Ньюберг считал нейротеологию мультидисциплинарной сферой научных исследований, органично совмещающей антропологию, когнитивную нейрологию, психологию, социологию, религиоведение и теологию. Ее задачами являются: совмещение современных научных данных, полученных при изучении мозга, с классическими религиозными представлениями, выявленными в психологии и антропологии; изучение и апроприация для секулярного сознания религиозных практик; экспериментальное обоснование влияния религиозных убеждений и действий на психологическое и физическое здоровье. Когда Ньюберг создавал название для своей концепции, он рассмотрел немало альтернатив («биотеология», «нейрорелигия», «психодуховность»)<sup>5</sup>, но именно нейротеология устроила его больше всех. Это произошло во многом из-за того, что ему всегда хотелось, чтобы разработки нейропсихологов могли найти себе путь в жизнь верующих людей, и даже больше: он убежден, что нейротеологические открытия фундаментальных основ религиозной жизни и опыта могут трансформировать современное многообразие теологических систем в мегатеологию<sup>6</sup>, общность всех систем, в которой будет выделена общезначимая как с биологической, так и с духовной точки зрения основа религии, тогда как сеющие раздор частности будут убраны<sup>7</sup>. Как видно, проект, предложенный Ньюбергом, оказался единственной продуманной и идеологически выверенной программой в слабоструктурированном и фрагментированном поле нейропсихологических исследований. Уже на раннем этапе к нему стали примыкать исследователи, самым видным из которых был Патрик Макнамара, один из пионеров нейровизуальных исследований, не менее, чем Ньюберг, увлеченный выявлением связи религии и мозговых процессов. Фактически Макнамара стал вторым столпом нейротеологии, развив оригинальную и даже более цельную, чем у Ньюберга, теорию объяснения религии. В последние пять лет нейротеология обогатилась новейшими исследованиями воздействия психоделиков на мозговые процессы. Сама эта сфера, возрожденная Рональдом Гриффитсом, изначально была ориентирована на проблематику религиозного

<sup>4</sup> См.: [Yaden, Newberg 2022: 90].

<sup>5</sup> Подробнее см.: [Newberg 2018: 36].

<sup>6</sup> В различных работах Ньюберг по-разному раскрывает смысл этого термина. Так, в своей второй монографии он определяет ее следующим образом: «Мегатеология – подход к изучению религии, при котором акцент делается на универсальных элементах, общих для всех религий» [Ньюберг, д'Аквили 2013: 266], а в программном труде по нейротеологии он пишет, что «мегаеология определяется как теологическая система, вмещающая настолько широкое содержание, что оно может быть общепринятым и включенным в систему веры каждого человека» [Newberg 2018: 286].

<sup>7</sup> Такое видение нейротеологии разделяет не только Ньюберг, к примеру, Уильям Клемм утверждает, что «нейронаука предоставляет понимание и терапевтические инструменты способствующие здоровью сознания. В свою очередь религии помогают выявить моральные и теологические проблемы, которые могли бы способствовать лучшему пониманию здоровья мозга и психической деятельности» [Klemm 2019: 634].

опыта, ведь первым экспериментом, с которого свои исследования начал Гриффитс, был повтор опыта 1960-х гг. «Великая пятница», когда нескольким студентам-теологам перед их участием в богослужении был дан псилоцибин.

То, что нейротеология является полноценной исследовательской программой, заметно по первым трудам Ньюберга общетеоретического плана. Так, в основополагающей работе 2010 г. он сформулировал 54 принципа, на которых должна строиться нейротеология [Newberg 2010: 18], а в работе 2018 г. развил их в стройную систему аргументации [Newberg 2018]. Значительным подспорьем в успехе нейротеологии служит уникальная рецепция, которую получают нейропсихологические исследования в современном обществе. Не будет преувеличением сказать, что любые эксперименты, утверждения и открытия, в которых задействованы достижения нейрологии, воспринимаются как данные передового края науки, почти не подлежащие сомнению. Некоторые исследователи даже изобрели специальный термин «нейроколдовство» [Ali, Lifshitz, Raz 2014: 357], чтобы показать, насколько некритично, почти с религиозным доверием относится общество к результатам научных данных, если они хоть как-то подтверждаются нейровизуализацией. При этом Ньюберг не предполагает, что он изобретает какой-то новый исследовательский метод, он лишь создает базу для всех существующих нейропсихологических работ.

Если позиционировать нейротеологию среди сфер современной науки, то несложно определить, что она вписывается в психологическую традицию изучения религии. Принципы проведения исследования, его методы и цель связаны с проблемой личного опыта. Интенциональность опыта, его определяющая роль для жизни индивида стоят в центре проекта. Ньюберг пишет об этом: «Для большинства людей переживание духовного опыта служит началом порой многолетних процессов интерпретации и интеграции. Как правило, сперва нужно решить, чему верить в этом переживании... опыт связан с личностью... духовные переживания... являются тем, что философы называют “интенциональными состояниями”» [Yaden, Newberg 2022: 297]. В этих своих установках нейротеология оказывается полностью отличной от когнитивного религиоведения. Это утверждение может удивить тех, кто знаком с обзорными работами по теме, в некоторых из которых идея о том, что нейротеология есть разновидность когнитивного религиоведения, декларируется как сама собой разумеющаяся<sup>8</sup>. Дабы разъяснить вопрос, скажем несколько слов об истории когнитивного религиоведения.

### **Когнитивное религиоведение как сфера исследований**

Историю когнитивного религиоведения обычно принято связывать с тремя этапными событиями: открытием в 1956 г. Джорджем Миллером способности кратковременной памяти к запоминанию и хранению определенного объема данных (известное правило: семь плюс-минус два факта); критикой

---

<sup>8</sup> См., например: [Day 2009: 115-116; Gaitán, Javier 2021].

Ноамом Хомски в 1959 г. труда «Словарное поведение» Б.Ф. Скиннера, где Хомски убедительно доказал, что язык базируется на изначально заложенных в человеческом познании структурах; исследованием поведения животных Мартином Селигманом, открывшим в 1972 г. феномен выученной беспомощности, доказывающий, что поведение определяется не только внешними воздействиями, но и внутренними предустановками. Несмотря на то что все эти события были связаны с психологией, они заложили основы для пересмотра установок лидирующей на тот момент психологической традиции (бихевиоризма) и тем самым заставили отказаться от представления о разуме как черном ящике. Благодаря этим открытиям теория когнитивных установок, изначально существующих в познании человека, стала обретать все большее значение, а когнитивные науки, оттолкнувшись от психологических открытий, стали самостоятельной сферой научных исследований, основной базой которых выступали лингвистика и изучение искусственного интеллекта. Именно поэтому и когнитивное религиоведение, появившееся с подачи антропологов, долгое время развивалось изолированно от психологии религии. С точки зрения самоопределения целью когнитивного религиоведения является, как это выражает Джастин Барретт, «...объяснение того, как ментальные инструменты, работающие в определенной среде, сопротивляются или поощряют распространение идей и практик, которые мы могли бы назвать “религиозными”... Обычно когнитивные религиоведы избегают попыток определить религию в целом, а скорее предпочитают подходить к “религии” по частям, путем выявления человеческих мыслей и моделей поведения, которые обычно считаются религиозными, а затем пытаются объяснить, почему эти модели мышления или поведения повторяются в разных культурах. Если объяснения окажутся частью более грандиозного объяснения “религии”, да будет так, но нет никакой предустановки, что религия является чем-то естественным» [Barrett 2012: 321]. Для этой дисциплины не характерен интерес к частным вопросам, ее занимают общие процессы, функционирующие в системе познания каждого человека, вне зависимости от его личных особенностей.

Кстати, именно поэтому проблемы мистического опыта до недавнего времени вовсе не обсуждались когнитивными религиоведами. В одном из основополагающих трудов дисциплины Джастин Барретт охарактеризовал роль мистического опыта как мизерную, утверждая, что лишь у единиц был какой-то реальный пиковый опыт, зато все обладают когнитивными механизмами, делающими человека расположенным верить<sup>9</sup>. Это утверждение интересно сопоставить с идеей Ньюберга о том, что сегодня более 30% американцев переживали «духовный, религиозный, мистический пиковый опыт или опыт самотрансценденции» [Yaden, Newberg 2022: 3]. Между работами, в которых сделаны эти утверждения, прошло чуть менее двадцати лет, и такая разница может объясняться как изменением интеллектуального климата в обществе, так и различными исследовательскими установками. Скорее всего, оба фактора играют роль одновременно, на это указывает и то, что, видимо, под влиянием популярности современных исследований мистического опыта нейротеологов

<sup>9</sup> Подробнее см.: [Barrett 2004: 121–122].

когнитивисты стали вырабатывать свои модели его объяснения<sup>10</sup>. Но это частный случай, в целом когнитивное религиоведение всегда исследует групповые практики, коллективные представления, в то время как психология религии фокусируется на личных. И даже если психолог сравнивает показатели в группе, то целью для него будет вывести закономерности в отношении индивидов.

Разнится у этих дисциплин и отношение к культуре: если для когнитивистов культура выступает важным фактором исследования как обобщенное выражение индивидуальной психологии, то для психологов культура представляет собой фактор воздействия на саму психологию. В исследованиях религии когнитивистов занимают прежде всего общие процессы восприятия, и религия – как оригинальная конфигурация этих процессов, а не отдельные случаи уникального опыта верующих людей. Религия для них в лучшем случае «эвристическая категория, нежели... объект изучения» [Barrett 2022: 7]. В одной из недавних работ Джастин Барретт даже предложил полностью отказаться от концепции религии [см.: Barrett 2017: 282–284]. Таким образом, опыт отдельных верующих, боги, в которых они верят, оцениваются как культурно обусловленные мутации, частные случаи более фундаментальных процессов, поэтому для них не может быть религиозности самой по себе, она всегда обусловлена чем-то. Именно поэтому «Многообразие религиозного опыта» Джеймса как труд, утверждающий существование религиозного опыта самого по себе, не имеет в кругах когнитивистов никакого значения, тогда как для нейротеологов, которые в первую очередь являются психологами по своей методологической ориентированности, эта работа служит фундаментом.

Таким образом, нейропсихологические исследования в целом, фокусируясь на объяснении религиозного поведения и мышления, всегда работают с уровнем психологического описания, интересуясь в первую очередь личными религиозными переживаниями индивида и уже потом на их основании выстраивая общие закономерности. Это, конечно, не означает, что когнитивное религиоведение не чувствительно к значению частных случаев, по признанию некоторых из его приверженцев, «инструменты психологии религии для рассмотрения личного опыта могут, например, дать важную информацию о том, почему некоторые направления религиозной мысли более распространены в одном обществе по сравнению с другим... Временами для специалиста по когнитивному религиоведению может быть ошибкой рассматривать личный опыт как аналог случайной мутации. В конце концов, такие переживания могут быть не такими уж и случайными» [Barrett 2022: 8]. Но признание за индивидуальным уровнем права на существование не делает его объектом для исследования. Итак, нейропсихология и когнитивное религиоведение базируются на диаметрально противоположных методологических установках. Так есть ли что-нибудь, их объединяющее? Кое-что есть: обе они укоренены в достижениях эволюционизма.

---

<sup>10</sup> Пример такой модели см.: [Sears 2022: 215–236].

### Роль эволюционизма

Впервые о том, что существование и функционирование религии можно объяснить с помощью теории эволюции, заговорил оксфордский биолог Алистер Харди. В период с 1963 по 1965 гг. он прочел два цикла Гиффордских лекций, в которых попытался объяснить всеобщность религиозных феноменов и их схожесть через теорию естественного отбора, чуть позже он развил свои идеи в двух монографиях [Hardy 1965; Hardy 1966]. Любопытно, что в религиоведении Харди запомнился не этим, а учрежденным им центром по изучению религиозного опыта, коллекционирующим свидетельства экстраординарных переживаний со всей Британии, за это он даже был удостоен приза фонда Темплтона. Эволюционные же его идеи поначалу не нашли продолжателей. После Харди к этому вопросу обращался ряд ученых, но ни один из них не смог создать полноценной модели, которая бы привлекла достаточное внимание научного сообщества. Все изменилось после выхода в 2002 г. книги «Собор Дарвина», написанной биологом Дэвидом Уилсоном [Wilson 2002]. В этой работе Уилсон высказал аргументированное предположение о том, что религия возникла в результате эволюционного процесса, поскольку она является механизмом групповой адаптации. Идея Уилсона сразу нашла продолжателей и за считанные годы стала нормативным элементом множества современных естественно-научно ориентированных теорий в объяснении религии, фактически задав религиоведческую моду на эволюцию.

Пожалуй, наиболее значимой оказалась эволюционная перспектива для когнитивного религиоведения. Действительно, сейчас кажется, что эволюционизм – одна из его неотъемлемых черт, но так было не всегда. С момента своего зарождения в 1990-х гг. когнитивные антропологи очень мало рассуждали об эволюции, лишь для теории антропоморфизма Стюарта Гатри эволюционное мышление играло определяющую роль. Но после трудов Паскаля Буайе «Объясняя религию» (2001)<sup>11</sup> и Скота Атрона «В богов мы верим» [Atran 2002] эволюционная перспектива прочно закрепляется в когнитивных исследованиях религии, настолько прочно, что международная ассоциация когнитивных исследователей превращается в «Международную ассоциацию когнитивных и эволюционных исследований религии» (The International Association for the Cognitive and Evolutionary Sciences of Religion). Поскольку эволюционные исследования в естественных науках накопили большой багаж методов и гипотез, то первая четверть двухтысячных становится периодом интенсивного внедрения их в рассмотрение религиозных явлений. В ходе этого процесса наметились и два основных пункта разногласий между исследователями: является ли религия побочным продуктом эволюционного развития человека либо она служит проявлением его адаптивной способности; групповой или индивидуальный отбор были движущими силами, оформляющими религию в процессе эволюции. Дебаты вокруг этих вопросов стали основополагающими в развитии когнитивного религиоведения последних лет.

<sup>11</sup> Перевод на русский: [Буайе 2018].

Как ни странно, нейротеология обратилась к эволюционным моделям объяснения функционирования религии значительно раньше когнитивного религиоведения, и причиной этому стали труды учителя Ньюберга Юджина д'Аквилы (1940–1998). Д'Аквилы был психиатром, получившим также антропологическое образование, что послужило основой для интереса к связи ритуального поведения и функций мозга. Его задачей стало совмещение структуралистской теории Клода Леви-Стросса с нейронауками. В 1970-е гг. д'Аквилы вместе с коллегами Чарльзом Лафлиным Младшим и Джоном МакМанусом написал две книги, посвященные связи ритуала и мозговых функций: «Биогенетический структурализм»<sup>12</sup> (1974) и «Спектр ритуала»<sup>13</sup> (1979). Д'Аквилы, вполне в духе современных ему антропологических изысканий, был убежден, что ритуал играет ключевую роль в формировании всего религиозного комплекса, при этом его формирование оказалось продуктом эволюции, а, следовательно, религиозный ритуал современного человека имеет своим прототипом ритуальное поведение животных. С помощью изучения реконструкций неандертальских погребений д'Аквилы предположил, что возникшее в ходе эволюции развитие лобных долей, отвечающих за сложную умственную деятельность, в частности концентрацию на конкретных задачах, и теменной доли, формирующей представление о Я, было напрямую связано с возникновением сложного ритуального поведения, выразившегося как в групповых действиях, направленных на объединение и формирование религиозной общины, так и на погребения, центром которых стало представление о загробной жизни. Позднее идея о роли эволюции лобных долей в процессе становления религии будет развита в трудах Патрика Макнамара, показавшего, что их развитие связано с появлением кооперативных поведенческих стратегий, просоциального поведения и торможении антисоциальных импульсов<sup>14</sup>.

Для д'Аквилы эволюция мозга и развитие религии были взаимообусловленными процессами. Ритуалы, изначально возникшие у животных как часть брачного поведения, в ходе эволюции с развитием мозга у человека приобрели иной, более глубокий смысл, при этом не потеряв своей адаптивной функции. Именно на основе осмысления ритуального поведения позднее возник религиозный миф, оформивший идеологический аспект религии. Систематизируя ритуальное поведение, д'Аквилы установил следующие его составляющие: ритуалы структурированы посредством движений и вокализаций; ритуалы ритмичны и до определенной степени повторяемы с минимальной степенью изменчивости; с нейрopsихологической стороны ритуалы направлены на синхронизации аффективных, перцептивно-когнитивных и двигательных процессов в центральной нервной системе отдельных участников, а, выполняемые группой, эти процессы синхронизируются у ее членов; в конечном итоге ритуалы способны привести к ощущению группового единства и, возможно, даже

<sup>12</sup> См.: [Laughlin, D'Aquili 1974].

<sup>13</sup> См.: [The Spectrum of Ritual 1979].

<sup>14</sup> Краткое резюме его теории на стадии ее становления есть и на русском языке: [Макнамара 2017: 614–632].

единства с Богом или иным центром религиозной жизни. Все эти идеи стали основой для развития нейротеологии.

Ньюберг, построивший свои первые исследования вокруг ритуальных и мистических практик, всегда старался подвести под свои находки эволюционную базу. Так, рассуждая о мистических переживаниях, он подчеркивал, что мозг человека есть продукт многовековой эволюции видов и то, что у животных было чисто сексуальным, на высших стадиях развития человеческого мозга эволюционировало в нечто куда более сложное и возвышенное. Например, по его словам, «эволюционная перспектива позволяет думать, что нейробиологические принципы мистических переживаний возникли, хотя бы в какой-то мере, из механизма сексуальной реакции» [Ньюберг и др. 2013: 195]. В то же время он всячески подчеркивает, что такая генеалогия нисколько не умаляет процесс и результаты мистических состояний, ведь «...тот факт, что орел получил способность летать случайно из-за каких-то органов, нужных на земле, не уменьшает красоту или “истину” его полета» [Там же].

Все рассуждения Ньюберга в отношении основных практик и переживаний в религии укладываются в модель континуума, где на одной стороне спектра будут находиться самые грубые, максимально приближенные к животным предкам человека переживания, а на другой – возвышенные, те, к которым мозг смог прийти в процессе долгой эволюции. Эту модель наглядно иллюстрирует пример сильных эмоций. Самой основной разрушительной эмоцией человека Ньюберг считает гнев, а цель эволюционного процесса видит в его искоренении, поэтому все формы религиозных идей и практик, направленные на подавление гнева, считаются положительными и способствующими эволюции, а практики, провоцирующие гнев, напротив, вредны и тормозят развитие. С нейробиологической точки зрения гнев, как сильная эмоция, напрямую связан с лимбической системой, так «чтение эмоциональных и экспрессивных текстов стимулирует миндалевидное тело и гиппокамп тем же образом, которым кодируются травмирующие воспоминания. Когда мы слушаем гневные речи на собрании прихожан или политическом форуме, определенные отделы нашего мозга начинают отображать гневное настроение оратора» [Ньюберг, Уолдман 2012: 247]. Поскольку механизм эмпатии хорошо отлажен, то наш мозг умеет очень быстро реагировать на чувства других людей, в особенности если они сильные и резкие, именно поэтому возможно «эмоциональное заражение» [Там же: 249], когда чувства одного человека почти мгновенно вызывают реакцию у других, часто заставляя их ненавидеть то, что ненавидит он.

На том же эволюционном основании строит свои исследования и П. Макнамара, но если у Ньюберга предметом исследования служит опыт, то Макнамара стремится к построению цельной картины религиозной жизни в эволюционной перспективе. С точки зрения Макнамары, мозг – продукт естественного отбора и культурной эволюции, поэтому в моделировании эволюции религии он сочетает теории биологического, антропологического, нейробиологического характера. Согласно его реконструкции, конфликт мужских и женских генов сыграл решающую роль в процессе предрасположенности человеческого мозга к децентрализации (главный психический процесс, отвечающий, по Макнамаре, за развитие мозга). Поскольку стратегии выживания

и паттерны поведения мужчин и женщин были противоположными, то они заложили основания для двух разнонаправленных процессов, раскалывающих Я. Так, женские гены определили предрасположенность к формированию моральных религий, поскольку те запрещали промискуитет и заставляли заботиться о более слабых, мужские же запрограммировали поддержание внутригрупповой солидарности в закрытых сообществах. Генетическая полярность стала основой для формирования биологически наследуемого спектра психических расстройств, где аутизм напрямую связан с мужскими генами, а тревожные расстройства – с женскими. Как пишет Макнамара, «аутичный мозг являет крайнюю версию систематизирующего стиля, предпочитая рассуждать в терминах, связанных с неодушевленными объектами механических сил, в то время как мозг шизофреника склонен повсюду видеть одушевленных агентов» [McNamara 2022: 61]. Именно шизофреническая склонность к гиперментализации и дала почву для развития религиозной мифологии. Макнамара задается вопросом: почему, несмотря на то что шизофрения столь тяжелая болезнь, она не была генетически истреблена в процессе эволюции? И отвечает: личности с шизотипическим складом обладают наибольшей креативностью, следовательно, эволюция сохранила эту болезнь как источник творчества.

Согласно Макнамаре, генетика и психические расстройства сыграли значимую роль в появлении религии. Последняя имеет конкретное время возникновения, начало ее Макнамара усматривает в верхнем палеолите, когда *Homo sapiens* столкнулись с неандертальцами, что привело к необходимости новых форм консолидации, в это время «потребность в социальном сотрудничестве, снижение реактивной агрессии... увеличение способностей к самоконтролю способствовали эволюции структуры мозга» [McNamara 2022: 76]. Именно благодаря адаптации к новым условиям и начался процесс децентрализации. Согласно Макнамаре, первыми религиями, возникшими на этом этапе, были племенные культы тайных мужских союзов, связанные с боевыми навыками, и верования одиноких духовных лидеров с шизотипическими чертами, более известные как шаманизм. Таким образом, религия эволюционировала вместе с человеческим мозгом, но она же стала основной силой, которая впоследствии сформировала мозг. Благодаря постоянно усложняющемуся процессу децентрализации мозг обрел чрезвычайную нейропластичность, что способствовало непрерывной трансформации и развитию религии и культуры. Именно религия смогла заложить основания внутригрупповой солидарности и наделить человека креативным потенциалом, т.е., по Макнамаре, современного человека и общества без религии не существовало бы.

Если обратиться к сопоставлению трудов когнитивных исследователей и нейротеологов, то можно заметить, что они используют одни и те же гипотезы и теории, например: теорию адаптации Л. Киркпатрика, идеи поведенческой экологии Р. Раппорта и У. Айронса, идеи из большого спектра теорий двойного наследования Дж. Беринга и А. Норензьяна и т.п. При этом если когнитивное религиоведение после 2000 г. естественным образом интегрировало эволюционную перспективу на различных уровнях исследования, то нейротеология поначалу работала в проложенном д'Аквили русле эволюционного изучения ритуала и отдельных религиозных практик и лишь после 2010-х гг.,

когда дисциплина окрепла и вышла на уровень общетеоретических построений, стала использовать эволюционные теории как базис для систематического осмысления религии, что нагляднее всего заметно по проекту Макнамары.

### **Теология: ложная дихотомия**

Говорят, что во времена господства материалистической идеологии в советских вузах во время сдачи курса философии одним из контрольных вопросов для оценки знаний студентов был вопрос о средневековом споре об универсалиях. Студента спрашивали: кто придерживался более близкой к материализму позиции – реалисты или номиналисты? Обычно студент, не ориентирующийся в теме, выбирал реалистов, поскольку из названия следовало, что эти философы были наиболее приближены к реальности. Разумеется, такой ответ был ошибочным. Что-то подобное наблюдается сейчас в восприятии когнитивного религиоведения и нейротеологии в научных кругах, не стремящихся к глубокому погружению в тему. Обычно когнитивное религиоведение воспринимается как однозначно материалистическая дисциплина, создающая базис для современных скептиков и критиков религии, а нейротеология как теология, пытающаяся замаскироваться под естественнонаучную риторикой. На деле все гораздо сложнее.

Отношение к когнитивному религиоведению как форме современного научного атеизма во многом обусловлено популистской позицией некоторых лидеров дисциплины, намеренно позиционировавших свои труды как работы, направленные на финальную разгадку тайны религии. Неудачность такого хода достаточно быстро была осознана в самом исследовательском сообществе<sup>15</sup> и не раз вызывала нарекания у критиков извне<sup>16</sup>. Но заигрыванием с атеистической риторикой все вовсе не исчерпывается. Лучше продемонстрировать это на примере Джастина Барретта, его случай, пожалуй, наиболее показателен, но далеко не единичен<sup>17</sup>.

Барретт ныне является одним из признанных лидеров когнитивных исследований религии и причисляется к его основателям, еще в начале 2000-х гг. он учредил «Журнал познания и культуры» (Journal of Cognition and Culture), ныне самый авторитетный орган исследовательского сообщества, много лет возглавлял созданный им оксфордский Институт когнитивной и эволюционной антропологии. Он стал автором нескольких теорий, значимых для развития дисциплины, главная из которых – гипотеза гиперактивного механизма распознавания агентности (Hyperactive Agency Detection Device, или HADD) – одна из самых известных в когнитивных исследованиях религии, именно она снискала широкую популярность в кругах новых атеистов и не раз использовалась Докинзом и Деннетом. Но тем не менее сам Барретт – верующий христианин, открыто и методично отстаивающий свои взгляды. Причем

<sup>15</sup> См., например: [White 2021: 209–210, 313].

<sup>16</sup> См., например: [Yaden, Newberg 2022: 178–179, 322–323].

<sup>17</sup> То же касается, например, и: [Eyghen van 2022: 371–388].

прорелигиозная позиция играет в его творчестве едва ли не определяющую роль. Так, из четырех написанных им монографий три, включая самую последнюю, посвящены доказательству того, что религия никак не компрометируется, а лишь подтверждается научными данными. В Америке популярной стала его метафора, поясняющая эту мысль: «Если наука объяснит все физиологические и мозговые процессы, на которых строится моя любовь к жене, от этого я не стану любить ее меньше». В более академичном варианте этот аргумент формулируется им так: «То, что когнитивное религиоведение может предложить объяснения склонности людей верить в какого-то бога, не означает, что Бога нет, равно как и то, что вера в существование Бога неоправданна или иррациональна» [Barrett 2012: 329]. Даже один из основополагающих трудов дисциплины, в котором как раз и была предложена теория HADD, Барретт построил на последовательной аргументации в пользу того, что познавательный аппарат человека настроен так, чтобы он был религиозен. Религиозность снижает когнитивную нагрузку, и интуитивно на самом базовом уровне любой человек религиозен, лишь в дальнейшем с развитием рефлексии эта способность может отойти на второй план. Из всего содержания книги, носящей название «Зачем кому-то верить в Бога?», лишь последняя, и самая маленькая, глава посвящена объяснению того, почему вообще возможен атеизм [см.: Barrett 2009: 107–118].

Барретт убежден, что когнитивное религиоведение открывает перед современными теологами уникальные перспективы, в частности, он пишет: «Для теологически осведомленных ученых настало время опираться на достижения когнитивной науки о религии, чтобы выработать новый тип взаимодействия между христианством и наукой. Настало время для когнитивной науки о христианстве... В отличие от многих... наук, когнитивная наука обладает дополнительным потенциалом, позволяющим раскрыть... ранее нераскрытые представления о самой человеческой природе и особенно о том, как человеческая природа приходит к тому, чтобы принимать (или отвергать) теологические положения, следовать им или игнорировать их. Следовательно, когнитивная наука могла бы стать особенно ценным “партнером по диалогу” для теологических традиций» [Barrett 2012: 319].

В то же время он настаивает на том, что потенциал когнитивных исследований не стоит переоценивать: они могут объяснить многое в отношении религии, но далеко не все, поэтому незыблемые истины веры никак не могут затрагиваться их достижениями. Свои исследования Барретт определяет как попытку обнаружить «контуры естественной религии» [Ibid.: 322], и в некоторых работах он приводит внушительный перечень этих контуров<sup>18</sup>. Христианство в таком случае строится на основании естественной религии, но превосходит ее, выводя человека за пределы его психобиологических оснований. Согласно Барретту, фраза апостола Павла: «Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы» (Рим 1:20) говорит не о философской рефлексии, а о врожденном наборе когнитивных функций, носящих изначальную религиозную основу.

<sup>18</sup> См.: [Barrett 2012: 323].

В отличие от Барретта, популяризатор нейротеологии Эндрю Ньюберг никогда не декларировал своей религиозной принадлежности. Очевидно, что он с симпатией относится к религии, но к религии вообще и ни к какой конкретно. Иногда он определял свои убеждения расплывчатым термином «мистический агностицизм» [Yaden, Newberg 2022: 386]. Эта амбивалентность даже приводила к тому, что на первых порах Ньюберга критиковали за то, что его изучение религии носит слишком редуционистский и материалистический характер<sup>19</sup>. Более того, во всех своих работах Ньюберг усиленно проводит линию на девальвацию всех форм религиозного фанатизма, который, как выше мы уже указывали, по мнению нейротеологов, является производным от самых примитивных структур, сформировавшихся в процессе эволюции мозга. С первых своих трудов Ньюберг подчеркивал, что его программой максимум является секуляризация религии, ибо «секуляризм фактически защищает религиозные свободы для всех людей, особенно для тех, кто не принадлежит к доминирующей религиозной группе» [Ibid.: 171], поэтому нейротеология – это проект, направленный на секуляризацию религиозных практик и мистического опыта, на исключение или сведение к минимуму их обусловленной религиозными представлениями составляющей и превращении в технику для улучшения здоровья и эмоционального благополучия. Именно по этой причине Ньюберг в своих исследованиях особое место отводит медитации и фактически все формы молитвы также приравнивает к ее разновидности. Ведь медитации технически воспроизводимы и нередко лишены личных теологических интенций, что делает их подходящим объектом для секуляризации.

Секуляризация осуществляется Ньюбергом на всех уровнях, а не только на практическом. Например, классическим для него приемом является медиализация традиционных религиозных нарративов, так, он не преминет упомянуть, что Моисей, Христос и апостол Павел слышали голоса и думали, что общаются с Богом так же, как люди, испытывающие галлюциногенный опыт<sup>20</sup>. Во многом медиалистскому дискурсу этих историй противопоставляется более философски-рефлексивный опыт Будды<sup>21</sup>. В своей программной работе 2022 г. «Многообразие духовного опыта», призванной продолжить дело, начатое Джеймсом, Ньюберг разрабатывает оригинальную классификацию мистического опыта, вводя в него секулярные формы: эстетический опыт переживания природы и эстетический опыт переживания искусства. Один из них иллюстрируется характерным примером переживания слушателя от речи Илона Маска о будущей миссии на Марс – слушатель был столь захвачен речью, что испытал чувство возвышенного восторга, которое Ньюберг определяет как мистическое<sup>22</sup>. Не будет преувеличением указать на то, что примеры подобного рода помогают определить религиозные убеждения Ньюберга как секулярный гуманизм. Иллюстраций того, что этот гуманизм полностью основан на семейных ценностях западного мира, можно привести немало, ограничимся

<sup>19</sup> См. критику в книге: [Runehov 2007: 224–225].

<sup>20</sup> См. например: [Yaden, Newberg 2022: 186, 216].

<sup>21</sup> См.: [Ibid.: 339–340].

<sup>22</sup> См.: [Ibid.: 249].

лишь одной. Поясняя механизм религиозного обращения, связанный с внутренней перестройкой личности, Ньюберг приводит следующий пример: «Большинству людей трудно представить, что они жертвуют своей жизнью (или даже большей частью своего времени и энергии) ради другого человека, которого они никогда не встречали, но на самом деле это именно то, что делает большинство людей, когда они становятся родителями» [Yaden, Newberg 2022: 334]. Фактически здесь естественные родительские чувства уравниваются с религиозным опытом.

В отличие от Ньюберга, Патрик Макнамара занимает более выраженную прорелигиозную позицию. Как и Барретт, он не раз открыто заявлял о своих христианских убеждениях, в частности: «...хотя я твердо верю, что все религиозные традиции мира могут внести важный вклад в персоналистский философский проект, я сосредотачиваюсь на христианской теологической традиции...» [McNamara 2019: X], и продолжает: «...именно христианское откровение выявило нечто новое и беспрецедентное в осознании личности в современности, и это откровение требует новых культурных и цивилизационных форм...» [Ibid.: XI]. Некоторые его утверждения даже указывают на то, что с помощью научных данных он готов отстаивать преимущество христианства над прочими религиями с нейropsихологической точки зрения<sup>23</sup>. И так же, как и Барретт, он стремится обосновать положительную роль религии для существования общества. Как мы уже отмечали, в его эволюционной модели религия служит тем фактором, который дает возможность человечеству развиваться от приматоподобных предков к современному состоянию, именно она является основой для формирования культуры и науки, поскольку религия помогала развитию отвечающих за эти сферы структур мозга, и без религии у человека не возникло бы того, что современные исследования именуют личностью. Науку, в первую очередь исследования мозга, Макнамара видит надежным союзником для утверждения религиозного мировоззрения как естественного, противопоставляя свою позицию тем верующим, коих он именуется «новыми гностиками» [McNamara 2022: 2], которые убеждены в том, что вся материя, средоточием которой является мозг, лишь мертвая субстанция, не способная произвести хоть что-то ценное. В своей оценке роли мозга в религиозных переживаниях он также близок к Барретту. Указывая на предрасположенность к религии, заложенную в природе, он пишет: «...религиозные и духовные переживания надежно связаны с определенным, идентифицируемым и воспроизводимым набором нейронных процессов. Верующий мог бы использовать эти факты как подтверждения того, что Бог дал нам оборудование, позволяющее контактировать с Ним и иными сверхъестественными сущностями. Неверующий, вероятно, не согласился бы с этим утверждением, но признал бы, что мозг оснащен необходимым механизмом для восприятия

---

<sup>23</sup> Например, в своей программной работе по нейротеологии он подчеркивает, что именно авраамические религии стали последним шагом в оформлении процесса децентрализации личности, связав его с моральной ответственностью, тогда как буддизм и индуизм смогли выйти лишь на предварительные стадии этого процесса. Подробнее см.: [McNamara 2022: 32].

ценности предельного значения и величины, такой, чтобы это восприятие вызывало трансформационные состояния и часто блаженство или позитивное настроение, а также драматические долгосрочные изменения в поведении у некоторых индивидуумов» [McNamara 2022: 130]. И далее в этом же исследовании он утверждает, что «...человеческий мозг действует исходя из предположения, что сверхъестественное – естественно» [Ibid.: 180].

Но поскольку Макнамара не когнитивист, то в своих исследованиях он избирает путь обоснования значимости религии, более близкий к Ньюбергу. Основополагающая для его трудов последних пятнадцати лет концепция децентрализации восходит к идеям Джеймса, на деле оказываясь усовершенствованной моделью религиозного обращения последнего. Как и Ньюберг, Макнамара выступает активным противником религиозного фанатизма, видя в нем тупиковый путь развития процесса децентрализации. Если традиционные верования в соответствующих им временных и культурных реалиях были катализаторами такого процесса, то те же верования, но помещенные в современные культурные реалии, приводят к «явным признакам раблепного, антирационального фанатизма и группового мышления» [Ibid.: 21]. Против различных, в том числе и секулярных, форм такой эксплуатации мозговых процессов он даже написал книгу-манифест «Религия, нейробиология и Я: новый персонализм» [McNamara 2019].

### Враги и союзники

Но не только эволюционизм и симпатии некоторых лидеров к религии объединяют нейротеологию и когнитивное религиоведение, совместно они выступают и против общих врагов, главными из которых оказываются популяризаторы, зачастую искажающие научные данные в угоду созданию выхолощенного образа религии. Поиски гена Бога, точек Бога в мозгу<sup>24</sup>, а также нашумевшие благодаря медиа эксперименты Майкла Персингера<sup>25</sup> предстают постоянными объектами для критики в их текстах. Но эти общие моменты отнюдь не примиряют эти две конкурирующие дисциплины, сражающиеся за право быть всеобъемлющей научной программой естественно-ориентированного изучения религии, поэтому взаимная критика в их работах неизбежна.

Исследователи-когнитивисты упрекают нейротеологов за тягу к сенсационализму, за стремление делать обобщения на малочисленном эмпирическом материале<sup>26</sup>, за непроясненность методологии и невозможность получения аутентичного религиозного опыта в лабораторных условиях. В их видении

<sup>24</sup> См. критику в: [McNamara 2019: 2].

<sup>25</sup> См. критику в: [Yaden, Newberg 2022: 114–115; Schjoedt, Elk van 2022: 328].

<sup>26</sup> Упрек неудивителен: если современные когнитивные исследования базируются на кросс-культурных выборках, включающих сотни респондентов, то эксперименты нейротеологов по большей части включают не более двух десятков испытуемых. Именно поэтому в последние годы нейротеологи также переходят к использованию опросов с широкой выборкой респондентов. См.: [Yaden, Newberg 2022: 145].

нейротеологи выступают по большей степени философствующими интерпретаторами, привлекающими внушительный спектр теорий из различных областей знания и тем самым прикрывающих слабую экспериментальную верификацию изначальной посылки рассуждений. По мнению когнитивистов, в такой тонкой сфере, как личный религиозный опыт, проведение полноценных экспериментов просто невозможно, поэтому реальные эксперименты нейротеологов превращаются в череду компромиссов. Большие сомнения вызывает метод обратного вывода, один из основных в нейротеологии. Он базируется на убеждении, что для ответа на вопрос, какие структуры мозга задействованы в том или ином религиозном процессе, нужно сравнить его активность с работой мозга при совершении нерелигиозных действий, например, участки мозга, активные при молитвенном обращении, будут сопоставляться с теми, что задействованы при речи. Проблема здесь в том, что мозг – слишком сложная структура и ограничить его участки одной функцией невозможно, поэтому всегда будут фиксироваться пересечения множества функций, и как в таком разнообразии определить схожесть двух процессов, не прибегая к широким обобщениям, неясно.

Не остаются в долгу и нейротеологи, также уличая когнитивистов в слабой обоснованности их теоретических построений. Например, столп когнитивного религиоведения – предположение о склонности человеческого разума к антропоморфизации, впервые обоснованное Стюартом Гатри, оказывается достаточно сомнительным при его экспериментальной проверке. Так, исследование изображений Бога, созданных детьми, имеет долгую историю в психологии религии, впервые оно было проведено в 1944 г. в США Э. Хармсом, где он изучил 4000 рисунков детей в возрасте от 3 до 18 лет. Позднее эти исследования повторялись тремя различными группами: Г. Зигенталером в 1980 г., Г. Ханишем в 1996 г., тремя американскими профессорами в 1998 г. В этих исследованиях Ньюберг обнаружил тенденцию: с увеличением возраста детей из верующих семей изображения Бога становились всё менее антропоморфными, в то время как дети из семей атеистов вне зависимости от возраста были склонны к антропоморфным картинкам. Здесь очевидно, что первичной реакцией является желание связать представление о Боге с конкретным образом. Ориентируясь на эту традицию, Ньюберг провел собственное объемное исследование, но уже не на детях, в него было привлечено 400 респондентов. Результаты получились необычными: лишь 20 процентов изображали Бога антропоморфно, тогда как остальные рисовали абстрактные картины или что-то, что ассоциировалось у них с Богом<sup>27</sup>. Исследование показало, что антропоморфизация не является неотъемлемой частью религиозных верований. Конечно, когнитивисты могли бы возразить, что здесь немалую роль играют рефлексивные представления, но проблема в том, что и в детских рисунках предыдущих экспериментов определенный процент неантропоморфных изображений присутствовал. Среди других нейропсихологов и эволюционных психологов также существует определенный скептицизм в отношении бесспорного

<sup>27</sup> Подробнее с результатами исследования можно ознакомиться: [Ньюберг, Уолдман 2012: 162–181].

приписывания антропоморфизму первенствующего когнитивного механизма. Так, в исследовании А. Норензаяна и А. Виллард было показано, что антропоморфизм не связан с религиозными представлениями, но является частью паранормальных идей, не имеющих четкой религиозной прописки<sup>28</sup>. Сходная ситуация и с представлением о дуализме души и тела, объясняющем веру в духов и иных сверхъестественных агентов. По мнению Ньюберга, в нейропсихологии нет никаких серьезных данных, доказывающих, что такой дуализм есть неотъемлемая черта когнитивных процессов.

Большие сомнения у нейротеологов вызывает и не менее значимая для когнитивистов теория агентности. Например, в уже обсуждавшейся классификации мистического опыта Ньюберга нуминозные переживания (опыт встречи с Богом как Абсолютом) составляют отдельный класс и отличаются от паранормальных переживаний (встречи с духами, привидениями, сверхъестественными существами). Ньюберг объясняет разграничение тем, что, согласно его исследованиям, специфика нуминозных переживаний в корне отлична от паранормальных, следовательно, с точки зрения изучения мистического опыта когнитивная категория сверхъестественных агентов, в которую включаются вообще все сущности, отличные от человека, не имеет эмпирического подтверждения. Следствием такого деления стала критика барреттовской теории HADD, одной из основ концепции агентности. Ньюберг замечает, что идея о первобытном человеке, чья когнитивная система была настроена на выявление хищников, может быть оправданной, но проблема в том, что в таком случае человек всегда должен испытывать страх перед неизвестностью, а в мистическом опыте мы наблюдаем совершенно иную картину: «...духовные переживания людей часто включают в себя ошеломляющие чувства покоя, любви и сострадания – прямую противоположность чувствам, которые, как можно было бы ожидать, будут исходить от когнитивного модуля, предназначенного для предупреждения человека о хищниках» [Yaden, Newberg 2022: 179]. Поэтому теорию HADD можно до некоторой степени соотносить лишь с типом паранормального опыта. Не менее критичен в отношении HADD и Макнамара. Согласно его рассуждениям, когнитивный механизм человека настроен таким образом, чтобы постоянно отыскивать в окружающем белом шуме, производимом множеством внешних воздействий, закономерности, – именно на этом процессе строится обретение нового знания. Разум религиозного человека отличается тем, что вместо обнаружения предполагаемых закономерностей он фиксирует неожиданную случайность, обработать которую привычными когнитивными средствами невозможно. Именно здесь и формируется то удивление, которое служит одной из основополагающих черт религиозного опыта.

Сопоставив эту критику, можно заметить, что когнитивисты критикуют нейротеологию как дисциплину, в то время как нейротеологи сосредотачивают внимание на отдельных концепциях. Такая разница объяснима, если принять во внимание то, что нейротеология стала оформляться в цельную программу чуть больше десяти лет назад, тогда как в когнитивных исследованиях многое

<sup>28</sup> Подробнее см.: [Norenzayan, Willard, 2013: 379–391].

было уже открыто, поэтому она с неизбежностью должна была использовать и признавать некоторые их достижения. В то же время очевидно, что когнитивисты с плохо скрываемой завистью смотрят на особый тип экспериментальной обоснованности, который придают изысканиям нейротеологов техники нейровизуализации<sup>29</sup>, именно поэтому их цель – подорвать доверие к самим техникам. Стоит отметить, что критика лабораторной воспроизводимости религиозного опыта, как бы обоснованно она ни звучала, в современном научном сообществе не находит широкой поддержки. На это отчасти указывает бурное развитие сферы исследований психоделиков, в основе которых лежит предположение о способности психоактивных веществ создавать лабораторную модель духовного опыта. Именно на этой почве и состоялось слияние сферы исследования психоделиков с нейротеологией<sup>30</sup>.

Как показывает проведенный обзор, естественнонаучная перспектива в исследовании религии сейчас действительно переживает пик своей популярности, что подтверждается существованием двух развитых и основательно разработанных традиций, которые, ко всему прочему, и жестко конкурируют друг с другом. Надеемся, что наш обзор восполнит существующий пробел в понимании и оценке этих направлений и развеет некоторые устоявшиеся мифы, бытующие о них в отечественной науке. Конечно, философские и методологические основания естественнонаучного подхода требуют отдельного всестороннего анализа, но это уже дело будущего.

### Список литературы

- Буайе 2018 – *Буайе П.* Объясняя религию. Природа религиозного мышления. М.: Альпина нон-фикшн, 2018. 496 с.
- Макнамара 2017 – *Макнамара П.* Лобные доли и эволюция общества и религии // Современная западная психология религии: Хрестоматия. М.: ПСТГУ, 2017. С. 614–632.
- Ньюберг и до. 2013 – *Ньюберг Э., д’Аквили Ю., Рауз В.* Тайна Бога и наука о мозге: нейробиология веры и религиозного опыта / Пер. с англ. М.И. Завалова. М.: Эксмо, 2013. 313 с.
- Ньюберг, Уолдман 2012 – *Ньюберг Э., Уолдман М.* Как Бог влияет на ваш мозг: Революционные открытия в нейробиологии. М.: Эксмо, 2012. 569 с.
- Самарина 2022 – *Самарина Т.С.* Теология в зеркале когнитивного религиоведения // Философия религии: аналитические исследования. 2022. Т. 6. № 1. С. 147–161.
- Хаскли 2017 – *Хаскли О.* Остров. М.: АСТ, 2017. 512 с.
- Ali, Lifshitz, Raz 2014 – *Ali S.S., Lifshitz M., Raz A.* Empirical neuroenchantment: From reading minds to thinking critically // *Frontiers in Human Neuroscience*. 2014. 8:357.

<sup>29</sup> Например, они пишут об этом преимуществе нейротеологов так: техники нейровизуализации позволяют «тестировать свои модели непосредственно на объекте... Это очевидное преимущество, возможно, объясняет, почему нейробиология кажется почти волшебной непрофессионалам, которые легко очаровываются изображениями мозга, состоящими из ярких цветных точек и подписей, подсказывающих, что они означают» [Schjoedt, Elk van 2022: 343–344].

<sup>30</sup> Это достаточно крупная исследовательская сфера, охарактеризовать специфику которой в двух словах не получится, общее представление о ней можно получить, обратившись к специальному разделу из совместной монографии Ядена и Ньюберга [Yaden, Newberg 2022: 344–370].

Apfalter 2009 – *Apfalter W.* Neurotheology: What Can We Expect from a (Future) Catholic Version? // *Theology and Science*. 2009. No. 7 (2). P. 163–174.

Ashbrook 1984 – *Ashbrook J.B.* Neurotheology: The working brain and the work of theology // *Zygon: Journal of Religion & Science*. 1984. No. 19 (3). P. 331–350.

Atran 2002 – *Atran S.* In Gods we trust: The evolutionary landscape of religion. Oxford: Oxford University Press, 2002. 348 p.

Barrett 2009 – *Barrett J.L.* Why Would Anyone Believe in God? Lanham: AltaMira Press, 2004. 152 p.

Barrett 2012 – *Barrett J.L.* Toward a Cognitive Science of Christianity / *The Blackwell Companion to Science and Christianity* / Eds. J.B. Stump, A.G. Padgett. Oxford: Blackwell Publishing, 2012. P. 319–334.

Barrett 2017 – *Barrett J.L.* Could we advance the science of religion (better) without the concept “religion”? // *Religion, Brain & Behavior*. 2017. No. 7 (4). P. 282–284.

Barrett 2022 – *Barrett J.L.* Ghostly Relationships: Differentiating Cognitive Science of Religion and Psychology of Religion // *The Oxford Handbook of the Cognitive Science of Religion* / Ed. J.L. Barrett. New York: Oxford University Press, 2022. P. 3–12.

Day 2009 – *Day M.* Exotic experience and ordinary life / *Contemporary theories of religion: A critical companion* / Ed. M. Stausberg. New York: Routledge, 2009. P. 115–128.

Eyghen 2022 – *Eyghen H. van.* CSR and Religious Belief: Epistemic Friends or Foes? // *The Oxford Handbook of the Cognitive Science of Religion* / Ed. J.L. Barrett. New York: Oxford University Press, 2022. P. 371–388.

Gaitán, Javier 2021 – *Gaitán L.M., Javier S.C.* Is an Integrative Model of Neurotheology Possible? // *Religions*. 2021. 12:277.

Guthrie 1993 – *Guthrie S.E.* Faces in the Clouds: A New Theory of Religion. Oxford: Oxford University Press, 1993. 336 p.

Hardy 1965 – *Hardy A.C.* The living stream: Evolution and man. London: Harper & Row, 1965. 292 p.

Hardy 1966 – *Hardy A.C.* The divine flame: An essay towards a natural history of religion. London: Collins, 1966. 254 p.

Klemm 2019 – *Klemm W.R.* Whither Neurotheology? // *Religions*. 2019. 10:634.

Laughlin, D’Aquila 1974 – *Laughlin C.D., D’Aquila E.G.* Biogenetic Structuralism. New York: Columbia University Press, 1974. 211 p.

McNamara 2019 – *McNamara P.* Religion, Neuroscience and the Self: A New Personalism. New York: Routledge, 2019. 186 p.

McNamara 2022 – *McNamara P.* The Cognitive Neuroscience of Religious Experience. Cambridge: Cambridge University Press, 2022. 292 p.

Newberg 2010 – *Newberg A.* Principles of Neurotheology. Farnham and Burlington: Ashgate, 2010. 288 p.

Newberg 2018 – *Newberg A.* Neurotheology: How Science Can Enlighten Us About Spirituality. New York: Columbia University Press, 2018. 328 p.

Norenzayan, Willard 2013 – *Norenzayan A., Willard A.K.* Cognitive biases explain religious belief, paranormal belief, and belief in life’s purpose // *Cognition*. 2013. No. 129 (2). P. 379–391.

Sayadmansour 2014 – *Sayadmansour A.* Neurotheology: The relationship between brain and religion // *Iranian Journal of Neurology*. 2014. No. 13 (1). P. 52–55.

Schjoedt, Elk van 2022 – *Schjoedt U., Elk M. van.* Neuroscience of Religion // *The Oxford Handbook of the Cognitive Science of Religion* / Ed. J.L. Barrett. New York: Oxford University Press, 2022. P. 327–348.

Sears 2022 – *Sears R.E.* Conceiving Religious Dreams and Mystical Experiences: A Predictive Processing Investigation // *The Oxford Handbook of the Cognitive Science of Religion* / Ed. J.L. Barrett. New York: Oxford University Press, 2022. P. 215–236.

- The Spectrum of Ritual 1979 – The Spectrum of Ritual: A Biogenetic Structural Analysis / Eds. E.G. D'Aquili, C. Laughlin, J. McManus. New York: Columbia University Press, 1979. 375 p.
- White, 2021 – White C. An Introduction to the Cognitive Science of Religion: Connecting Evolution, Brain, Cognition, and Culture. New York: Routledge, 2021. 368 p.
- Wilson 2002 – Wilson D.S. Darwin's cathedral: Evolution, religion, and the nature of society. Chicago: University of Chicago Press, 2002. 268 p.
- Yaden, Newberg 2022 – Yaden D.B., Newberg A.B. The Varieties of Spiritual Experience: 21<sup>st</sup> Century Research and Perspectives. New York: Oxford University Press, 2022. 440 p.

## References

- Ali, S.S., Lifshitz, M., Raz, A. “Empirical neuroenchantment: From reading minds to thinking critically”, *Frontiers in Human Neuroscience*, 2014, 8:357.
- Apfalter, W. “Neurotheology: What Can We Expect from a (Future) Catholic Version?” *Theology and Science*. 2009, No. 7 (2), pp. 163–174.
- Ashbrook, J.B. “Neurotheology: The working brain and the work of theology”, *Zygon: Journal of Religion & Science*, 1984, No. 19 (3), pp. 331–350.
- Atran, S. *In Gods we trust: The evolutionary landscape of religion*, Oxford: Oxford University Press, 2002. 348 pp.
- Barrett, J.L. “Could we advance the science of religion (better) without the concept ‘religion’?”, *Religion, Brain & Behavior*, 2017, No. 7 (4), pp. 282–284.
- Barrett, J.L. “Ghostly Relationships: Differentiating Cognitive Science of Religion and Psychology of Religion”, in: *The Oxford Handbook of the Cognitive Science of Religion*, ed. Barrett J.L. New York: Oxford University Press, 2022, pp. 3–12.
- Barrett, J.L. “Toward a Cognitive Science of Christianity”, in: *The Blackwell Companion to Science and Christianity*, eds. J.B. Stump, Alan G. Padgett. Oxford: Blackwell Publishing, 2012, pp. 319–334.
- Barrett, J.L. *Why Would Anyone Believe in God?* Lanham: AltaMira Press, 2004. 152 pp.
- Boyer, P. *Obyasnyaya religiyu. Priroda religioznogo myshleniya* [Religion Explained: the Evolutionary Origins of Religious Thought]. Moscow: Al'pina non-fikshn, 2018. 496 pp. (In Russian)
- D'Aquili, E.G., Laughlin, C., McManus, J. (eds.) *The Spectrum of Ritual: A Biogenetic Structural Analysis*. New York: Columbia University Press, 1979. 375 pp.
- Day, M. “Exotic experience and ordinary life”, in: *Contemporary theories of religion: A critical companion*, ed. M. Stausberg. New York: Routledge, 2009, pp. 115–128.
- Eyghen, H. van. “CSR and Religious Belief: Epistemic Friends or Foes?”, in: *The Oxford Handbook of the Cognitive Science of Religion*, ed. J.L. Barrett New York: Oxford University Press, 2022, pp. 371–388.
- Gaitán, L.M., Javier, S.C. “Is an Integrative Model of Neurotheology Possible?”, *Religions*, 2021, 12:277.
- Guthrie, S.E. *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 1993. 336 pp.
- Hardy, A.C. *The divine flame: An essay towards a natural history of religion*. London: Collins, 1966. 254 pp.
- Hardy, A.C. *The living stream: Evolution and man*. London: Harper & Row, 1965. 292 pp.
- Huxley, A. *Ostrov* [Island]. Moscow: AST, 2017. 512 pp. (In Russian)
- Klemm, W.R. “Whither Neurotheology?”, *Religions*, 2019, 10:634.
- Laughlin, C.D., D'Aquili, E.G. *Biogenetic Structuralism*. New York: Columbia University Press, 1974. 211 pp.

McNamara, P. "Lobnye doli i evolyuciya obshchestva i religii" [The frontal lobes, and the evolution of cooperation and religion], in: *Sovremennaya zapadnaya psikhologiya religii: Hrestomatiya*. Moscow: PSTGU, 2017, pp. 614–632. (In Russian)

McNamara, P. *Religion, Neuroscience and the Self: A New Personalism*. New York: Routledge, 2019. 186 pp.

McNamara, P. *The Cognitive Neuroscience of Religious Experience*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022. 292 pp.

Newberg, A. *Neurotheology: How Science Can Enlighten Us About Spirituality*. New York: Columbia University Press, 2018. 328 pp.

Newberg, A. *Principles of Neurotheology*. Farnham and Burlington: Ashgate, 2010. 288 pp.

Newberg, A., Waldman, M. *Kak Bog vliyaet na vash mozg: Revolyucionnye otkrytiya v nejrobiologii* [How God Changes Your Brain]. Moscow: Eksmo, 2012. 569 pp. (In Russian)

Newberg, A.B., d'Aquili, E.G., Rause, V. *Tajna Boga i nauka o mozge: nejrobiologiya very i religioznogo opyta* [Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology Belief]. Moscow: Eksmo, 2013. 313 pp. (In Russian)

Norenzayan, A., Willard, A.K. "Cognitive biases explain religious belief, paranormal belief, and belief in life's purpose", *Cognition*, 2013, No. 129 (2), pp. 379–391.

Samarina T.S. "Teologiya v zerkale kognitivnogo religiovedeniya" [Theology in the Mirror of Cognitive Religious Studies], *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2022, Vol. 6, No. 1, pp. 147–161. (In Russian)

Sayadmansour, A. "Neurotheology: The relationship between brain and religion", *Iranian Journal of Neurology*, 2014, No. 13 (1), pp. 52–55.

Schjoedt, U., Elk, M. van. "Neuroscience of Religion", in: *The Oxford Handbook of the Cognitive Science of Religion*, ed. Barrett J.L. New York: Oxford University Press, 2022, pp. 327–348.

Sears, R.E. "Conceiving Religious Dreams and Mystical Experiences: A Predictive Processing Investigation", in: *The Oxford Handbook of the Cognitive Science of Religion*, ed. J.L. Barrett. New York: Oxford University Press, 2022, pp. 215–236.

White, C. *An Introduction to the Cognitive Science of Religion: Connecting Evolution, Brain, Cognition, and Culture*. New York: Routledge, 2021. 368 pp.

Wilson, D.S. *Darwin's cathedral: Evolution, religion, and the nature of society*. Chicago: University of Chicago Press, 2002. 268 pp.

Yaden, D.B., Newberg, A.B. *The Varieties of Spiritual Experience: 21<sup>st</sup> Century Research and Perspectives*. New York: Oxford University Press, 2022. 440 pp.

## ИСТОРИЧЕСКИЕ ПАРАДИГМЫ

Н.С. Кирабаев, М.М. Аль-Джанаби

### 'Абу Хамид ал-Газали о «Достоверном знании»\*

**Нур Серикович Кирабаев** – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории философии РУДН имени Патриса Лумумбы. 117198, Российская Федерация, г. Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6;

e-mail: kirabaev\_ns@pfur.ru  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0192-6337>

**Матем Мухаммедович Аль-Джанаби** (1955–2021) – доктор философских наук, профессор кафедры истории философии РУДН имени Патриса Лумумбы

В работе рассматриваются основные подходы и проблематика разума и веры в контексте идеала знания классической арабо-мусульманской мысли в учении ал-Газали, одного из великих системосоздателей мусульманского средневековья, идейное творчество которого оказало существенное влияние не только на философско-религиозную ситуацию в пределах мусульманского Востока, но и на интеллектуальную культуру романо-христианского Запада. Проблема веры и разума рассматривается им с точки зрения фикха (мусульманское право), калама (спекулятивная «теология»), фалсафа (восточный перипатетизм) и тасаввуф (суфизм). Рассмотрены искатели истины в понимании ал-Газали. Отмечается, что ключевым основанием для понимания его учения как суфийской философско-теологической системы является обоснование метафизики, в рамках которой достоверное знание основано на идее взаимодополнения и разграничения сфер компетенций веры и разума на поле знания. Речь идет о единстве знания как светского, так и религиозного, с одной стороны, и единстве знания и действия как основания нравственного состояния души, которое и есть истинный критерий суждения об истинности любого действия, с другой. Показано, что в основе системы ал-Газали лежит этика. В суфийском философско-теологическом синтезе ал-Газали были учтены достижения предшествующей мысли и проблемы духовного развития

---

\* В основе данной статьи лежит материал, который является разделом неопубликованной рукописи монографии Кирабаева Н.С. и аль-Джанаби М.М. «Вера и разум в учении ал-Газали», подготовленной при финансовой поддержке гранта РГНФ № 100331-2-589.

в теории и практике Арабского халифата как альтернативы всем известным в его время направлениям интеллектуальных изысканий.

**Ключевые слова:** ал-Газали, достоверное знание, знание и ислам, действие, разум, вера, фикх, калам, фалсафа, суфизм, мутазилиты, ашариты

**Ссылка для цитирования:** Кирабаев Н.С., Аль-Джаноби М.М. 'Абу Хамид ал-Газали о «Достоверном знании» // *Философия религии: аналит. исслед.* / *Philosophy of Religion: Analytic Researches*. 2023. Т. 7. № 2. С. 30–45.

## 'Abu Hamid al-Ghazali on "Reliable Knowledge"

*Nur S. Kirabaev*

The History of Philosophy Department, Patrice Lumumba RUDN University. 117198, Russian Federation, Moscow, Miklukho Maklaya Str. 6;

e-mail: kirabaev\_ns@pfur.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0192-6337>

**Mathem M. Al-Janabi (1955–2021)**

The History of Philosophy Department, Patrice Lumumba RUDN University

The paper discusses the main approaches and problems of reason and faith in the context of the ideal of knowledge of classical Arab-Muslim thought in the teachings of al-Ghazali, one of the great system-creators of the Muslim Middle Ages, whose ideological creativity had a significant impact not only on the philosophical and religious situation within the Caliphate, but on the intellectual culture of Romano-Christian Europe as well. The problem of faith and reason is considered by him from the point of view of fiqh (Islamic law), kalam (speculative "theology"), falsafah (Eastern peripatetism) and tasawwuf (Sufism). The seekers of truth in the understanding of al-Ghazali are considered. It is noted that the key basis for understanding his teachings as a Sufi philosophical and theological system is the substantiation of metaphysics, in which faith and reason complement each other in the field of knowledge, i.e. we are talking about the unity of knowledge, both secular and religious, on the one hand, and the unity of knowledge and action as the basis of the moral state of the soul, which is the true criterion for judging the truth of any action, on the other. It is shown that the system of al-Ghazali is based on ethics. In the Sufi philosophical and theological synthesis of al-Ghazali, all the achievements of the previous thought were considered, as well as the problems of spiritual development in the theory and practice of the caliphate as an alternative to all the directions of thought known in his time.

**Keywords:** al-Ghazali, authentic knowledge, knowledge and Islam, action, mind, faith, fiqh, kalam, falsafah, Sufism, Mu'tazilites, Asharites

**Citation:** Kirabaev N.S., Al-Janabi M.M. "'Abu Hamid al-Ghazali on 'Reliable Knowledge'", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2023, Vol. 7, No. 2, pp. 30–45.

## Введение

Учение ал-Газали о достоверном знании как центральная проблема в его суфийской теолого-философской системе стало предметом обсуждения в аспекте соотношения разума и веры уже в середине XII в. в работах выдающихся представителей восточного перипатетизма мусульманской Испании «Хайа ибн Якзан» Ибн Туфайла (1110–1185) и «Непоследовательность непоследовательности» Ибн Рушда (1126–1198) и ряда арабских историков и улемов [Hozien 2011]. С того времени газалиана составляет сотни монографий и более тысячи статей. Необходимо отметить и фундаментальный труд в четырех томах крупнейшего исследователя суфизма аль-Джаноби «Суфийский теолого-философский синтез аль-Газали» («Ал-Газали: ат-та'аллуф ал-ла́хути ал-фалсафи ас-суфи»), в котором подытоживаются достижения зарубежной «газалианы» [Аль-Джаноби 1998]. Ряду новых подходов к изучению творчества ал-Газали посвящена и работа в двух томах «Ислам и рациональность», подготовленная к 900-летию со дня его рождения [Islam and Rationality 2015]. Отечественная газалиана нашла отражение в двух обзорно-аналитических работах известного российского историка философии и исламоведа Насырова И.Р., автора ряда переводов работ ал-Газали и статей по его философии, каламу и суфизму [Насыров 2020].

## Знание и ислам

Именно в проблемном поле знания, основанном на идеале знания в исламе, мыслители мусульманского средневековья решали каждую проблему в отдельности – будь то вопросы политики и права, религии и культуры, этики и эстетики, философии и логики. Все основные философские и общественно-политические течения мусульманского Средневековья, не ограничивая себя только одним специфическим предметом познания, по отношению к политическим проблемам выступали как политические теории, к философским – как философские учения, к правовым – как юридические концепции, к нравственным – как этические правила и принципы. Как известно, идеал знания в мусульманской культуре определялся Кораном и сунной, в соответствии с которыми вера и разум взаимно дополняют друг друга в проблемном поле «знания». Термин «знание» ('илм) встречается во многих аятах Корана около сотни раз. Кроме того, значительно больше упоминаются в Коране понятия, в основе которых находится корень слова «знание», например: «Скажи: «Разве сравниваются те, которые знают, и те, которые не знают?» (Коран, 39:9). Понятие «знание» включает в себя как религиозные знания, так и все остальные виды человеческого знания. Например, в Коране четко показана огромная роль «знания» в исламе: «И не следуй за тем, о чем у тебя нет знания, – поистине, слух, зрение, сердце – все они об этом будут спрошены» (Коран, 17:36). В многих аятах Корана указывается, что «знание» не только неразрывно связано с верой, но и является ее основанием: «Из Его знамений – творение небес и земли, различие ваших языков и цветов (кожи). Поистине, в этом – знамения для знающих!» (Коран, 30:22). «Ужель не видишь ты, как Бог низвел

с небес (обильный) дождь и им плоды растит разных цветов (и видов)? Есть и горные дороги – белые и красные – разных тонов и красок, и черные, что в цвет вороньего (крыла). И среди людей, и животных, и скота встречаются различные цвета. Поистине, испытывают страх пред Богом из Его рабов только знающие» (Коран, 35:27–28). В данном аяте термин «знающие» (улама) дословно означает в переводе «ученые», то есть это люди, посвящающие свою деятельность раскрытию причин, закономерностей и тайн как постороннего, так и потустороннего миров. Но знание, на котором зиждется вера, основывается на разуме. Ссылки на людей, «обладающих разумом», можно встретить в Коране десятки раз, а производные от слова «разум» около 50 раз. Принимая во внимание, что в реалиях ислама отсутствует институт посредничества между Богом и человеком, как, например, церковь в христианстве, многочисленные течения в исламе претендовали на право «истинного понимания» Корана и сунны, не признавая такого права за другими. Так, в рамках ислама сложился религиозный плюрализм – основные направления: суннизм, шиизм, хариджизм с их многочисленными течениями, а в рамках мусульманского права – правовой плюрализм: в суннитском варианте мусульманского права, например, сложились четыре школы: ханбализм, маликизм, шафиизм и ханифизм, а в шиизме – джафаризм и зейдизм.

Американский ориенталист Ф. Роузентал в своей работе «Торжество знания» подчеркивает, что именно в арабо-мусульманской цивилизации и культуре познавательный опыт приобрел значительность, которой не было равных в «других цивилизациях» [Роузентал 1978: 21]. Одним из факторов, объясняющих данный феномен, было отсутствие монопольного права на «знание» со стороны религиозных деятелей, что позволило в период арабских завоеваний и исламизации культур покоренных народов с VII по X вв. выйти далеко за рамки религиозных догм, включив «чужестранные» науки и, прежде всего, греческую философию и культуру в ареал мусульманской культуры. Об этом свидетельствует не только «Дом мудрости» в Багдаде и широкое переводческое движение, но и знаменитые библиотеки в Кордове, Гранаде, Каире, Багдаде и Дамаске, а также открытый в X в. университет в Каире и в XI веке – университеты Низамийа в Нишапуре и Багдаде. Арабский халифат стал центром не только кросскультурного, но и межконфессионального взаимодействия. Таким образом, универсальному торжеству знания (как научного, так и религиозного) в мусульманской цивилизации способствовал и сам ислам, поэтому «‘илм» как универсальная система стала отличительной и определяющей чертой мусульманской цивилизации во всех ее аспектах.

Анализ религиозно-философского понимания проблемы соотношения разума и веры показывает: несмотря на различия в позициях представителей различных течений, их объединяет в целом следование эзотерической традиции, связанной с приоритетом разума. Суфизм не рассматривал соотношение разума и веры как «саму по себе сущую проблему», а включил ее в общую систему соотношения Установлений веры, Пути и Истины (Шариат-Тарикат-Хакикат). При этом необходимо отметить, что система Шариат-Тарикат-Хакикат организовала «логическую форму» действия познающего субъекта в поиске своего собственного абсолюта, способствуя тем самым появлению множества

вариантов, одним из которых является учение ал-Газали. Роль и значение ал-Газали в идейной истории ислама очень точно определил известный арабский ученый (муджтахид, факих, кадий) XIV в.: «Если бы после Мухаммада мог быть пророк, то это был бы, конечно, Газали» [Таджуддин ас-Субки 1905–1906: 101]. Не случайно он имел почетные титулы «Довод ислама» и «Оживитель веры», а также был создателем суфийской философско-теологической системы. Знаменитый философ мусульманской Испании XII в. Ибн Рушд, известный по латинизированному имени Аверроэс, в своей работе «Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией», посвященной легализации античных моделей философии, писал о стремлении ал-Газали примирять философию и религию: «...одни принялись поносить философию, другие – религию, а третьи – примирять одну и другую. Похоже, что именно это последнее было одной из целей, которые Абу-Хамид преследовал в своих книгах. Свидетельством тому, что он таким путем стремился дать толчок для размышлений, служит то, что он в своих книгах не связывал себя ни с одним из учений, будучи с ашаритами ашаритом, с суфиями – суфием, с философами – философом, как говорится:

Встречу когда йеменца – йеменец,

А буде встречу маадца – маадец» [Ибн-Рушд 1999: 638].

### **Достоверное знание, разум и вера в учениях фикха, калама, фалсафа и тасаввуф**

Именно энциклопедические знания и конструктивно-критическое отношение к искателям истины – учениям мутакаллимов, батынитов, суфиев и философов позволили ал-Газали создать систему суфийского философско-теологического синтеза, нашедшего свое завершение в самом объемном и известном труде «Ихйа' 'улум ад-дин» («Возрождение религиозных наук») [Ал-Газали<sup>6</sup> б.г.], в котором ал-Газали описал свою систему, подведя итоги изучения, критического анализа недостатков и достижений основных религиозных и интеллектуальных дисциплин своего времени – мусульманского права (фикх), «спекулятивной теологии» (калам), философии (фалсафа) и суфизма (тасаввуф).

Как трезвомыслящий мыслитель, он понимал, что фикх перестал быть наукой, которая призвана обосновать законность интересов человека и стать эффективной основой этико-правовой системы ислама. Излишнюю авторитарность фикха он видел в жесткой приверженности к основным правовым школам (мазхабам). При этом ал-Газали не стал отвергать идею справедливости, а стал защищать именно право справедливости. Он пытался объединить право и мораль, логику и этику, помыслы с делами, то есть воплотить справедливость в праве и тем самым лишить мусульманское право «неоправданной силы принуждения». Он хотел все мотивы правовой регуляции подчинить идеальному принципу, императиву абсолютной истины, т.е. сделать право не инструментом в руках факихов и власть предержащих, а всеобщим инструментом этических добродетелей и блага.

Соответственно, и калам для него перестает быть способом защиты верований широкой публики и становится необходимой основой религиозной идеологии, которой община (умма) компенсирует сохранение некоего «среднего уровня» духовного единства и благообразного облика. Калам открыл ему способы рационального постижения и ту «гимнастику ума», которая привела его к осознанию идеологической ангажированности ума. Направив свою борьбу против батинитов в русло разрушения их «сверхразумного разума», ал-Газали пришел к пониманию истинной цены политиканства, т.е. жизни ради почестей и под аплодисменты толпы, т.е. в конечном счете истинная политика для него – в самопознании, в «горении» творческого духа.

Философия для него перестает быть декларативной «царицей наук» и безгрешным столпом истины, а становится «собранием наук», которые находятся на разной дистанции от истины. Выводы философии и ее познавательный потенциал он рассматривал как относительные, дискуссионные по отношению как к «извечным» проблемам бытия, так и к проблемам бытия человека. Философия открыла ему особенности тонких логических обобщений и непреклонность в стремлении к достоверному знанию, что позволило ему увидеть «непоследовательность» взглядов ее представителей. «Ал-Газали попытался в первой из своих крупных теолого-философских работ показать общемировоззренческую значимость основных проблем философии. Это дало ему возможность сформулировать элементы критической полемики с представителями фалсафа с целью выявления того, что он назвал «непоследовательностью», в том числе применительно к вопросу об отношении к установлениям веры. Поэтому неверно было бы рассматривать здесь критику «разума перипатетиков» как отказ от рационализма или как свидетельство того, что сам ал-Газали принимал установление веры в качестве высшего арбитра» [Кирабаев, Аль-Джаноби 2015: 46]. Критика ал-Газали мусульманских философов была не «разрушением» философии, а собственным пониманием традиции противоборства калама и философии. Как ни парадоксально, но критика философии способствовала разрушению и основ калама, поскольку и философы, и мутакаллимы в поисках абсолютной истины оперировали рациональными суждениями по вопросам, выходящим за пределы компетенции разума. Философия уже не имела для него самостоятельного статуса, а стала значимой частью его универсальной идейной альтернативы всем направлениям мысли. Что касается суфизма, то он представлял для него конкретную, живую феноменологию духа, который, сохраняя верность традиции теоретических размышлений, нашел в суфизме последнее убежище от парадоксов самого ума, его самолюбования и горделивой спеси, отрешенности от низменного мира. При этом ал-Газали пытался смягчить и упразднить доктринерский авторитаризм и «сектантский» фанатизм противоборствующих школ. Идейный синтез ал-Газали не был механическим результатом соединения различных дисциплин, а качественно новым их синтезом, воплотившимся в суфийском пути. Существенным в этом синтезе ал-Газали является не сам по себе Закон веры, Путь веры или Истина веры, а единство Закона, Пути и Истины. Своеобразие синтеза ал-Газали в том, что он осуществлен как единство знания и действия, как соединение нравственного слова с нравственным поступком.

Ал-Газали создал систему, связующим и цементирующим началом которой стала этика.

Он пытался найти критерий истины за пределами социально-исторической условности бытия, не лишая его, однако, статуса необходимого источника знания. Выход за пределы условности бытия означает поиск критериев знания, имеющего достоверный характер. Рассматривая в «Избавляющем от заблуждений» достоверное знание как цель своих поисков, он отмечает, что «...это такое знание, когда познаваемая вещь обнаруживает себя так, что при этом не остается места для сомнений, а само оно не сопряжено с возможностью ошибки или иллюзии, когда рассудок оказывается бессильным дать оценку его достоверности» [Ал-Газали 2010: 102]. Рассматривая различные формы авторитарности в традиционных верованиях, ал-Газали, видимо, понял «тайну» рационального знания и спекулятивно-теоретического доказательства, которые лежат в основе феномена авторитаризма, превращающего разум в инструмент самообмана, средство «рационализации» в лживую апологетику пороков (узурпация власти, высокомерие, обман, несправедливое обогащение, «сектантский» радикализм и фанатизм). Критическая оценка калама привела его к тому, что в дальнейшем ряд своих трудов, которые он писал как сторонник калама, в частности, «Непоследовательность философов», он причислял к разряду «теологических» дискуссий, а не в качестве поиска истины [Ал-Газали<sup>3</sup> б.г.: 77].

Таким образом, ал-Газали связывал авторитарность фикха с жесткой приверженностью мазхабам, а авторитарность калама – с его идеологической зашоренностью. Авторитарность исмаилитского эзотеризма он видел в подчинении «непогрешимому имаму», а авторитарность философии – в отчужденности и самоуверенности логики во всех вопросах «метафизики», авторитарность суфизма – в отсутствии теоретической компетентности. В конечном счете, он признал, что калам с его ярко выраженной апологетической функцией защиты веры не имеет никакого отношения к поиску истины [Ал-Газали 2010: 107].

С другой стороны, поскольку восточные перипатетики считали, что теоретический разум доминирует над практическим, постольку ал-Газали настаивал на единстве знания и действия, считая, что ал-Фараби, Ибн-Сина и их последователи разрушают веру, а тем самым и нравственные устои общества, и в то же время обнаруживают неспособность дать аподиктическое подтверждение тем метафизическим положениям, в жертву которым они эту веру приносят. В этой полемике ал-Газали использовал методы «логических, рациональных и строгих суждений», но для него было ясно, что одного разума недостаточно для постижения высших истин. И в поисках достоверного знания и иного способа постижения Истины он обращается к суфизму. Рассматривая достоверное знание в качестве средства усовершенствования личности и достижения блаженства, он считал, что оно само по себе еще не означает достижения совершенства. Действие должно рассматриваться как необходимый компонент, не менее важный, чем знание совершенства. «...Единственный путь к счастью – истинной цели философии – лежит через сочетание знания и действия». Знание предшествует действию. Действие же не только устраняет пороки, их причины, но и устанавливает добродетель, противоположную пороку

[Ал-Газали 2007: 8]. По мнению мусульманского мыслителя, оба эти средства равноценны и необходимы, но наиболее эффективны они во взаимодействии. На основании этого ал-Газали отвергал аскетизм и учение суфиев о «бегстве из этого мира», полагая, что ни земной мир, ни богатство сами по себе не являются злом. Злом они становятся в зависимости от того, какую роль играют в жизни человека. Мусульманские факихи, согласно ал-Газали, подчеркивали важность лишь внешнего соблюдения предписаний религии, забывая о внутреннем соответствии человека этим написаниям. Суфии же обращали внимание и на внутреннее, и на внешнее соответствие требованиям шариата. Их понятие действия, считает ал-Газали, оказалось более широким и емким. Ал-Газали подчеркивает необходимость того, чтобы обряды ислама приобрели внутреннее значение для индивидуального мира человека.

### Знание, разум и вера

Он считал, что вера – это принятие сердцем, плод удостоверения в сокрытом. «Сущность веры» должна быть предметом знания, а не мнения. По его мнению, вера имеет степени, ее основание – в удостоверении сердцем. Вера бесконечна в своих проявлениях – это не «одна дверца, а 70 с лишком». Именно поэтому однозначное определение веры, по мнению ал-Газали, недопустимо. Вера по-разному проявляется на практике и в области знания, несмотря на тесную взаимосвязь между ними. Источник познания смертных грехов – вера, но не вся. Поскольку вера – это знание, которое ведет к действию. Можно предположить существование человека, верящего в откровение в смысле познания Бога, Его единственности и атрибутов, и при этом совершающего грехи. Это свидетельствует о недостатке веры, но не об ее отсутствии.

Вера для ал-Газали – это общее (собирательное) имя, которое имеет три степени. Первая – это удостоверение сердцем в виде верования и подражания традиции; вторая – то, что подразумевается удостоверением и действием одновременно; третья – истинное удостоверение в виде откровения. Данные степени различаются только по степени совершенства. Вышеизложенное объясняет попытки ал-Газали связать свою суфийскую систему с актуальными в то время теоретико-практическими проблемами, т.к. проблема соотношения веры и ислама в системе ал-Газали была связана с проблемой соотношения разума и религиозного закона. Данная проблема рассматривалась им как этико-практическая.

Критическое отношение ал-Газали к рационализму философов выражается в отрицании способности разума выносить абсолютные суждения. Исходя из этого, он предлагал смотреть на веру как на иного представителя разума, дополнение к нему. В этой связи он, в частности, писал: «Мы не возражаем против их утверждения, мы только хотим пояснить на примере воскресения, что оно подтверждается верой. Но мы отрицаем их утверждение о том, что для доказательства здесь достаточно разума и можно обойтись без веры» [Ал-Газали 1972: 206]. Таким образом, ал-Газали снимает с разума задачу и ответственность за рассмотрение вопросов там, где невозможно достичь безусловной

истины. Следовательно, перед разумом стоит лишь задача верить в то, что предлагается верой. Однако подобный вывод ал-Газали делает лишь относительно того, что связано с потусторонним миром и религиозными убеждениями. Поэтому, говоря о том, что наука в подобных вопросах является «убежищем самомнения», он подразумевает, что влияние науки может быть аналогичным воздействию и результатам невежества.

Нравственное состояние души есть истинный критерий суждения об истинности любого действия. В свою очередь, нравственное действие – критерий оценки отношения личности к истине, к Богу. Ал-Газали критикует калам, философию и батинитов в отсутствие понимания значения нравственности как критерия и метода обретения истины или достоверного знания. Отсюда – его утверждение о превосходстве суфизма, в котором он видел наивысшее воплощение единства знания, состояния души и действия. Возможность создания им своей теории морали как системы, объединившей все достижения предшествующего времени, ал-Газали увидел в суфизме. Представляется, что именно разделение духовно-интеллектуальной и общественно-политической деятельности в теории и практике развития Арабского халифата породило столкновение фалсафа и калама. Вместе с тем можно говорить о своем роде единстве противоположностей, так как, с одной стороны, мы имеем дело с «критическим» разумом, а с другой – с «охранительным и апологетическим» разумом. Вместе с тем ограничения догматики содержат элементы вполне рационального познания и понимания. Таким образом, установления веры есть не что иное, как разум, исторически трансформированный в виде непрерываемых «священных заповедей».

### **Предыстория вопроса о соотношении знания, разума и веры в каламе**

Вопрос о соотношении разума и установлений веры в арабо-мусульманской философии имел свою политическую и духовно-интеллектуальную предысторию. Этот вопрос был в центре внимания не одного поколения. В первую очередь речь идет о «природе» Корана как слова Божьего – сотворенного или извечного. В духовной жизни халифата данная проблема надолго стала краеугольным камнем теории и практики становления и развития калама, философии и суфизма, а также основных направлений религиозной идеологии. Дискуссия о том, существовал ли Коран изначально или сотворен, была, по сути своей, началом и результатом дискуссий о божественных атрибутах, то есть речь идет о разделении, или размежевании нравственного знания, законодательной практики и возможности самостоятельного вынесения рациональных суждений (иджтихада), то есть доказательства принятого решения на основании правовых источников ислама. Иначе говоря, данная проблема имеет ту же реально-историческую основу, как и другие сферы жизни общества, ибо основные проблемы соотношения разума и веры в культуре халифата связаны с религиозно-правовым и идеологическим плюрализмом, который был продиктован реалиями политической и духовной эволюции. В период развития

Мединского государства пророка и «праведных халифов» шло формирование категориального пространства арабо-мусульманской культуры. Речь идет, в частности, о таких понятиях, как Писание (китаб), традиция (сунна), согласие (иджма'), аналогия (кияс) и в то же время закладывались «основы» правовых школ ислама (мазхабы). Со временем возникли расхождения относительно того, являются ли эти основы общепризнанными. К примеру, многие крупные мыслители, представляющие различные направления и школы, не соглашались с тем, что иджма' является обязательной. К их числу относятся ан-Наззам (ум. 845 г.), Ибн-Рушд (ум. 1198 г.) и сам ал-Газали. Во всяком случае, сформировалось различное отношение к формулировке согласия, на основе которой может строиться соотношение разума и установлений веры. Хадис, широко известный в мусульманском праве и гласящий: «Поистине, Всевышний Аллах защитил членов моей общины от объединения на заблуждении», – это лишь более общая формулировка защиты свободы мысли, расхождения точек зрения, законности самостоятельного суждения. Однако полностью такая позиция была сформулирована лишь в постулатах систематизированной теоретической мысли мутазилитской школы калама. Основные принципы мутазилизма связаны с идеей способности человека творить как добро, так и зло. Бог творит лишь добро и всегда справедлив, то есть Бог не может творить зло, ибо Его мудрость обязывает соблюдать интересы Его рабов. Основы знания и благодарности за благодать обязательны уже до появления Писания, добро и зло следует познать разумом [Ал-Газали 1972: 45]. В своих идейных постулатах мутазилиты дали наиболее четкую формулировку проблемы соотношения разума и веры с точки зрения именно последовательного рационализма, поэтому ал-Газали как сторонник ашаритского калама впоследствии говорил об «экстремизме» мутазилитов, которые противопоставили разум установлению веры [Ал-Газали<sup>а</sup> б.г.: 2]. Позиция ал-Газали была связана с ашаритским понятием «касб» (приобретение, присвоение), обозначающим религиозно-этическую концепцию, согласно которой в осуществлении человеческих действий участвуют Бог, который их творит, и человек, который их «присваивает». Так, согласно концепции Ашари, творцом всех поступков человека является Аллах, но он посылает человеку испытания, как бы предлагая ему выбрать тот или иной поступок. Если человек обладает высоким духовным потенциалом, то он не станет совершать дурного поступка, а если мусульманин выбирает греховное действие, то он должен нести за него ответственность.

Вместе с тем рациональное доказательство бытия Бога, которое фактически поставило суждения разума над всяким иным судом, получило яркое воплощение в утверждении мутазилита ан-Наззама о совершенно независимой способности разума судить обо всем, что имеет отношение к человеку. Ашариты в целом шли по стопам мутазилитов, особенно в том, что касается применения «логического» метода в подходе к проблеме разума и установления веры. Однако они решали эту проблему несколько иным способом. Ал-Ашари утверждал, что «познание Бога разумом допустимо, но верой должно» [Аш-Шахрастани 1986: 101]. Тем самым он признает могущество и необходимость разума при сохранении роли установления веры как высшего судии. Это не попытка подчинить разум вере, а попытка определить сферы их компетенций

при признании за установлением мусульманского права быть конечной инстанцией суждения. Так, прощение Богом своего раба не подлежит, по мнению ал-Ашари, рациональному суждению, ибо у Бога нет несправедливости. Все, что входит в обязанности, определенные установлением веры, не подлежит суждению разума, ибо разум ни к чему не обязывает и не распределяет поступки на благие и дурные. Все, что имеет отношение к загробному миру, – например, вознаграждение послушного и наказание ослушника, – следует признавать «по вере», а не по разуму, Бог ни к чему не обязывается разумом: ни к доброте, ни к мягкости, ни к чему-либо другому. Ибо все, что продиктовано разумом с точки зрения обязательной мудрости, имеет свою оборотную сторону [Аш-Шахрастани 1986: 102]. Ал-Ашари подчеркивал значимость разума в его соотношении с верой, не придавая ему приоритетного значения, и подчеркивал значимость последнего в его соотношении с разумом, не придавая ему второстепенного значения. Он рассматривал их в рамках возможного и должного. Рациональное познание Бога, утверждает ал-Ашари, возможно, а познание его через веру обязательно. Тем самым он косвенно указал на подчинение разума установлению веры в рамках всеобъемлющей дискуссии с мутазилитами по данному вопросу. Ал-Ашари осуществил этот первоначальный синтез в «теологическом обличье» и на основе калама, ал-Газали же, следуя примеру ал-Ашари – в теолого-философской системе – на основе суфизма. У ал-Газали был широкий выбор подходов к решению соотношения разума и веры. С одной стороны, ответ на этот вопрос позволил сформулировать способ своего собственного понимания проблемы, а с другой, он был конкретным выражением соотношения между конкретными требованиями исламского установления и конкретным «исламским разумом». Догматико-правовой кодекс ислама породил специфические проблемы именно благодаря роли Корана как его основного идейного источника. Тем самым он ввел в орбиту категориального пространства арабо-мусульманской культуры многие понятия, символы, реальные суждения и идеальные представления, вокруг которых шли многочисленные дискуссии. Несмотря на различия между мусульманскими течениями и системами в понимании и решении этих проблем, все они создали единую духовно-историческую атмосферу, не учитывать которую не мог ни один из последующих мыслителей.

Подход к «священному Писанию» – это тафсир (толкование Корана и сунны, дисциплина исламского богословия) и та'вил (возвращение к истоку, применительно к Корану речь идет об обращении к тому смыслу, который изначально вложен в аяты), то есть говорится об интерпретации, аллегорическом толковании. Но интерпретация – сфера деятельности разума, а в разуме – основа для опыта, в опыте – дух эпохи. Проблема соотношения разума и веры превратилась в одну из крупнейших проблем науки калама. При каждом крупном изменении или преобразовании авторитеты религиозного знания возвращались к ней, как к одной из «проклятых» проблем, требующих обязательного ответа.

В рамках поиска критерия истины или достоверного знания в контексте соотношения разума и веры ал-Газали не мог не учитывать исторический характер данной проблемы. Его заслуга состоит в том, что он понял ее шире

и пронизательнее многих мыслителей своей эпохи, увидел не только ее философское значение, но политическое и духовно-нравственное содержание. Ал-Газали опирался на наследие калама в решении данной проблемы и прежде всего на идеи ал-Ашари, ал-Бакиллани и ал-Джувайни. Это наглядно проявилось в его полемическом трактате «Непоследовательность философов», в то же время необходимо подчеркнуть, что во многих своих суждениях ал-Газали преодолевает «теологическую» заскорузлость ал-Ашари и его преемников.

### **Общемировоззренческая значимость основных проблем философии**

В дискуссии с представителями восточного перипатетизма (фалсафа) его внимание привлекало все то, что так или иначе было связано со «столпами веры». Достижения и открытия естественных наук, по мнению ал-Газали, не могут быть монополизированы тем или иным идейным или религиозным направлением. Их точные выводы сами по себе не противоречат установлениям веры, равно как и не подтверждают их. Поэтому он резко выступил против тех, кто «нашел в войне против науки защиту религии». В этом он усмотрел лишь оптимальный и наиболее легкий путь «несостоятельности или опровержения установлений веры». Независимость выводов точных наук ставит их вне какой-либо идейной или религиозно-идеологической «принадлежности», поскольку они не имеют абсолютной доказательной силы применительно к основополагающим вопросам бытия, его «вечным» проблемам. Ал-Газали пишет, что вопросы о том, является ли земля круглой, или плоской, состоят ли небеса из большего или меньшего количества сфер применительно к «божественному исследованию», подобны исследованию строения луковых оболочек и исчислению зерен граната [Ал-Газали 1972: 81].

Ал-Газали попытался в первой из своих крупных теолого-философских работ показать общемировоззренческую значимость основных проблем философии. Это дало ему возможность сформулировать элементы критической дискуссии с представителями фалсафа с целью выявления того, что он назвал «непоследовательностью», в том числе применительно к вопросу об отношении к установлениям веры. Поэтому неверно было бы рассматривать здесь критику «разума перипатетиков» как отказ от рационализма или как свидетельство того, что сам ал-Газали принимал установление веры в качестве высшего арбитра. Рассматривая суждение о том, что небо похоже на животное, поскольку у него есть душа, в согласии с внутренней волей которой оно движется, а целью его кругового движения является поклонение «Господу двух миров», ал-Газали считал, что, с одной стороны, нельзя отрицать такой вероятности, но, с другой стороны, здесь нет доказательств присутствия разума. Видимость присутствия разума в приведенной формуле и ей подобным суждениям фактически содержит скептическую оценку места и роли разума в познании, а следовательно, способствует практическому повышению его статуса. Можно сказать, что ал-Газали выступал против «насильственного» введения разума в мир искусственных аналогий и истолкований, ибо такой подход к разуму носит чисто субъективный характер и не имеет разумной основы и ценности. Здесь он явно

стоит на позиции разграничения сфер компетенций разума и веры. Он подчеркивал, что вера не вынуждает расходиться с рационалистическими выводами философов и ученых по проблемам науки и ее точных суждений. Поэтому дискуссия, которая выглядит в «Непоследовательности философов» как направленная против разума, на деле – не более чем теолого-философская формулировка разумного скепсиса, направленная против так называемых «трех основных расхождений», основанного на понимании необоснованности нарушения разумом своей сферы компетенции, что привело к явному выражению неверия (куфр) (признание вечности мира; утверждение, что Бог знает только универсалии; отрицание телесного воскрешения) [Ал-Газали 1972: 307–309].

Эту позицию ал-Газали пытался отстоять в «Непоследовательности философов» разными способами и на разных уровнях [Там же: 379]. О том, что в дискуссии с философским рационализмом появились позитивные элементы, воплотившиеся в его стремлении выработать твердую формулу взаимоотношения разума и веры, впервые показывает «Умеренность в догмах». Данная им во введении к этой книге критика хашавитов, философов и «крайних» мутазилитов была направлена, как он сам говорит, «и против чрезмерности, и против недостаточности», которые приводят разум в столкновение с шариатом. Главная задача – поиск компромисса, «золотой середины» или, как говорит ал-Газали, «опоры на прямой путь» [Ал-Газали<sup>а</sup> б.г.: 2].

Поэтому, даже утверждая преимущество веры и относительную слабость разума по сравнению с ним, он не рассуждает о «преимущество» и «слабости» в их абсолютном виде, а связывает их с конкретным уровнем или конкретной сферой познания. На самом деле он говорит о преимуществе веры перед разумом – для масс (‘амма), а не для избранных (хасса). И когда он рассматривает «преимущество» установления веры для избранных, он подходит к этому вопросу в рамках идеи религиозно-познавательного «восхищения». Массам нет необходимости изучать и исследовать «божественные загадки». Эти «загадки» являются проблемами, о которые споткнулись умы философов и богословов. Поэтому он призывал широкую публику прекратить поиски и придерживаться того, что предлагает вера [Ал-Газали<sup>б</sup> б.г.: 30]. При этом ал-Газали не имеет в виду подчинение в целом разума догме, а лишь подразумевает подчинение вере «разума масс». Именно поэтому он требовал, чтобы представители широкой публики прекратили судить о вере своим «куцым» разумом, поскольку в этом – источник их гибели [Там же: 31]. «Надо полагать, это сочинение (“Избавляющий от заблуждения”. – Н.К.) написано с той же целью, что и другое его произведение “Удержание черни от науки калама” (Илджам ал-‘авамм ‘ан ‘илм ал-калам), – оградить малообразованных простолудинов от богословских споров, слишком абстрактных для понимания и способных только пошатнуть их веру» [Насыров 2015: 66]. Словом, он попытался придать изучаемому аспекту проблемы в первую очередь нравственную, а не познавательную ценность, хотя он всегда связывал воедино все аспекты проблемы.

### Заключение

Ал-Газали подчеркнул трудность и сложность «морального действия», что отразилось в его описании и объяснении «пути в другой мир» и «тонкостей правил и установлений». Это было сопряжено с попыткой выбить почву из-под ног, претендующих на «научное знание» факихов и мутакаллимов, которых он именует «слугами султана». Подлинное знание тонкостей установления веры – только у пророков и святых. Поставив знание в плоскость, отличную и противоположную той, в которую его ставили «дурные ученые», ал-Газали лишь попытался высветить то, что он называл их «невежеством», слабостью их воззрений, доказательств, знания истинных правил и нравов. В «Возрождении религиозных наук» он подчеркивает, что тонкости правил и культуры установления веры, ее мировоззренческие основы, принимаемые людьми, содержат такие тайны и особенности, которые разуму не под силу, поскольку это не его сфера компетенции. В качестве примера он ссылается на минералогию, в которой немало удивительных вещей, непонятных тем, кто занимается соответствующими исследованиями; так, никто еще не сумел понять причину, по которой магнит притягивает железо [Ал-Газали<sup>6</sup> б.г.: 31]. Чудесные и удивительные вещи, содержащиеся в догматико-правовых установлениях влекут пользу, непостижимую разумом. Можно «полагать, что их польза, как и их цель состоит в очищении сердец, ибо как разум «недостаточен для того, чтобы постичь пользу лекарств, хотя к ним ведет путь опыта, он также недостаточен для постижения того, что полезно для загробной жизни, хотя для опыта это недоступно» [Там же].

Несмотря на метафизическую основу этого суждения, ал-Газали освобождает разум от задачи рассмотрения и исследования вопросов, в которых невозможно достичь достоверной истины. Следовательно, перед разумом стоит задача верить в то, что предлагается верой, ведь вера – это тоже знание. Однако подобный вывод ал-Газали делает лишь относительно того, что связано с потусторонним миром, с религиозными убеждениями. Поэтому, говоря о том, что наука в подобных вопросах является «невежеством» и «убежищем сомнений», он подразумевает, что влияние науки может быть аналогичным воздействию и результатам невежества.

### Список литературы

- Ал-Газали<sup>а</sup> – *Ал-Газали Абу Хамид*. Ал-Иктисад фи-л-'Итикад. Мактаба ал-джунди. Каир, б.г. 224 с.
- Ал-Газали<sup>б</sup> – *Ал-Газали Абу Хамид*. Ихйа' 'улум ад-дин. Дар-ал-Ма'рифат. Т. 1. Каир, б.г. 328 с.
- Ал-Газали 1972 – *Ал-Газали Абу Хамид*. Тахафут ал-фаласифа. Дар ал-ма'рифат би миср. Каир, 1972. 371 с.
- Ал-Газали 2007 – *Ал-Газали Абу Хамид*. Письмо к ученику (Аййуха-л-валад). М.; СПб.: Диля, 2007. 80 с.
- Ал-Шахрастани 1956 – *Ал-Шахрастани*. Ал-Милал ва-н-Нихал. Мактаба ал-инглизи ал-мисрия. Т. 1. Каир, 1956. 280 с.

- Аль-Газали 2010 – *Аль-Газали Абу Хамид*. Избавляющий от заблуждений. Средневековая арабо-мусульманская философия / Пер. А.В. Сагадеева. М.: Издательский дом Марджани. Т. 3. 2010. 360 с.
- Аль-Джаноби 1998 – *Аль-Джаноби М.М.* Ал-Газāли: ат-та’аллуф ал-лāхути ал-фалсафи ас-суфи. Дамаск; Никосия; Бейрут: Аль-Мада, 1998. Т. 1 (271 с.). Т. 2 (254 с.). Т. 3 (240 с.). Т. 4 (400 с.).
- Ибн-Рушд 1999 – *Ибн-Рушд*. Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией // Классика арабо-мусульманской философии в переводах А.В. Сагадеева. Т. 1. Нью-Йорк: Эдвин Меллон Пресс, 1999. 401 с.
- Кирабаев, Аль-Джаноби 2015 – *Кирабаев Н.С., Аль-Джаноби М.М.* Разум и вера в религиозной философии ал-Газали // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия Философия. 2015. № 4. С. 37–49.
- Насыров 2015 – *Насыров И.Р.* К вопросу о критике философии ’Абу Хамидом ал-Газали // Философский журнал. 2015. Т. 8. № 3. С. 60–77.
- Насыров 2020а – *Насыров И.Р.* Абу Хамид ал-Газали в отечественном исламоведении (конец XX – начало XXI в.). Ислам в современном мире. 2020. Т. 16. № 2. С. 107–122.
- Насыров 2020б – *Насыров И.Р.* Абу Хамид ал-Газали в отечественном исламоведении: советский и раннепостсоветский периоды. Ислам в современном мире. 2020. Т. 16. № 1. С. 147–160.
- Роузентал 1978 – *Роузентал Ф.* Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе. М: Наука, 1978. 373 с.
- Таджуддин 1905 – *Таджуддин ас-Субки*. Табакат аш-Шафийа ал-кубра. Дар ал-мактаба ал-Хуссейниа. Т. 4. Каир, 1905. 616 с.
- Honzien 2011 – *Hozien M.* Ghazali and his Early Biographers // *Islam & Science*. 2011. Vol. 9. No. 2. P. 95–121.
- Islam and Rationality 2015 – *Islam and Rationality. The Impact of al-Ghazālī. Papers Collected on His 900<sup>th</sup> Anniversary / Ed. by Tamer G.* Vol. 1. Leiden & Boston, 2015. 460 p.
- Islam and Rationality 2016 – *Islam and Rationality. The Impact of al-Ghazālī. Papers Collected on His 900<sup>th</sup> Anniversary / Ed. by Griffel F.* Vol. 2. Leiden & Boston, 2016. 343 p.

## References

- Al-Ghazali<sup>a</sup>, A.H. *Al-Iktisad fi-l-’Itikad. Maktaba al-dzhundi* [The Moderation in Belief]. Cairo. 224 pp. (In Russian)
- Al-Ghazali<sup>b</sup>, A.H. *Ihya’ Ulum al-Din or Ihya’u Ulumiddin. Dar al-Ma’rifa* [The Revival of the Religious Sciences]. Т. 1. Cairo. 328 pp. (In Russian)
- Al-Ghazali, A.H. *Izbavlyayushchij ot zabluzhdeni. Srednevekovaya arabo-musul’ manskaya filosofiya* [Deliverance from Error. Medieval Arab-Muslim Philosophy], trans. by A.V. Sagadeeva. Т. 3. 2010. 360 pp. (In Russian)
- Al-Ghazali, A.H. *Pis’mo k ucheniku (Ajuha-l-valad)* [Letter to a Disciple (Ayyuha’l-Walad)]. Moscow: Dilya, 2007. 80 pp. (In Russian)
- Al-Ghazali, A.H. *Tahafut al-falasifah. Dar al-ma’rifa bi misr (Neposledovatel’nost’ filosofov)* [Tahafut al-falasifah (Incoherence of the philosophers)]. Cairo, 1972. 371 pp. (In Russian)
- Al-Janabi, M.M. “*Sufijskij teologo-filosofskij sintez al’-Gazali*” (Al-Gazālī: at-ta’aluf al-lāhuti al-falsafi as-sufi). “Al’-Mada”, Damascus – Nicosia – Beirut: “Al’-Mada”, 1998. 1165 pp. (In Russian)
- Al-Shahrastani, M. *Al-Milal va-n-Nihal. Maktaba al-inglizi al-misria* [The Book of Sects and Creeds]. Cairo, 1956. 280 pp.

Griffel, F. (ed.) *Islam and Rationality. The Impact of al-Ghazālī. Papers Collected on His 900<sup>th</sup> Anniversary*. Vol. 2. Leiden & Boston, 2016. 343 pp.

Hozien, M. Ghazali and his Early Biographers, *Islam & Science*, Vol. 9, No. 2, 2011, pp. 95–121. (In Russian)

Ibn Rushd, A. *Rassuzhdenie, vynosyashchee reshenie otnositel'no svyazi mezhdu religiej i filosofiej. Klassika arabo-musul'manskoj filosofii* [On the Harmony of Religion and Philosophy. Classics of Arab-Muslim Philosophy], trans. by A.V. Sagadeeva. T. 1. N.Y.: Edvin Mellon Press, 1999. 401 pp. (In Russian)

Kirabaev, N.S., Al-Janabi, M.M. *Razum i vera v religioznoj filosofii al-Gazali* [Reason and faith in the religious philosophy], *Vestnik RUDN, seriya Filosofiya* [RUDN Journal of Philosophy], No. 4, 2015, pp. 37–49. (In Russian)

Nasyrov, I.R. Abu Hamid al-Gazali v otechestvennom islamovedenii [Research on Abu Hamid Al-Ghazali in the Russian Federation at the End of the 20th Century and the Beginning of the 21<sup>st</sup> Century], *Islam in the modern world*, No. 16 (2), 2020, pp. 107–122. (In Russian)

Nasyrov, I.R. Abu Hamid al-Gazali v otechestvennom islamovedenii: sovetskij i ranepostsovetskij periody [Abu Hamid al-Ghazali in Russian Islamology: Soviet and Early Post-Soviet Period], *Islam in the modern world*, No. 16 (1), 2020, pp. 147–160. (In Russian)

Nasyrov, I.R. *K voprosu o kritike filosofii 'Abu Hamidom al-Gazali* [Al-Ghazzali's critique of philosophy], *Filosofskij zhurnal* [The Philosophy Journal], Vol. 8. No. 2, 2015, pp. 60–77. (In Russian)

Rouzentel, F. *Torzhestvo znaniya. koncepciya znaniya v srednevekovom islame* [A celebration of knowledge. The concept of knowledge in medieval Islam]. Moscow: Nauka publisher, 1978. 373 p. (In Russian)

Taj ad-Din, S. *Tabakat Ash-Shafi'iyat Al-Kubra. Dar al-maktaba al-Hussejnia*. T. 4. Cairo, 1905. 616 pp. (In Russian)

Tamer, G. (ed.) *Islam and Rationality. The Impact of al-Ghazālī. Papers Collected on His 900<sup>th</sup> Anniversary*. Vol. 1. Leiden & Boston, 2015. 460 pp.

*А.Н. Круглов*

## Философская теология Хр.А. Крузия

**Алексей Николаевич Круглов** – доктор философских наук, профессор. Российский государственный гуманитарный университет. Российская Федерация, 125047, г. Москва, Миусская пл., д. 6.

e-mail: akrouglov@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1152-1309>

Теоретическая естественная теология Хр.А. Крузия представлена в его главном метафизическом трактате «Набросок необходимых истин разума в той мере, в какой они противоположены случайным истинам», в котором лейпцигский философ и теолог последовательно изложил доказательства существования, свойства и действия Бога. В доказательствах бытия и описании свойств Бога Крузий применяет априорный аналитический метод, в то время как при характеристике действий и воздействий Бога – синтетический метод. Наиболее обширным и оригинальным оказывается раздел о сущности и свойствах Бога, в котором Крузий группирует все божественные свойства в два больших класса: недеятельные и деятельные, или энергийные, свойства. Ключевым вопросом, связанным со свойством совершенства Бога, является свобода, подразделяемая на свободу противоречия (*libertas contradictionis*) и свободу противоположности (*libertas contrarietatis*). Крузий утверждает их неограниченность в отношении возможного, но определенные ограничения в отношении действительного. Свобода противоречия состоит в возможности осуществлять действие или же отказаться от его осуществления, а свобода противоположности – в возможности при тех же обстоятельствах осуществлять тот или иной выбор. В полемике с Г.В. Лейбницем и Хр. Вольфом Крузий обосновывает свободу противоречия и свободу противоположности Бога в акте творения мира, что имело прямые космологические следствия. Отрицая наличие наилучшего мира среди возможных и утверждая наличие некоторого количества одинаково очень хороших миров, Крузий демонстрирует возможность сохранения при творении мира как свободы противоречия Бога – возможности как творить, так и не творить, так и свободы противоположности – произвольного выбора одного возможного мира среди одинаково очень хороших миров. Обосновывая наличие двух видов свободы у Бога в акте творения, Крузий также обосновывает и наличие свободы, религии и морали у человека, которые были бы невозможны без сохранения божественной свободы. Дальнейшая конкретизация учения об одинаково очень хороших мирах и их свойствах была

осуществлена сторонниками Крузия А.Ф. Райнхардом и Д. Вейманом, что привело, в свою очередь, к полемике об оптимизме.

**Ключевые слова:** теоретическая естественная теология, свобода противоречия, свобода противоположности, наилучший мир, космология, Хр.А. Крузий

**Ссылка для цитирования:** Круглов А.Н. Философская теология Хр.А. Крузия // Философия религии: аналит. исслед. / *Philosophy of Religion: Analytic Researches*. 2023. Т. 7. № 2. С. 46–59.

## Chr.A. Crusius's Philosophical Theology

*Alexei N. Krouglov*

Russian State University for the Humanities. Miusskaya Pl. 6, Moscow 125047, Russian Federation

e-mail: akrouglov@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1152-1309>

The theoretical natural theology of Chr.A. Crusius is presented in his major metaphysical treatise “The Outline of Necessary Truths of Reason, in so far as they are Opposed to Contingent Truths”. In this treatise the philosopher and theologian from Leipzig consistently sets forth proofs of God’s existence, God’s properties, and actions. Proving the existence and describing the properties of God, Crusius applies his a priori analytic method, while characterizing God’s actions and influences, he appeals to the synthetic method. The most extensive and original section is the section on the essence and properties of God, in which Crusius groups all the divine properties into two large classes: the inactive properties and the active, or energetic, properties. The key issue, which is related to the property of God’s perfection, is freedom. Freedom is divided into freedom of contradiction (*libertas contradictionis*) and freedom of opposition (*libertas contrarietatis*). Crusius asserts the infinity of both kinds of freedoms with respect to possibility, and their certain limitations with respect to actuality. The freedom of contradiction consists in the possibility to carry out an action or to refuse to carry it out. The freedom of opposition consists in the possibility, under the same circumstances, to make one or the other choice. In a polemic with G.W. Leibniz and Chr. Wolff, Crusius justifies both the freedom of contradiction and the freedom of opposition of God in the act of creation. Further, the justification has had direct cosmological consequences. Crusius denies the existence of the best world among the possible worlds and asserts the existence of some number of equally good worlds. This lets him demonstrate in the creation of the world the preservation of both the freedom of contradiction of God (the opportunity to create and not to create) and the freedom of opposition (arbitrary choice of one possible world among equally good worlds). Substantiating two kinds of God’s freedom in the act of creation, Crusius also argues for human freedom, religion, and morality, which would be impossible without the preservation of divine freedom. Further specification of the doctrine of equally good worlds and their properties has been specified by Crusius’ supporters A.F. Reinhard and D. Weymann. All these have triggered, in their turn, a polemic about optimism.

**Keywords:** theoretical natural theology, *libertas contradictionis*, *libertas contrarietatis*, the best world, cosmology, Chr.A. Crusius

**Citation:** Krouglov A.N. “Chr.A. Crusius’s Philosophical Theology”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2023, Vol. 7, No. 2, pp. 46–59.

Философские взгляды Христиана Августа Крузия (1715–1775), в свое время слывшего «великим философом» и «по всем отношениям наивеличайшего уважения достойным мужем» [Болотов 1871: 62, 64], сегодня во многом остаются малоизвестным эпизодом немецкой философии XVIII в. Это обстоятельство можно объяснять различными историческими причинами. Будучи, пожалуй, самым серьезным философским оппонентом Хр. Вольфа в зрелый период творчества последнего, Крузий отчасти стал заложником уровня популярности вольфианской философии. Поскольку после появления кантовской критической философии вольфианство проиграло конкуренцию за умы современников, то вместе с ореолом вольфианства потускнел и ореол его былых противников – И. Ланге или Крузия. Тот мыслитель, который мог бы продлить актуальное обсуждение крузианства – И. Кант, по меньшей мере в ряде проблемных (например, в различении философского и математического метода или ограничении сферы действия закона достаточного основания для спасения свободы) и терминологических вопросов («каузальность причины» и др.) испытывавший на себе влияние Крузия, – не сказал о нем, увы, ни одного доброго слова. После того, как уже под влиянием гегельянски ориентированных историко-философских исследований XIX в. Вольф был низведен до примитивного систематизатора лейбнизианской философии, тем более потерял смысл разбор антивольфианских аргументов XVIII в. На судьбе крузианства негативно сказались и административные запреты и преследования его сторонников, предпринятые в Пруссии после 1775 г. со стороны во многих иных вопросах весьма просвещенного министра барона К.А. фон Цедлица<sup>1</sup>. Наконец, сам Крузий в течение своей жизни все дальше уходил от философии в сферу собственно теологии, публикуя не только теологические сочинения, но и душе-спасительные проповеди. Как об этом высказался Ф. Николаи в своем романе «Жизнь и мнения магистра Себальда Нотанкера», главным героем которого является крузианец, крузианская философия является той, что «среди всех других философий кажется наиболее умелой в том, чтобы сделать теологию более философской, а философию – более теологической» [Nicolai 1799: 8]. В результате Крузий так до сих пор и остается странной и немного загадочной фигурой немецкой философской мысли XVIII в., которую в силу ее масштаба нельзя полностью игнорировать, но о которой мало что известно<sup>2</sup>.

К числу наиболее значимых философских работ Крузия следует отнести его диссертацию «О применении и ограничении закона детерминирующего основания, обычно называемого достаточным основанием» (1743) [Crusius 1743; Crusius 1744], трактат, включающий в себя основные разделы практической философии «Наставление к разумной жизни, в котором после объяснения природы человеческой воли в правильной связи излагаются естественные

<sup>1</sup> См. значительные отрывки текста этого рескрипта фон Цедлица в [Arnoldt 1909: 249]

<sup>2</sup> Среди русскоязычных исследований следует упомянуть [Жучков 1996: 90–113; Васильев 2010: 74–90; Фетисова 2013: 64–75; Фетисова 2014: 25–37; Крыштоп 2018: 30–42; Крыштоп 2020: 191–222]; из иностранных исследований – в первую очередь последнюю коллективную монографию о Крузии, содержащую в том числе наиболее полную библиографию как работ самого Крузия, так и исследований о нем [Grunert et al. 2021].

обязанности и всеобщие учения о благоразумии» (1744, <sup>2</sup>1751, <sup>3</sup>1767) [Crusius 1767; см. также отрывок в русском переводе: Крузий 2022: 147–163], крузианский вариант метафизики под названием «Набросок необходимых истин разума в той мере, в какой они противоположены случайным истинам» (1745, <sup>2</sup>1753, <sup>3</sup>1766) [Crusius 1766], а также его логику с титулом «Путь к достоверности и надежности человеческого познания» (1747, <sup>2</sup>1762) [Crusius 1762].

Ниже будет дана краткая общая характеристика философской теологии Крузия, в том числе и тех ее черт, которые были традиционными для его времени, а также продемонстрирована ее оригинальность в вопросе истолкования свободы Бога как в собственно теологическом, так и в космологическом разделе крузианской метафизики.

## **I. Общий абрис философской теологии Крузия**

Философская теология Крузия изложена в его главном метафизическом трактате. При всем антивольфианском настрое структурно этот трактат распадается на все те же четыре раздела, что и у вольфианцев: на «Онтологию, или учение о сущности и наиболее всеобщих различиях вещей вообще» как на общую метафизику и на три дисциплины специальной метафизики: «Теоретическую естественную теологию, или учение о действительности, свойствах и действиях Бога», «Космологию, или учение о необходимой сущности мира, и что из этого может пониматься a priori» и «Пневматологию, или учение о необходимой сущности духов». Но если специальная метафизика Вольфа и его сторонников завершалась рациональной теологией, в рамках которой автор имел возможность воспользоваться всем обретенным ранее инструментарием и опираться на все уже доказанные ранее положения, дабы обосновать наиболее важные истины, касающиеся Бога, то у Крузия, напротив, специальная метафизика как раз начинается с теологии как самой очевидной для автора дисциплины. Предшествование теологии космологии выполняет у него важную функцию в объяснении действительного мира как одного из возможных, сохраняя при этом свободу Бога и свободу человека. По этой причине Крузий уже в предисловии к первому изданию своей метафизики подчеркивает, что удовлетворительный разбор космологии и пневматологии без учета предваряющего рассмотрения природы Бога и божественных свойств в теологии невозможен.

В кратком виде классификация видов естественной теологии выглядят у Крузия следующим образом. Науку о теоретических истинах о Боге как безусловно необходимой субстанции он называет теоретической естественной теологией – именно она и оказывается главным предметом второй части его метафизики. Ей противопоставляется практическая часть естественной теологии, которую в широком смысле слова составляет совокупное учение обо всех обязанностях, а в узком смысле слова – только учение о непосредственных обязанностях по отношению к Богу, именуемое Крузием естественной моральной теологией. Последней Крузий посвятил специальный трактат под названием «Краткое понятие моральной теологии, или ближайшее пояснение практического учения христианства» (1772–1773) [Crusius 1772–1773]. Это названное

словно в издевательство над читателями «кратким» сочинение в двух томах изложено на более чем 1700 страницах.

В соответствии с названием метафизического раздела и декларированными задачами теоретическая естественная теология распадается у Крузия на три главы: о существовании, о свойствах и о действиях Бога как «первой и всеобщей причины, от которой в конце концов должны обретать свой исток все те вещи, существование которых нам известно *a posteriori*» [Crusius 1766: 355, §204], как «разумной и необходимой, т.е. вечной субстанции, отличающейся от мира и являющейся действующей причиной мира» [Ibid.: 357, §205]. Характеристика метода теоретической естественной теологии содержится в предисловии к первому изданию: как и в онтологии, в первых двух главах теологии Крузий применяет априорный аналитический метод, но если во второй главе теологии о свойствах Бога этот метод предполагает дополнение основных понятий внутренними детерминациями, по причине чего он именуется также детерминирующим аналитическим методом, то в первой главе теологии о существовании Бога осуществляется поиск доказательств основных понятий. В третьей главе теологии о действиях и воздействиях Бога, насколько об этом можно судить, применяется, напротив, апостериорный синтетический метод [см. Ibid.: Vorrede zur ersten Auflage].

Главная тема первой главы теоретической естественной теологии Крузия – доказательства бытия Бога, относительно которых он утверждает, что таковые могут вестись бесконечно разнообразными способами: «Бог открылся во всех своих творениях в таком виде, что его можно познать из любого» [Ibid.: 368, §208]. По этой причине немецкий философ желает выявить основные источники, от которых доказательства отталкиваются, основные законы, предполагаемые во всех способах доказательства (противоречия, достаточной причины, случайности и пр.), а также классифицировать доказательства по их способу на путь демонстрации, путь бесконечной вероятности и путь обычной вероятности. Приведенные далее разнообразные доказательства Бога (от простых вещей, от случайности мира и т.п.) удивляют своим количеством и разноплановостью, хотя принципиальной новизны в них мне обнаружить не удалось. Отличительной чертой этой главы теоретической теологии Крузия является весьма развернутая полемика с атеистами – намного более подробная и детальная, нежели в большинстве теологических разделов философских комpendиумов того времени.

Самой обширной является вторая глава теоретической естественной теологии Крузия о сущности и свойствах Бога. Она же, хотя и не в силу своего объема, является наиболее оригинальной и представляет наибольший философский интерес. Из доказанной в первой главе действительности Бога и основных понятий об этом Крузий выводит здесь свойства Бога в виде отдельных предикатов – вечности, необходимости, наличия бесконечных совершенств и пр., а также неких основоположений, первым из которых является положение о том, что в сущности Бога *«должно находиться столько совершенств, что посредством этого возможны происхождение, основная сущность, соединение и поддержание всех креатур в мире»* [Ibid.: 445, §237]. При познании божественных свойств Крузий пользуется тремя традиционными

путями: *via causalitatis*, *via eminentiae* и *via negationis*. Первый путь отталкивается от того, что для существующих в мире субстанций, соединений и сил, а также их поддержания требуется предполагать в Боге достаточную для этого силу. Второй путь направляет нас к тому, что по отношению ко всем реальностям и совершенствам в мире мы должны предполагать в Боге нечто несравнимо лучшее. Наконец, третий путь показывает нам, что все то, что в мире присутствует несовершенного и конечного, отсутствует в Боге [см. Crusius 1766: 447–448, §238]. Наряду с этим сами доказательства божественных свойств бывают как априорными, так и апостериорными, и ни одним из этих способов, согласно Крузию, не следует пренебрегать. Ряд свойств вытекает из существования, а ряд – из сущности Бога. Для Крузия также принципиально, что творения не могут познать Бога при помощи так называемого созерцающего познания [см.: Crusius 1766: 453–454, §241], им остается только символическое познание. Исчерпывающий список всех божественных свойств из теоретической теологии Крузия составить несколько проблематично по причине того, что, во-первых, некоторые из них выступают прояснениями предыдущих, из-за чего не совсем понятен их самостоятельный статус, а во-вторых, некоторые имеют синонимичные названия. В любом случае к уже упомянутым выше у Крузия добавляются такие божественные свойства, как величие, простота, единство, триединство, неизмеримость, обладание единой бесконечной силой, совершенная жизнь, духовная природа, бесконечный рассудок, всеведение, свободная воля, блаженство, святость, справедливость, правдивость, мудрость, благодать, любовь, всемогущество, неизменность, вездесущность. После разъяснения перечисленных божественных свойств Крузий ретроспективно подразделяет их на две большие группы: первая группа объединяет недеятельные свойства, т.е. такие свойства, которые не состоят в некоторой деятельности (бесконечность, непостижимость, величие, простота, единство, неизмеримость, вечность, необходимость, сущностная благодать, неизменность и независимость), в то время как вторая, энергийная группа включает в себя такие свойства Бога, которые, напротив, состоят в действительной деятельности (жизнь, рассудок, воля, всеведение, благодать, свобода, святость, справедливость, истинность, мудрость, любовь, благодать, милосердие, терпение, верность, всемогущество, вездесущность) [см. Crusius 1766: 610–612, §321].

В третьей главе предметом являются действия и воздействия (*Wirkungen*) Бога. Дефиниция действия или воздействия дается Крузием еще в начале метафизики: «*Эффект или действие* должны быть в строгом смысле отличены от акции силы. Следовательно, оно есть то, что вызывается посредством акции, но что отлично от самой акции по субъекту или по сущности» [Crusius 1766: 128, §68]. Соответственно, под воздействиями и действиями Бога Крузий понимает не сами акты Бога, а то, что посредством них осуществляется. Сюда относится, во-первых, творение мира, во-вторых, поддержание и сохранение конечных субстанций, а также их основных сил, противоположное аннигиляции, в-третьих, поддержание и сохранение самого мира, наконец, в-четвертых, правление миром, при разъяснении которого Крузий подробно излагает собственное понимание провидения и чудес.

Таким образом, хотя в отдельных деталях позиция Крузия выделяется на фоне своих современников, вряд ли можно было бы сказать, что она представляет собой нечто философски новое и оригинальное, если бы не крузианская трактовка свободы Бога, имеющая прямые следствия для последующей космологии.

## **II. Крузий о свободе противоречия и свободе противоположности Бога**

Своеобразие теологии Крузия придало то обстоятельство, что в ней причудливым образом переплелись несколько философских традиций, которые в совокупности и в противоборстве друг с другом породили определенную оригинальность. Во-первых, Крузий, несмотря на все расхождения с Г.В. Лейбницем и Вольфом, принимает учение о возможных мирах. Во-вторых, он отвергает вольфианскую трактовку закона достаточного основания, ведущую, по его утверждению, к фатуму и устранившую свободу, мораль и религию. Тем не менее какое-то альтернативное объяснение для ответа на вопрос о том, почему именно этот, а не иной возможный элемент стал действительным, Крузию требуется. В-третьих, в теоретической теологии он отстаивает сложившееся задолго до него учение о двух видах свободы – свободе противоречия (*libertas contradictionis*) и свободе противоположности (*libertas contrarietatis*). Еще М. Лютер ставил под сомнение возможность свободной воли человека после грехопадения без благодати, включая как свободу противоречия (*Widerspruchs, contradictionis*) – «выбирать или не выбирать», так и свободу противоположности (*Widerspiels, contrarietatis*) – «выбирать это или его противоположность» [Luther 1746: 1298]. Тем не менее, если не допускать наличие свободы противоречия и свободы противоположности у Бога, то у человека свобода отсутствует в любом случае, независимо от грехопадения и благодати.

Различение между свободой противоречия и свободой противоположности присутствовало и в томазианской традиции, к которой примыкал и Крузий. Его можно обнаружить у самого Хр. Томазия [см. *Thomasius 1774: 624, §XXXIII*] или же у Н.И. Гундлинга [см.: *Gundling 1740: 653*]. О нем говорится во «Введении в философские науки» университетского преподавателя Крузия А.Ф. Мюллера [см.: *Müller 1733: 129*]. Но отличительной особенностью этих дистинкций в предшествующей Крузию философии было их преимущественное отнесение к свободе человека<sup>3</sup>. Показательны в этом отношении разъяснения Хр. Вайзе, данные им в «Логике»: способность противоречия иллюстрируется им на примере возможности писать или не писать, а свобода противоположности – на примере возможности писать письмо или проповедь, причем в качестве синонима свободы противоположности используется также термин *libertas specificationis*. Соотношение свободы противоречия и свободы

<sup>3</sup> Особенно отчетливо это представлено в теологических работах З.Я. Баумгартена, брата знаменитого метафизика – в сочинении «Евангельское учение о вере» он помещает соответствующие рассуждения в раздел под названием «О свободной воле человека», в параграфе «О свободе человека вообще» [см.: *Baumgarten 1760: 648–649*].

противоположности Вайзе демонстрирует следующим образом: «Если господин посылает своего слугу на ярмарку, то последний не может спрашивать, хочет ли он ехать или нет. Но он все же обладает *libertatem specificationis*, он может ехать с экипажем или на лошади, он может в данных обстоятельствах нанять этого или другого кучера, или же вовсе пойти пешком. Однако эта свобода у него отсутствует, если он по воле господина должен взять определенную лошадь или определенный экипаж» [Weise 1700: 214]. Сходно предстает это различие и в «Лексиконе» И.Г. Вальха при характеристике свободной причины: я могу писать или не писать; я могу писать письмо или могу читать книгу [см.: Walch 1726: 356].

В первом из своих крупных философских трактатов – «Наставлении к разумной жизни» – Крузий показал различие этих двух свобод равным образом еще вне теологического контекста: «...в свободе также различают две способности, а именно, во-первых, способность при точно определенных обстоятельствах нечто мочь делать или же не делать, которая называется *libertas contradictionis*, и способность при точно определенных обстоятельствах вместо сейчасного действия мочь предпринять также некоторое другое, которая называется *libertas contrarietatis*» [Crusius 1766: 48, §38]. Но в метафизике, в разделе о теоретической теологии, Крузий применяет это различие к Богу, а поэтому оно выглядит несколько иначе. Свободу Бога в общем виде Крузий определяет как «такое свойство его воли, посредством которого он может таким образом начать, продолжить и закончить акты, что они будут происходить или прекращаться при именно таких обстоятельствах, или же могли происходить также и иначе» [Ibid.: 584, §307]. В этой начальной дефиниции Крузий объединяет обе разновидности свободы: «...Богу свойственна как *libertas contradictionis*, посредством которой он может совершить или отказаться от акта при именно таких обстоятельствах, так и *libertas contrarietatis*, посредством которой он при именно таких обстоятельствах может устроить так или иначе» [Ibid.: 585, §307]. Существование этих двух видов свободы Бога Крузий доказывает как *a priori*, так и *a posteriori*. В первом случае наличие подобной свободы Бога вытекает из понятия бесконечного совершенства, к которому должна относиться и свобода. Во втором же случае мы констатируем наличие некоей свободы подобного рода у человеческой воли, а затем в соответствии с *via eminentiae* заключаем к существованию куда более совершенной свободы у Бога. Главная и первоначальная сфера применения этих видов свободы Бога – это творение мира. Выбор конкретного момента для творения мира не имеет детерминирующего основания, а поэтому Бог мог бы сотворить мир раньше или позже. Выбор момента был сделан Богом произвольно, и подобное определение начала мира свидетельствует о божественной свободе противоположности. Но если посмотреть на это с иной стороны, то здесь же проявляется и свобода противоречия, поскольку о произвольности определения момента творения мира можно говорить только в том случае, если Бог как в этот момент, так и в любой другой, мог бы прекратить этот акт [см. Crusius 1767: 586, §307].

Но акт творения мира не является единственной возможной сферой применения этих двух видов свободы Бога. Обращая внимание на иные области применения, некоторые современники Крузия принципиально отрицали наличие

у Бога вышеуказанных видов свобод. Так, один из бывших студентов Крузия, теолог К.Ф. Бардт отмечал в «Опыте библейской системы догматики»: «Если говорят, что свобода есть способность при именно тех же обстоятельствах как действовать, так и не действовать (*libertas contradictionis*), или действовать так или иначе (*libertas congarietatis*), то Бог не является свободным существом – и такая свобода в большинстве случаев означает несовершенство. Например, если Бог был бы в состоянии как проклясть истинного верующего, так и сделать его блаженным» [Bahrtdt 1769: 144–145]. Но позиция самого Крузия гораздо более дифференцированная и далека от одной лишь констатации принципиального наличия в Боге свободы противоречия и свободы противоположности. В соответствии со свободой противоречия *«некоторые божественные акты свободны таким образом, что он мог их совершать или также отказаться от них при именно таких обстоятельствах»* [Crusius 1766: 593, §309]. В случае же иных божественных актов свобода противоречия имеет место постольку, *«поскольку он свободно творит тот объект, в отношении которого он предпринимает акт, причем он мог бы также и прекратить творение. Но после того как объект уже наличествует, и в нем полагается определенное состояние, или же со стороны него осуществляются определенные действия, Бог уже не может тогда прекратить любое следствие в отношении него, а должен с необходимостью производить те, которые требуются существенными свойствами объекта при положенных обстоятельствах»* [Ibid.: 593, §309]. Иными словами, свобода Бога в виде свободы противоречия и свободы противоположности неограниченно распространяется в первую очередь на сферу всего возможного, в случае же наличия уже чего-то действительного в отношении него могут возникать некоторые ограничения.

Пояснения Крузия относительно применения свободы противоположности и противоречия к возможному и к действительному нашли ряд сторонников среди тех, кто учился в Лейпциге в годы его преподавания. Так, И.П.А. Мюллер в сочинении с крузианским названием «О человеческом рассудке и необходимых истинах разума, противоположенных случайным истинам» подчеркивал, что хотя некоторые акты Бога и наделены свободой противоречия, однако если он уже предпринял свободный акт, «то может быть так, что из-за сущностного совершенства самого себя он не может прекратить определенные акты. Если разумные и свободные существа уже сотворены, то более не подлежит его свободе, желает ли он дать им закон, или же, если они переступили таковой, желает ли он их наказать» [Müller 1769: 353, §230]. Если свобода противоречия имеет место в отношении некоего действия, то свобода противоположности затрагивает большее или меньшее число обстоятельств. В ряде случаев определенная природа цели, ради которой Бог совершает акт, несет с собой и определенные обстоятельства, которыми Бог с необходимостью руководствуется, ибо ничто не может происходить противно его установленным целям. Тем не менее в других случаях полностью сохраняется и свобода противоположности. В качестве примера Мюллер указывает на произвольное определение степени изначальных способностей творений или же произвольное помещение мира в некое место в бесконечном пространстве. Свобода противоположности в полной мере наличествует в случае равнозначных средств для достижения определенных целей.

Уже это толкование свободы противоречия и свободы противоположности Бога выделяет теоретическую теологию Крузия на фоне его предшественников и современников. Однако окончательное своеобразие крузианской философии придала его космология, оказывающаяся следствием предшествующей ей в метафизике теологии.

### **III. Космологические следствия теоретической теологии Крузия**

Принципиально важным в крузианском обосновании свободы являлось утверждение свободы противоречия и противоположности Бога в отношении возможного, и в первую очередь при творении мира. Но этот тезис шел вразрез с лейбницианским и вольфианским учением о нашем действительном мире как наилучшем из всех возможных на основе закона достаточного основания. Позицию своих оппонентов Крузий излагает так: «Тот, кто знает и желает наилучшее, и также может его сделать, тот творит наилучшее. Поскольку же Бог, когда он желал сотворить мир, знал наилучшее благодаря своему всеведению, мог это совершить благодаря своему всемогуществу и хотел этого благодаря своей премудрости, то он с необходимостью сотворил наилучший мир» [Crusius 1766: 774, §388]. Предпосылкой, принимаемой по умолчанию оппонентами Крузия, является утверждение о возможности и наличии наилучшего мира – как раз эту предпосылку лейпцигский философ и теолог и отвергает. В случае, если бы существовал наилучший мир среди возможных, Бог должен был бы, согласно Крузию, и в самом деле предпочесть его всем остальным, хотя и не свободно. Это бы означало, что в акте творения Бог как будто обладал бы свободой противоречия, поскольку мог бы отказаться от самого этого акта, но не свободой противоположности, поскольку не мог бы сделать действительным никакой иной мир кроме наилучшего среди возможных. Тем самым ради мнимого спасения совершенства Бога устраняется божественная свобода – его наибольшее совершенство. После устранения же божественной свободы тем более невозможна и человеческая свобода, равно как и «моральные добродетели и пороки» [Ibid.: 776, §388].

Однако закон достаточного основания Лейбница и Вольфа делает, согласно Крузию, мнимой даже и свободу противоречия в акте творения мира. Если Бог располагал детерминирующим основанием, то акт творения мира был необходим в той же степени, что и сущность самого Бога, в которой таковое основание и положено. Противоположное же детерминированному никогда не возможно, поскольку при полагании детерминированного основания противоположное ему не может признаваться без противоречия даже возможным, см.: [Ibid.]. В случае наличия детерминирующего основания Бог не в силах отказаться от акта творения, а это как раз и нарушает свободу противоречия.

Выход, найденный Крузием из данного теоретического затруднения, оказался очень простым. Он исходит из некой иерархии возможных миров – более или менее хороших, без того чтобы такая градация вела бы к единственному наилучшему миру. Среди множества возможных миров отсутствует единственно наилучший, зато имеется группа очень хороших – одинаково хороших,

пусть и в разных отношениях. При акте творения Бог, обладая как свободой противоречия, так и свободой противоположности, выбрал один мир из класса одинаково очень хороших, сделав в нем все хорошо и наделив сотворенный мир всепроникающими метафизическими благами. Тем не менее в этом действительном очень хорошем мире присутствует и моральное зло, хотя оно и не принадлежит сущности мира, а является следствием извращения человеком свободы. Бог же допускает подобное зло, зная о нем заранее, но не нарушая при этом собственной святости, поскольку он не причастен к вине творений и не оставляет ее без наказания [см.: Cusius 1766: 778–782, §389].

Но детальное разъяснение того, что означает наличие многих несопадающих друг с другом и различающихся друг от друга очень хороших миров, между которыми нельзя выбрать единственно наилучший, в метафизике Крузия все же отсутствует. Он лишь подчеркнул, что свобода противоположности Бога в акте творения мира проявляется в произвольном определении степени исходных способностей вещей, в свободном выборе некоторых средств среди множества равнозначных, а также в привнесении по своему произволу неких случайных совершенств в мир [см.: Ibid.: 594–596, §310]. Дальнейшая конкретизация учения Крузия о наличии некоторого количества одинаково хороших миров была представлена уже в работах его последователей А.Ф. Райнхарда и Д. Веймана, приведя к ожесточенной полемике с Кантом об оптимизме [см.: Круглов 2018: 7–31] – но это предмет уже иного исследования.

### Список литературы

- Болотов 1871 – *Болотов А.Т.* Жизнь и приключения Андрея Болотова описанные самим им для своих потомков. Т. 2. СПб.: Печатня В. Головина, 1871. 1112 ст.
- Васильев 2010 – *Васильев В.В.* Философская психология в эпоху Просвещения. М.: Канон+, 2010. 520 с.
- Жучков 1996 – *Жучков В.А.* Из истории немецкой философии XVIII в. Предклассический период (от вольфовской школы до раннего Канта). М.: ИФ РАН, 1996. 260 с.
- Круглов 2018 – *Круглов А.Н.* Кант в споре с крузианцами об оптимизме // Кантовский сборник. 2018. № 2 (37). С. 7–31.
- Крузий 2022 – *Крузий Хр.А.* Руководство к разумной жизни, в котором после объяснения природы человеческой воли в правильной взаимосвязи излагаются естественные обязанности и всеобщее учение о благоразумии (Ч. I) / Пер. А.В. Повечеровой; под ред. А.Н. Круглова // Этическая мысль. 2022. Т. 22. № 2. С. 147–163.
- Крыштоп 2018 – *Крыштоп Л.Э.* Моральное учение Христиана Августа Крузия // Этическая мысль. 2018. Т. 18. № 1. С. 30–42.
- Крыштоп 2020 – *Крыштоп Л.Э.* Мораль и религия в философии немецкого Просвещения: от Хр. Томазия до И. Канта. М.: Канон+, 2020. 528 с.
- Фетисова 2013 – *Фетисова Д.Е.* Закон достаточного основания в немецкой философии эпохи Просвещения // Кантовский сборник. 2013. № 4 (46). С. 64–75.
- Фетисова 2014 – *Фетисова Д.Е.* Понятие необходимости в немецкой философии эпохи Просвещения // Кантовский сборник. 2014. № 1 (47). С. 25–37.
- Arnoldt 1909 – *Arnoldt E.* Möglichst vollständiges Verzeichnis aller von Kant gehaltenen oder auch nur angekündigten Vorlesungen nebst darauf bezüglichen Notizen und Bemerkungen // *Arnoldt E.* Gesammelte Schriften / Hrsg. von O. Schöndörffer. Bd. 5. Berlin: Cassirer, 1909. S. 173–343.

Bahrdt 1769 – *Bahrdt C.F.* Versuch eines biblischen Systems der Dogmatik. Gotha: Heinsius, 1769. 392 S.

Baumgarten 1760 – *Baumgarten S.J.* Evangelische Glaubenslehre. Bd. 2 / Hrsg. von J.S. Semler. Halle: Gebauer, 1760. 936 S.

Crusius 1743 – *Crusius Chr.A.* Dissertatio philosophica de usu et limitibus principii rationis determinantis, vulgo sufficientis. Leipzig: Langenheim, 1743. 46 p.

Crusius 1744 – *Crusius Chr.A.* Ausführliche Abhandlung Von dem rechten Gebrauch und der Einschränkung des sogenannten Satzes Vom Zureichenden oder besser Determinirenden Grunde / Aus dem Lateinischen übers. von *Chr.F. Krausen*. Leipzig: Langenheim, 1744. 166 S.

Crusius 1762 – *Crusius Chr.A.* Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniß. Leipzig: Gleditsch, 1762. 1152 S.

Crusius 1766 – *Crusius Chr.A.* Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie zu den zufälligen entgegen gesetzt werden. Leipzig: Gleditsch, 1766. 1000 S.

Crusius 1767 – *Crusius Chr.A.* Anweisung vernünftig zu leben, Darinnen nach Erklärung der Natur des menschlichen Willens die natürlichen Pflichten und allgemeinen Klugheitslehren im richtigen Zusammenhange vorgetragen werden. Leipzig: Gleditsch, 1767. 946 S.

Crusius 1772–1773 – *Crusius Chr.A.* Kurzer Begriff der Moralthologie, oder nähere Erklärung der practischen Lehren des Christenthums. Bd. 1–2. Leipzig: Saalbach, 1772–1773. 1692 S.

Grunert, Hahmann, Stiening 2021 – Christian August Crusius (1715–1775): Philosophy between Reason and Revelation / Ed. by F. Grunert, A. Hahmann, G. Stiening. Berlin: De Gruyter, 2021. 444 S.

Gundling 1740 – *Gundling N.H.* Philosophischer Discovrse Anderer und Dritter Als letzter Theil Oder Academische Vorlesungen Über Seine Viam ad veritatem moralem Und Kulpisii collegivm Grotianvm Nebst Nöthigen kurzen Anmerkungen Und zulänglichen Registern. Frankfurt: Spring, 1740. 966 S.

Luther 1746 – D. Martin Luthers Sämmtliche Schriften sowol in deutscher als lateinischer Sprache verfertigte und aus der letztern in die erstere übersetzte sämmtliche Schriften. Tl. 18 / Hrsg. von J.G. Walch. Halle: Gebauer, 1746. 2531 Sp.

Müller 1733 – *Müller A.F.* Einleitung in die Philosophischen Wissenschaften Anderer Theil, welcher die Metaphysic, Ethic, und Politic in sich enthält. Leipzig: Breitkopf, 1733. 1964 S.

Müller 1769 – *Müller J.P.A.* Von dem menschlichen Verstande und den nothwendigen Vernunftwahrheiten die man den zufälligen entgegensetzt. Halle: Gebauer, 1769. 472 S.

Nicolai 1799 – *Nicolai F.* Leben und Meinungen des Herrn Magisters Sebaldu Nothanker. Bd. 1. Berlin: Nicolai, 1799. 269 S.

Thomasius 1774 – *Thomasius Chr.* Coniectvrae de giminibvs propriis et liberis germanorvm // *Thomasius Chr.* Dissertationvm academicarvm varii inprimis ivridici argvmenti. T. 2. Halle: Gebauer, 1774. P. 613–655.

Walch 1726 – *Walch J.G.* Philosophisches Lexicon, darinnen die in allen Theilen der Philosophie, als Logic, Metaphysic, Physic, Pneumatic, Ethic, natürlichen Theologie und Rechtsgelehrsamkeit, wie auch Politic fürkommenden Materien und Kunst-Wörter erkläret, und aus der Historie erläuret; die Streitigkeiten der älteren und neueren Philosophen erzehlet, die dahin gehörigen Bücher und Schriften angeführet, und alles nach alphabetischer Ordnung vorgestellet worden mit nöthigen Registern versehen. Leipzig: Gleditsch, 1726. 3048 Sp.

Weise 1700 – *Weise Chr.* Curieuse Fragen über die Logica Welcher gestalt die unvergleichliche Disciplin Allen Liebhabern der Gelehrsamkeit, sonderlich aber von einem Politico deutlich und nützlich soll erkannt werden; In Zweyen Theilen, Der anfänglichen Theorie, und der nachfolgenden Praxi zum besten Durch gnugsame Regeln, und sonderliche Exempel ausgeführet. Leipzig: Grossen, 1700. 1016 S.

## References

- Arnoldt E. "Möglichst vollständiges Verzeichnis aller von Kant gehaltenen oder auch nur angekündigten Vorlesungen nebst darauf bezüglichen Notizen und Bemerkungen", *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von O. Schöndörffer. Bd. 5. Berlin: Cassirer, 1909. SS. 173–343.
- Bahrdt C.F. *Versuch eines biblischen Systems der Dogmatik*. Gotha: Heinsius, 1769. 392 SS.
- Baumgarten S.J. *Evangelische Glaubenslehre*. Bd. 2. Hrsg. von J.S. Semler. Halle: Gebauer, 1760. 936 SS.
- Bolotov A.T. *Zhizn' i priklyucheniya Andreya Bolotova opisannyya samim im dlya svoih potomkov* [The Life and Adventures of Andrei Bolotov, Described by Himself for His Posterity]. Vol. 2. St. Petersburg: Pechatnya V. Golovina, 1871. 1112 pp. (In Russian)
- Christian August Crusius (1715–1775): Philosophy between Reason and Revelation*. Ed. by F. Grunert, A. Hahmann, G. Stiening. Berlin: De Gruyter, 2021. 444 pp.
- Crusius Chr.A. *Anweisung vernünftig zu leben, Darinnen nach Erklärung der Natur des menschlichen Willens die natürlichen Pflichten und allgemeinen Klugheitslehren im richtigen Zusammenhang vorgetragen werden*. Leipzig: Gleditsch, <sup>3</sup>1767. 946 SS.
- Crusius Chr.A. *Ausführliche Abhandlung Von dem rechten Gebrauch und der Einschränkung des sogenannten Satzes Vom Zureichenden oder besser Determinirenden Grunde*. Aus dem Lateinischen übers. von Chr. F. Krausen. Leipzig: Langenheim, 1744. 166 SS.
- Crusius Chr.A. *Dissertatio philosophica de usu et limitibus principii rationis determinantis, vulgo sufficientis*. Leipzig: Langenheim, 1743. 46 pp.
- Crusius Chr. A. *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie zu den zufälligen entgegen gesetzt werden*. Leipzig: Gleditsch, <sup>3</sup>1766. 1000 SS.
- Crusius Chr.A. *Kurzer Begriff der Moralthologie, oder nähere Erklärung der practischen Lehren des Christenthums*. Bd. 1–2. Leipzig: Saalbach, 1772–1773. 1692 SS.
- Crusius Chr.A. *Rukovodstvo k razumnoj zhizni, v kotorom posle ob"asneniya prirody che-lovecheskoj voli v pravil'noj vzaimosvyazi izlagayutsya estestvennye obyazannosti i vseobshchee uchenie o blagorazumii* [A Guide to Reasonable Living, which, after explaining the nature of the human will, sets forth natural duties and the universal doctrine of prudence in proper correlation] (Part I), *Eticheskaya mysl'*, 2022, Vol. 22, No. 2, pp. 147–163. (In Russian)
- Crusius Chr.A. *Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniß*. Leipzig: Gleditsch, 1762. 1152 SS.
- D. Martin Luthers Sämmtliche Schriften sowol in deutscher als lateinischer Sprache verfertigte und aus der letztern in die erstere übersetzte sämmtliche Schriften*. Tl. 18. Hrsg. von J.G. Walch. Halle: Gebauer, 1746. 2531 Sp.
- Fetisova D.E. *Ponyatie neobhodimosti v nemeckoj filosofii epohi Prosveshcheniya* [The Notion of Necessity in German Enlightenment Philosophy], *Kantovskij sbornik*, 2014, No. 1 (47), pp. 25–37. (In Russian)
- Fetisova D.E. *Zakon dostatochnogo osnovaniya v nemeckoj filosofii epohi Prosveshcheniya* [The Law of Sufficient Reason in Enlightenment German Philosophy], *Kantovskij sbornik*, 2013, No. 4 (46), pp. 64–75. (In Russian)
- Gundling N.H. *Philosophischer Discovrse Anderer und Dritter Als letzter Theil Oder Academische Vorlesungen Uber Seine Viam ad veritatem moralem Und Kvlpisii collegivm Grotianvm Nebst Nöthigen kurzen Anmerckungen Und zulänglichen Registern*. Frankfurt: Spring, 1740. 966 SS.
- Kruglov A.N. *Kant v spore s kruziancami ob optimizme* [Kant in Dispute with the Crusians about Optimism], *Kantovskij sbornik*, 2018, No. 2 (37), pp. 7–31. (In Russian)
- Kryshtop L.E. *Moral' i religiya v filosofii nemeckogo Prosveshcheniya: ot Hr. Tomaziya do I. Kanta* [Morality and Religion in the Philosophy of the German Enlightenment: From Chr. Thomasio to I. Kant]. Moscow: Kanon+, 2020, 528 pp. (In Russian)

Kryshtop L.E. Moral'noe uchenie Hristiana Avgusta Kruziya [The Moral Teaching of Christian Augustus Crusius], *Eticheskaya mysl'*, 2018, Vol. 18, No. 1, pp. 30–42. (In Russian)

Müller A.F. *Einleitung in die Philosophischen Wissenschaften Anderer Theil, welcher die Metaphysic, Ethic, und Politic in sich enthält*. Leipzig: Breitkopf, 1733. 1064 SS.

Müller J.P.A. *Von dem menschlichen Verstande und den nothwendigen Vernunftwahrheiten die man den zufälligen entgegen setzt*. Halle: Gebauer, 1769. 472 SS.

Nicolai F. *Leben und Meinungen des Herrn Magisters Sebaldus Nothanker*. Bd. 1. Berlin: Nicolai, 1799. 269 SS.

Thomasius Chr. “Coniecturae de giminibus propriis et liberis germanorum”. *Dissertationum academicarum varii in primis ivridici argumenti*. T. 2. Halle: Gebauer, 1774, pp. 613–655.

Vasil'ev V.V. *Filosofskaya psihologiya v epohu Prosveshcheniya* [Philosophical Psychology in the Age of Enlightenment]. Moscow: Kanon+, 2010, 520 pp. (In Russian)

Walch J.G. *Philosophisches Lexicon, darinnen die in allen Theilen der Philosophie, als Logic, Metaphysic, Physic, Pneumatic, Ethic, natürlichen Theologie und Rechtsgelehrsamkeit, wie auch Politic fürkommenden Materien und Kunst-Wörter erkläret, und aus der Historie erläutert; die Streitigkeiten der älteren und neueren Philosophen erzehlet, die dahin gehörigen Bücher und Schriften angeführet, und alles nach alphabetischer Ordnung vorgestellt worden mit nöthigen Registern versehen*. Leipzig: Gleditsch, 1726. 3048 Sp.

Weise Chr. *Curieuse Fragen über die Logica Welcher gestalt die unvergleichliche Disciplin Allen Liebhabern der Gelehrsamkeit, sonderlich aber von einem Politico deutlich und nützlich soll erkannt werden; In Zweyen Theilen, Der anfänglichen Theorie, und der nachfolgenden Praxi zum besten Durch gnugsame Regeln, und sonderliche Exempel ausgeführet*. Leipzig: Grossen, 1700. 1016 SS.

Zhuchkov V.A. *Iz istorii nemeckoj filosofii XVIII v. Predklassicheskij period (ot vol'fovskoj shkoly do rannego Kanta)* [From the History of German Philosophy in the 18th Century. Pre-classical Period (from the Wolff School to the Early Kant)]. Moscow: IPh RAN, 1996. 260 pp. (In Russian)

*Е.А. Пилипенко*

## **Семирационалистические тенденции в католической теологии первой половины XIX века**

*Евгений Анатольевич Пилипенко* – доктор теологии, профессор и проректор по научной работе Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. Кирилла и Мефодия. Российская Федерация, 115035, г. Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 1;

e-mail: dep.theologia@doctorantura.ru

С наступлением XIX в. в западноевропейской христианской теологии с предельной отчетливостью обозначился запрос на обновление форм мышления. В первую очередь это было обусловлено интенсификацией процессов эмансипации и секуляризации в обществе и гуманитарном знании, появлением крупных, весьма влиятельных систем философии, напрямую затрагивавших в том числе вопросы религиозного познания и вероучения. Особенно проблемным и болезненным стал этот вызов для католицизма, в консервативной эпистемологии которого важное место отводится преемственности церковного учительства и традиции. Данная статья освещает контекст и несколько ярких эпизодов этой переходной ситуации на примере попыток адаптированного внедрения элементов кантианского критицизма и других новейших философско-рационалистических парадигм и категорий в католическую мысль, принятых крупными немецкоязычными теологами-догматистами того времени Георгом Гермесом и Антоном Гюнтером. Автором объясняется, в связи с чем их идеи и сформировавшиеся вокруг них школы (гермесианство и гюнтерианство) были отнесены к семирационализму и официально объявлены гетеродоксальными, показано их идейно-эпистемическое родство. Особое внимание в статье уделено критическому методу «позитивного сомнения» и принципам эмпирико-психологической гносеологии, обращенной к данным человеческого сознания. Специальный раздел посвящен подробной аналитической демонстрации применения этих подходов в рамках философско-догматической рефлексии свойств Божиих в главных сочинениях Гермеса. Автор приходит к заключению, что, несмотря на спорные моменты и неудачу на отдельном историческом этапе, спекулятивные и методологические наработки гермесианства и гюнтерианства имели конструктивное для своего времени апологетическое значение и так или иначе претерпели рецепцию в католицизме, внося вклад в формирование современного гештальта теологии как научной дисциплины.

**Ключевые слова:** семирационализм, католическая теология, Георг Гермес, гермесианство, Антон Гюнтер, гюнтерианство, критицизм, философско-теологическая рациональность, разум, методическое сомнение, религиозно-эмпирическая гносеология, психологизм, Божественные свойства, аналогическое богопознание

**Ссылка для цитирования:** Пилипенко Е.А. Семирационалистические тенденции в католической теологии первой половины XIX века // *Философия религии: аналит. исслед.* / *Philosophy of Religion: Analytic Researches*. 2023. Т. 7. № 2. С. 60–79.

## Semirationalist Tendencies in Catholic Theology in the First Half of the 19<sup>th</sup> Century

*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

At the onset of the 19<sup>th</sup> century, a demand for a renewal of thinking forms in Western Christian theology emerged with great clarity. This was primarily due to the intensification of emancipation and secularisation processes in society and the humanities, and the emergence of major, highly influential systems of philosophy that directly addressed questions of religious knowledge and doctrine. This challenge has been especially problematic and painful for Catholicism, whose conservative epistemology attaches great importance to the continuity of Church teaching and tradition. This article highlights the context and some striking episodes of this transitional situation on the example of attempts to adapt elements of Kantian criticism and other emerging philosophical-rationalist paradigms and categories to Catholic thought made by the important German-speaking dogmatists of the time, Georg Hermes and Anton Günther. The author explains why their ideas and schools formed around them (Hermesianism and Güntherianism) were attributed to the Semirationalism and officially declared heterodox, and demonstrates their ideological and epistemic affinity. Particular attention in the article is paid to the critical method of “positive doubt” and the principles of empirical-psychological epistemology, addressed to the data of human consciousness. Special section is devoted to a detailed analytical demonstration of the application of these approaches within the framework of the philosophical-dogmatic reflection of the properties of God in the main works of Hermes. The author concludes that in spite of controversy and failure at a particular historical stage, the speculative and methodological insights of Hermesianism and Güntherianism had a constructive for their time apologetic significance and somehow endured reception in Catholicism, contributing to the formation of the modern Gestalt of theology as a scientific discipline.

**Keywords:** Semirationalism, Catholic theology, Georg Hermes, Hermesianism, Anton Günther, Güntherianism, criticism, philosophical-theological rationality, reason, methodical doubt, religious-empirical epistemology, psychologism, Divine properties, analogical cognition of God

**Citation:** Pilipenko E.A. “Semirationalist Tendencies in Catholic Theology in the First Half of the 19<sup>th</sup> Century”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2023, Vol. 7, No. 2, pp. 60–79.

### Ситуация эпистемологической неустойчивости

Начало XIX в., осененное мрачной тенью потрясений Французской революции (1789) и процессами секуляризации, направленными на эмансипацию культурной, общественной и научной жизни от нормативных предписаний и предустановок религии, было ознаменовано особенными вызовами для христианства и христианской теологии в Западной Европе. В атмосфере стремительного гуманистического развития новоевропейской культуры с большей, чем когда-либо, очевидностью и настойчивостью перед теологией поднимались задачи формирования речи о Боге, сообразной с современным человеческим мышлением, поиска новых способов раскрытия церковной веры для понимания современников, представления ее интеллектуальной состоятельности и моральной убедительности. Горизонт этой проблематики определялся для теологов как протестантской, так и католической конфессий влиянием философии Иммануила Канта (†1804) и контрверсами с концепциями немецкого идеализма. Соответственно, в теологическом контексте центральными вопросами начинающегося века, по мнению церковного историка Д. Анзорге, являлись: «Как необходимо впредь определять отношения веры и знания? Как взаимодействуют друг с другом философия и теология? Как соотносятся между собой Откровение и разум, история и догма, Священное Писание и догматическое учение?» [Ansorge 2017: 279]<sup>1</sup>.

Плодотворным материалом для решения этих непростых гносеологических и религиозно-эпистемологических проблем служили в первую очередь идеи кантовского критицизма, выведшие на новый уровень дискурс как о природе человеческой рациональности и когнитивных процессов, так и о сущности религии, и оказывавшие инспирирующее воздействие на представителей обеих западнохристианских конфессий. Одним из первых в критический диалог с философией Канта и других современных ему философов вступил лютеранский теолог Фридрих Шлейермахер. Признавая значимость кантовской критики традиционных доказательств бытия и свойств Божиих, он в то же время высказывался против редукции религиозного начала к инструменту установления и достижения моральности или к одной из спекулятивных составляющих в философских реконструкциях человеческого духа, как это, например, происходило в идеалистической концепции Георга Гегеля. Для выявления самобытности религии ее необходимо, согласно Шлейермахеру, развести также с метафизикой, ибо как таковая религиозность не есть ни знание, ни деяние, но «определенность чувства или непосредственного самосознания» [Schleiermacher 1835: 6]. В таком смещении акцентов на чувственное и созерцательное сказалось влияние идейного направления романтизма, искавшего альтернативу метафизике и морали и с опорой на кантовскую «Критику способности суждения» (1790) полагавшего высшую достоверность познания в органичной гармонии природы, в сфере эстетики и художественного творчества.

<sup>1</sup> Немецкий исследователь также отмечает, что «такие вопросы волновали не только теологов, но и философов. В особенности Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770–1835) и Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг (1775–1854) прилагали усилия по примирению веры и разума, теологии и философии, Бога и истории» [Ansorge 2017: 279].

Установки романтической психологии и гносеологии проникали также в католическую теологию. Облекаясь порой в формы фидеизма и традиционализма, в первой половине XIX в. они вступали в острую конкуренцию с принципами дискурсивного мышления, поскольку интеллект рассматривался в них лишь как рецептивная способность богопознания через непосредственную интуицию. Сторонники рационалистического направления католической мысли, напротив, большей частью с живым интересом восприняли критическую философию Канта, особенно его *ratio practica* [Lakner 1933: 168], надеясь с ее помощью выйти из жестких рамок изживших себя онто-теологических концепций Христиана Вольфа (вольфианизма), найти разрешение возникших в ходе критики религии интеллектуальных затруднений и выработать более убедительные аргументы в полемике против фатализма, детерминизма, пантеизма, материализма и атеизма. К таким авторам относились, например, священник С. Мутшелле и бенедиктинец М. Ройс [См.: Mutschelle 1794–1803; Reuß 1789; 1797]. Процесс неофициальной рецепции кантианства длился в католической теологии не только до внесения «Критики чистого разума» 11 июня 1827 г. в Индекс запрещенных книг, но и продолжился у некоторых авторов вплоть до I Ватиканского Собора (1869–1870) [Winter 2005], пока в католицизме не была окончательно введена унифицированная форма богословской науки в виде неосхоластики. Запретительные меры были не в последнюю очередь следствием крайних представлений рационализма о том, что богооткровенная вера христианства не в состоянии дать ответ и устоять перед судом разума.

Однако, не позволяя развиваться критико-рационалистическому движению теологической мысли, верховный магистериум Римско-католической Церкви не выражал также полной поддержки и фидеистам, скептически настроенным к познавательным возможностям разума в религиозных вещах (Л.Э. Ботен, А. де Боннешоз, А.Ж. Гратри). Так, в постановлениях папы Григория XVI, с одной стороны, оговаривалось, что сами по себе естественные интеллектуальные силы человека не способны приводить к богопознанию, и принципиально «нам невозможно исследовать (*discamus*) Бога без Бога» [Denzinger 2017: 2732]. С другой стороны, также высказывалась мысль о высокой гносеологической ценности человеческой рациональности (*raisonnement*), которая предвещает сверхъестественный дар веры, будучи в состоянии с достоверностью (*certitude*) доказать существование Бога, бесконечность Его совершенств и подлинность (*authenticité*) Откровения. Поэтому выражалось одобрение тем, чей дух обращается к священным наукам и философским вопросам [Ibid.: 2751, 2755, 2756].

### Новаторские течения семирационализма

К наиболее ярким католическим авторам этого исторического периода, последовательно стремившимся адаптировать достижения современной им философии к нуждам теологии и, в частности, к догматике, следует отнести вестфальского профессора Мюнстерского и Боннского университетов священника Георга Гермеса (1775–1831) и венского заштатного клирика, теолога

и философа Антона Гюнтера (1783–1863). Оба имели довольно широкий круг последователей; методы и теологические доктрины обоих были в разное время осуждены высшей церковной властью. Притом что это были две отдельные школы, общая философская направленность на синтез фактов Откровения и дискурсивного знания при одновременном отказе следовать схоластическим формам мышления роднила их [Lakner 1933: 170]. На деле это проявилось, например, в том, что именно в интеллектуальной среде Бонна, и по смерти Гермеса находившейся под влиянием его ученой деятельности, образовалось активное сообщество последователей Гюнтера во главе с университетским профессором философии П. Кноодтом, которых их противники считали крипто-гермесианами. В свою очередь в Бреслау после прещений в отношении гермесианства некоторые его сторонники примкнули к гюнтерианам [См.: Pritz 1975: 355, 358]. Также именно догматическая теология Гермеса и спекулятивная теология Гюнтера (наряду с практической теологией И.Б. фон Хиршера) репрезентативно выступали в роли антагонистических интеллектуальных программ при формировании неосхоластического направления в католицизме [См.: Del Colle 2010: 385]<sup>2</sup>, которое вместо поиска новых путей обоснования разумности богооткровенной веры Церкви ввиду состоявшейся критики метафизического знания просто дистанцировалось от научной рациональности, заняв полемически-оборонительную позицию.

О Гермесе и Гюнтере было известно в русской церковной науке. Так, профессор Московской духовной академии А.П. Шостын причислял их к числу тех католических теологов, которые были всерьез пленены философией [Шостын 1889: 1–3]. На фигурах Гермеса и Гюнтера вкупе с французским аббатом Ф.Р. де Ламенне в своем курсе основного богословия специально останавливался петербургский профессор Н.П. Рождественский (1840–1882), особо подчеркивая силу рациональной составляющей их научного творчества. С его точки зрения,

как по своему диалектическому искусству, так и по влиянию названные богословы представляют выдающиеся величины... они жили в то время, когда гегелизм, объявивший себя завершением всех философских систем, основывал в Германии свой престол безусловного разума... Они старались определить отношение веры к разуму таким образом, чтобы утвердить непогрешимый авторитет папы, но в то же время охранить авторитет разума и вывести из него все догматы католичества. Но немецкие теологи (Гермес и Гюнтер) дали перевес разуму в своих умозрениях над верой в папскую непогрешимость. Для того, чтобы идти с уверенностью вперед в области богословского умозрения, богослов, по их теориям, должен прежде всего увериться в твердости философских оснований своего построения. Сообразно с этим принципом, они восходят к основанию нашего знания и сходятся на началах одного разума построить всю систему католицизма. В том, что они признавали авторитет Рима только потому, что разум их подтверждал этот авторитет, римская курия усмотрела «подчинение догмата разуму» и потому внесла их умозрительные опыты в «Index librorum prohibitorum» [Рождественский 1893: 104–105].

<sup>2</sup> Непримиримыми критиками гермесианства и гюнтерианства выступали отцы неосхоластики Ф.Я. Клеменс, Й. Клойтген, лидер родственной им Римской школы Дж. Перроне [см., например: Perrone 1843; Clemens 1853].

Основные философско-догматические труды Гермеса были запрещены вскоре после его смерти папой Римским Григорием XVI (Бреве «*Dum acerbitimas*», 1835) и Конгрегацией Индекса (1836) по причине того, что в них усматривались признаки еретических суждений по центральным вероучительным положениям. Однако главный укор касался причины всех заблуждений – рационалистического метода, а именно методической установки на «позитивное сомнение» (*dubium positivum*) как основание всякого богословского изыскания и на систематическое следование принципу, «согласно которому разум становится высшей нормой и единственным средством, с помощью которого человек может достичь познания сверхъестественных истин...» [Denzinger 2017: 2739–2738]. На проблематичные, с официальной точки зрения, подходы гермесианства к теологии вновь обратили внимание на I Ватиканском Соборе в разгар борьбы с модернизмом в католичестве. Один из анафематизмов конституции о католической вере «*Dei Filius*» (1870) касается представления об автономности религиозного познания субъекта, при котором «согласие с христианской верой происходит не свободно, а принудительным образом в силу доказательств человеческого разума», и, соответственно, не нуждается в помощи божественной благодати [Ibid.: 3035].

Осуждение воззрений и метода Гюнтера было построено по схожей схеме. После указаний на заблуждения по отдельным догматическим темам папа Римский Пий IX в бреве «*Eximiam tuam*» (1857) высказал резкое порицание в адрес того, что «в книгах Гюнтера человеческому разуму и философии, которые в религиозных вещах должны быть не в господствующем, но полностью в служебном положении, опрометчиво присвоено право учительства (*magisterii*). Поэтому нарушается все то, что должно пребывать неизменно как в отношении различия между знанием и верой, так и в отношении устойчивой неизменности веры, которая всегда одна и та же, в то время как философия и человеческие науки не остаются всегда постоянными и не предохранены от разнообразных многочисленных ошибок» [Ibid.: 2829]. Кроме того, последовало порицание за непочтение к патристике и схоластике, а также за невразумительность, «нездоровость» используемых Гюнтером языковых форм<sup>3</sup>. Позже теология Гюнтера еще раз рассматривалась специальной комиссией во время проведения I Ватиканского Собора, однако кроме анонимного обличения в канонах конституции «*Dei Filius*» некоторых аспектов его теории творения [Ibid.: 3025] никакого отдельного решения не было принято.

Особо враждебное отношение к гермесианам и гюнтерианам отмечалось в ультрамонтанистских кругах, выступавших за безоговорочное подчинение авторитету римского понтифика и неукоснительное следование традиции. Именно с их подачи оба течения слыли «рационализмом в сутане». Однако в теориях Гермеса и Гюнтера вера и даже мистико-религиозные мотивы, безусловно, играли определенную роль: работа разума осуществляется не только автономными путями, но и посредством познания божественной воли через «внутренний

<sup>3</sup> Употребляемая в сочинениях Гюнтера своеобразная, ненормативная терминология была, по мнению Й. Притца, во многом причиной недоразумений и искаженных представлений о его концепциях [Pritz 1975: 363].

голос» – отпечаток Духа Божия в бессмертном духе человека [Hermes 1819: 486], а философская вера должна непременно венчаться верой сверхъестественной. Одновременно в качестве фундаментальной предпосылки для рефлексии истинности христианских догм ими безоговорочно принимается состоявшееся божественное Откровение, лишь в постижении которого, исходя из акта веры, рациональное знание поднимается до высшего уровня. В связи с этим обоих теологов ставят в ряд не строгих рационалистов, а скорее *семирационалистов* [Gratsch 2003: 901–902], выступающих за возможность и необходимость логического и практического обоснования богооткровенного учения. Понятие семирационализма сформировалось в период споров вокруг гермесианства в первой четверти XIX в. и транспонировалось затем на схожие явления в теологии так называемого католического просвещения [Lakner 1933: 165–166; Neuner 2000: 453]. Так, в официальном «Своде заблуждений» (*Syllabus errorum*), составленном при папе Пии IX в 1864 г., взгляды Гюнтера упоминаются в разделе об умеренном рационализме (*rationalismus moderatus*) [Denzinger 2017: 2914]: хотя его ошибки большей частью сопряжены с рационалистическими подходами, они все же не отнесены к безусловному рационализму (*rationalismus absolutus*). Общим укором в отношении семирационализма является использование категорий сверхприродного порядка и благодати большей частью лишь в качестве вспомогательного средства или этимологической леммы для теоретических построений [Lakner 1933: 174, 178].

### Аспекты гносеологии: казус Гермес

Для того чтобы конкретнее представить себе, в чем и как проявлялись новаторские подходы семирационализма, обратимся к теологии Георга Гермеса, а именно к его учению о богопознании.

Помимо того, что неординарные подходы Гермеса к преподаванию догматики беспокоили консервативно настроенный вестфальский клир, стиль и методы его теологического мышления вызывали неприятие со стороны теологов католической «тюбингенской школы» и других представителей романтизма. Между тем Гермес имел широкое влияние, в том числе в протестантских учебных кругах. Гермесианство было распространено на теологических факультетах университетов Бонна, Мюнстера, Бреслау, Браунсберга, в семинариях Кёльна, Трира. Оно обладало собственным научным изданием «Журнал по философии и католической теологии» (*Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie*), выпускавшимся вплоть до 1853 г. группой учеников Гермеса во главе с И.Г. Ахтерфельдом, бывшим также публикатором трудов своего учителя. Сочинения Гермеса, в особенности их философскую сторону, высоко оценивал его современник, видный богемский математик, методолог науки, философ и теолог священник Бернارد Больцано [См.: Bolzano 1840].

Главной методической задачей Гермеса было дать теологии в условиях новой общественно-культурной ситуации прочный философский фундамент и тем самым противопоставить ее как религиозному просвещенческому скептицизму, так и романтической «вере чувств». В своей системе он дистанциро-

вался от аристотелевского реализма и томистской метафизики, а сверхъестественную составляющую религии отодвинул на второй план. Напротив, значительное место он отводил естественной теологии, главным образом в ее антропоцентрическом фокусе, исходя из представления об автономии разума и находясь под сильным влиянием идей Иммануила Канта и Иоганна Готлиба Фихте [Hermes 1819: IX; см. также: Корп 1912: 21]. При этом мышление Гермеса отличалось принципиальной неисторичностью: «В его незнании и игнорировании исторического элемента в жизни Церкви и ее теологии Гермес являл себя сыном уходящего XVIII века» [Hegel 1975: 320]. Однако рационалистический подход был необходим Гермесу не ради рационализма как такового, но для теоретического решения актуальных вопросов теологии, для придания новых убедительных форм притязаниям теологического знания на истинность путем построения новой метафизики при критической рецепции новоевропейской философии. «Под влиянием кантианства и рационализма Гермес высказывался за усиление и расширение компетенций автономного научного разума в области *preambula fidei*, за примирение церковного понимания Откровения с немецкой философией» [Böttigheimer 2005: 325].

Основным методическим правилом Гермеса является «*позитивное сомнение*». Под этим термином понимается обоснованное, не фиктивное, имеющее существенные доводы сомнение разума. Относительно содержания термина Больцано уточнял, что речь идет скорее об удостоверяющем исследовании (*das Prüfen*) [Bolzano 1840: 13]. Согласно с этим гермесианским принципом, поскольку божественное Откровение не дает полноценных рассудочных понятий (*Verstandesbegriff*)<sup>4</sup> сверхъестественных вещей, познающему субъекту следует повсюду как можно дольше на разумных основаниях сомневаться, иметь мужество не доверять никаким внешним авторитетам и самостоятельно «пробираться через извилистые тропы (*Irrgänge*) сомнений». Окончательное суждение выносить следует только тогда, когда удастся продемонстрировать абсолютное понуждение разума к принятию именно такого решения. Чтобы достичь всеобщей убедительности знания, необходимо «с пристрастным сомнением взвешивать любые доказательства и отмежевывать все, чему не каждый, кто имеет разум, вынужден покориться» [Hermes 1819: X, XIV–XV]. Высшее удостоверение истинности проявляется тогда, когда достигнуто умственное согласование (*adaequatio*) познания и познанного, соответствие суждения имеющимся в действительности связям между субъектом и предикатом [Ibid.: 85], и, таким образом, обретена внутренняя очевидность сознания (*das Fürwahrhalten*)<sup>5</sup>, так что более уже невозможно сомневаться.

<sup>4</sup> Гермес опирается на терминологию кантовской трансцендентальной логики, в которой рассудочные понятия, или категории, являются «чистыми», т.е. имеют априорное происхождение и служат мысленными формами восприятия опыта.

<sup>5</sup> Концептуально термин соответствует его пониманию Кантом. Ср.: «Истина есть объективное свойство знания; суждение, посредством которого что-либо лишь представляется как истинное – в отношении к рассудку, а следовательно, к отдельному субъекту – субъективно, – это признание истинности (*das Fürwahrhalten*)» [Кант 1980: 372; см. подробнее: Hesper 2010: 317–332].

Догматические положения Гермес прорабатывал в русле своей генеральной методологической схемы: сначала рассматривал их с позиций рациональной доказательности в «Философском введении», с тем чтобы, с одной стороны, достичь наиболее высокой степени убедительности чисто дискурсивного познания предмета, и, с другой стороны, с интеллектуальной честностью и ответственностью продемонстрировать в определенных аспектах пределы его логической доказуемости и понимания, для преодоления которых требуются познавательные стратегии иного уровня; затем он обращался к означенным положениям на уровне теологического дискурса в «Христианско-католической догматике», выстраивая спекулятивные рассуждения уже на данных библейского Откровения.

Фактически в рациональном подходе Гермеса целью ставится принуждение к вере силой демонстративного доказательства, а «критерием для истины, таким образом, выступает не что иное, как критерий об истинности высказывания» [Böttigheimer 2005: 328]. Сверхъестественной истиной допустимо считать только то, что доказательно не противоречит разуму, к согласованию с которым должны быть приведены также Священное Писание и догматическая традиция. Доказательствам из сверхъестественного Откровения отведена скорее негативная функциональность как коррелятов, обнаруживающих несоответствие между имеющимися доктринально-теологическими концепциями и рационально обоснованными когнитивными представлениями. Так, согласно Гермесу, «если выдаваемое за богооткровенное учение противоречит необходимому понятию моего разума о Боге или каком-либо Его свойстве (поскольку у меня имеется понятие об этом), то оно не может быть принято ни за божественное, ни также за истинное человеческое учение» [Hermes 1819: 508].

То, что не дано людям в библейском Откровении, должно быть домыслено разумом. Словам Священного Писания надо давать философское разъяснение и детализацию с целью придать им бóльшую рациональную убедительность, а ими, в свою очередь, возможно проиллюстрировать философские концепты [Hermes 1834: 329, 335–336]. Разум, будучи всегда эмпирически обусловленным, не является принципом познания сверхъестественных истин. Однако в качестве единственного познающего начала в человеке он предназначен для того, чтобы показывать непротиворечивость содержания Откровения, способствуя через свои требования смиренному принятию на веру недоступного в опыте.

Для преодоления апорий рациональности и подкрепления дискурсивных теологических гипотез Гермес допускал, следуя Канту, альтернативный теоретическому способ познания истин Откровения, заключающийся в принятии их достоверности (*das Fürwahrnehmen*) на основании категорических велений воли и суждений практического разума, который усматривает в них необходимое согласие с собственными этическими представлениями о человеческом достоинстве, с внутренним чувством нравственной ответственности. Принципом и критерием рассуждения выступает здесь установка на то, что за истинное в Откровении принимается практическим разумом то, и ничто другое, без чего невозможно соблюдать и исполнять необходимо предписанные ему моральные обязанности [Hermes 1819: 236–240; см. также: Böttigheimer 2005: 330–331]. В любом случае, в рамках гермесианской гносеологии суждения

человека о Божественном как при практическом, так и при теоретическом мышлении являются аналогическими и субъективными [Hegel 1975: 309]. При этом субъективность не означает заведомой иллюзорности, факультативности или неустойчивости знания. Напротив, в качестве психологического опыта она становится прочной опорой для критической рефлексии, с помощью которой в познающем сознании субъекта обнаруживается неотъемлемо и необходимо присутствующее непосредственное знание о действительном основании мыслимого объекта. Так, несмотря на то что в силу дихотомии субъекта и объекта, познания и познанного разум не способен проникнуть в мир вещей-в-себе, Гермес, в отличие от Канта, ставит себе задачей ради достоверного познания достичь за мыслью мыслимое, за видимостью действительность, за познанием сам объект познания в его трансцендентности. В его гносеологии «разум требует признания реального, хотя и не данного эмпирически, существования объективного основания для мыслимого понятия» [Böttigheimer 2005: 328]. Полемизируя с Кантом и Фихте, Гермес утверждал, что доказательство существования Бога является не только прерогативой практического, или морального, но и спекулятивного разума [Hermes 1819: 416–447]. Принципиальный тезис Гермеса заключается в том, что предикаты – то, как и что есть некий объект – едины с сущностью, с субъектом, с Я, поскольку всякая вещь укоренена в своей сущности. Соответственно, в богопознании все, что возможно помыслить в Боге как качества, так или иначе относится к Его Сущности и есть Бог, так как Бог не только обладает свойствами, но и сущностно проявляется в них [Hermes 1834: 279, 306–307]. При этом «свойством Бога следует считать не все, что мы к Нему прилагаем (*attributum Dei*), но только то, что относится к Божественной Сущности неотъемлемо и непосредственно (*proprietas*) и таким образом способствует представлению ее самой» [Ibid.: 291–292]. Поэтому в догматической теологии Гермеса исследование атрибутов Божиих занимает центральное место.

### Исследование свойств Божиих

Свойства, согласно Гермесу, познаются не путем простого развития понятия о Боге и его Сущности, но путем возвращения к источнику этого понятия – посредством философского обращения к идее о возникшем мире, посредством обращения к Откровению и посредством аналогического соответствия с разумной структурой духовно-нравственного устройства человека. Познание этого соответствия в различных его аспектах, требующее также исследования собственной тварной сущности человека, должно через процедуру экстраполяции необходимо приводить к ясным представлениям об объекте его религиозного поклонения и о смысле предназначения к блаженству будущей жизни [Hermes 1819: 485–486]. Так, по мнению Гермеса, номинальное понятие о духе нуждается в подтверждении его реальности путем анализа собственного духа, ибо другие духи не становятся предметом нашего восприятия [Hermes 1834: 286]. Таким образом, «свойство Бога есть всякое синтетическое определение нашего основополагающего понятия о Сущности Божией» [Ibid.: 292], то есть суждения о свойствах Бога суть не аналитические, а синтетические.

В богословской гносеологии Гермес проводит четкое различие кантовского характера: Бог, Его существование и свойства не познаются путем чувственного опыта и работы рассудка (*Verstand*); возможное познание приобретает только непосредственно разумом (*Vernunft*). При этом важнейшей предпосылкой, носящей семирационалистический характер, служит принцип предваряющего Откровения, в соответствии с которым рефлексии и образованию понятий разума на теоретическом уровне и реализации его понятий на практическом уровне изначально предлежат акты (*Wirkungen*) открывающего Себя Бога [Hermes 1834: 276], делающие доступными Его свойства в той или иной мере опосредования для мышления и осознания и таким образом свидетельствующие о реальности познаваемого объекта. Вместе с тем то, каков собственно Бог по Своему существу (*Wesenheit*), или по Своей природе (*Natur*), непостижимо. Сущность (*Wesen*) Божия не являет Себя человеку, поэтому рассудок не может образовать о ней понятие. Метафизическая предпосылка об абсолютно совершенной Сущности Бога неверна, ибо, чтобы утверждать божественное совершенство, необходимо знать, в чем оно в абсолютной степени состоит, а для этого нужно знать сущность Божию [Ibid.: 287]. Разум может познать в Боге Его существование, Его неизменность, непреходящесть, беспричинность и то, что Он есть вечная Сущность, существующая Сама через Себя, Творец и Господь всего. О свойствах Бога разум судит не из опыта их непосредственного восприятия, а по слабой аналогии с полученными из рефлектирующего сознания эмпирическими данными, так что рассудочные понятия о них не являются собственными и не раскрывают их непостижимую природу. Все свойства Бога бесконечны и тем самым не схожи с человеческими, поэтому как таковые антропоморфные представления о них, нося лишь отображающий (*abbildend*) характер, изначально неадекватны или ложны [Hermes 1819: 443, 503] и не допускают прямой экстраполяции и тем более идентификации. Так, например, если верно утверждение, что нечто недостойное для человека также недостойно и для Бога, то нечто достойное для человека не обязательно таково для Бога [Ibid.: 506].

Согласно Гермесу, Откровение также не дает человеку познания Сущности и свойств Божиих, но только помогает развивать и разрабатывать сформированные аналогические понятия аналитическими и философско-экзегетическими средствами [Ibid.: 500]. В частности, таким вспомогательным средством может быть анализ библейских имен Бога, в которых отражено стремление выразить природу объекта. Так, имя Сущий (Исх 3:14) Гермес интерпретирует как указание на «такую Сущность, которая единственная обладает собственным бытием; которая основу (*Grund*) Своего бытия имеет в себе Самой и поэтому зовется преимущественным образом Существующее (*das Sayende*), или то, что обладает бытием. Этим сказано, что Бог есть Сущность, существующая через Саму Себя, однако отсюда нельзя заключить, какая Он Сущность и какие имеет сущностные свойства (*Wesenheit*)» [Hermes 1834: 242]. Также изучение других свидетельств Откровения и традиции не дает определения того, что есть Бог Сам по Себе. Поэтому богооткровенные данные надо понимать также в аналогическом смысле. В любом случае они открывают человеку не чуждые его разуму свойства Бога, но те, которые разум Ему как разумному

Богу (Vernunftgott) предидирует [Hermes 1819: 501]. Собственно, Откровение и основанное на нем вероучение коррелируют с правильными понятиями, выработанными разумом о Боге и Его свойствах, и подтверждают их.

Итак, ставя себе задачей решить вопрос о том, какие свойства теоретический человеческий разум должен путем рефлексии необходимым образом приложить к Богу, Гермес исходит из положения, что для богопознания человеку необходимы аналогии из собственного опыта. Так, например, заповеди (Pflichten) разума, открываемые в человеческом сознании, дают представления о качествах Бога как Создателя этого сознания [Ibid.: 493]. Соответственно, в области богопознания возможно также проводить аналогии морального характера.

Размышление о свойствах Божиих определено у Гермеса тремя предпосылочными основоположениями, которые следуют из доказанных им прежде субстанциальности и действительности (Fürwirklichhalten) явленных для рефлектирующего разума внешних и внутренних объектов [Ibid.: 279 сл., 320 сл.] и, соответственно, всеобщей созидательной и упорядочивающей Первопричины [Ibid.: 342 сл., 449 сл.]: 1) соотношением сотворенного мира с Богом как своим Творцом; 2) повсеместным порядком и целесообразностью творения в его богоданном многообразии; 3) отношением Бога к творениям, способным к блаженству, особенно к человеку. Каждое из этих положений принуждает разум придать Богу-Творцу три особых свойства: Он обладает непостижимым могуществом, непостижимой способностью познания и непостижимой благостью (Güte).

Могущество Бога следует из понятия о Нем как о Творце всех вещей, давшем по Своей вечной воле им бытие во времени. Творить в собственном смысле слова, производя из ничего новое, небывалое, может только Бог. Тем более, если говорить о сотворении органического мира, разума, воли и свободы. Бог не только создал вещи мира в их неизмеримом многообразии и гармоничном устройении, но и утвердил для них целесообразность и порядок внутренних и внешних отношений. Это означает, что сила Божественного знания проникает внутрь природы целого и отдельных вещей, причин и следствий. На основании этого разум должен приписать Богу творящую волю – способность превращать Свои представления в действительность. Речь идет о способности (Macht) достигать поставленных целей, наблюдаемой также у человека [Ibid.: 454]. То есть Божие могущество мыслится через опытное понятие человеческой волевой силы. Однако одновременно Гермес отмечает принципиальную несхожесть – несоизмеримое по масштабу и степени превосходство способности Божией воли осуществлять замыслы, создавая неисчислимое множество вещей и делая это без каких-либо опосредований (всесилие, Allmacht). К тому же вопрос о бесконечности и всемогуществе силы Божией невозможно решить исключительно рациональным путем, так как знания человеческого разума о конечном мире не дают к этому оснований и не имеют доказательной принудительности. Вообще, человеку не дано мыслить бесконечное. Следовательно, действительность этих свойств можно предполагать, но нельзя доказать. Разум имеет идею о бесконечности и всемогуществе силы Божией, поскольку она реально и в полном смысле творящая, однако рассудок не может образовать для нее собственного понятия [Ibid. S. 456].

Говоря о свойстве познания, Гермес схожим образом постулирует формальное единство познавательной способности (*Erkenntnisvermögen*) у Бога и человека при несоизмеримости объема, формы, качества и степени. Форма относится к существенному моменту (*Wesen*) познания [Hermes 1834: 295]. У человека бывают непосредственное и опосредованное постижение, чувственное и интеллектуальное, которые различны по форме. Однако в божественном познании не может быть смены форм, ибо оно непрерывно в отличие, например, от чувственно-эстетического творческого созидания (*sinnliche Dichtung*) или понятийного рационального творчества (*begriffliche Dichtung*) в человеческой сфере [Ibid.: 298]. Божие познание совершенно и всеохватно, оно не идентично человеческому и потому непостижимо, так что термин «познание» применяется к Богу по аналогии.

В человеческом разуме есть идея божественного всезнания, абсолютно превосходящего всякое человеческое представление о познании, однако рассудок не может образовать для нее адекватного понятия. Поскольку Бог неизменен [Hermes 1819: 372–373], в Его познании нет переменчивости и переходов. Понятия в Боге вечны, присутствуют в Нем еще до самих предметов. Познаёт ли, понимает Он эти понятия? У человека понятийное познание и понимание приходит через воззрение на объект, через отнесение к предваряющему зрительному опыту. В вечном Боге не может быть таких переходов, так же, как и восхождений от частичных содержаний к целостным. В Нем вообще исключено познание в форме умозаключений. Он знает вещи и их отношения от вечности, «поэтому всякое познание в Боге есть созерцание (*Anschauung*) и притом самое непосредственное, ибо у чистой, абсолютно духовной Сущности очевидно не может быть речи об опосредовании чувственным опытом» [Hermes 1834: 301; см. также 319]. Бог зрит не плотскими очами, и все Его познание необходимо есть единый акт созерцания [Ibid.: 329, 303], что вполне логично сочетается с Его субстанциальным вездесущием. Он извечно познаёт Себя, творение и свободные поступки тварных существ, их будущее, и это Его знание пребывает вечным. Таким образом, познание и способность познания Божии квалифицируются совершенно иначе в сравнении с человеческим опытом познания и не поддаются точному понятийному определению [Hermes 1819: 460–462].

Гермес ставит вопрос об объеме и степени божественного познания. С философской точки зрения Бог должен познавать всё познаваемое, и Его знание вещей есть по необходимости исчерпывающе ясное, отчетливое и совершенное [Hermes 1834: 305]. Однако из Писания не следует более того, что Он полно и ясно знает все действительное, сущий мир и человека во всех характеристиках и обстоятельствах. Таким образом, тезис о божественном всезнании не поддерживается библейским Откровением однозначно. Поэтому, оставаясь на семирационалистических позициях, Гермес последовательно разбирает логические границы богопознаваемого. Так, нечто только возможное, то есть не реализуемое, в божественном знании помыслить нельзя, так как в нем недопустимо ничто случайное. Также нельзя допустить у Бога знания невозможного: метафизически невозможное не является объектом познания по определению; физически невозможное также непознаваемо как таковое, ибо нельзя допустить

его созерцания как физического объекта. Если же Бог зрит возможность изменения Своего знания в противоречивое незнание, то Он перестает быть знающим и, значит, перестает быть Богом, поскольку такое представление противоречит необходимым понятиям «Бог» и «бытие Божие» [Hermes 1834: 315, 383].

Относительно существующих вещей можно знать об их существовании, характеристиках, обстоятельствах. Основание для познания Богом внешней и внутренней жизни Его творений лежит в Его неограниченности временем и рамками человеческого познания. Для Него нет преград в отчетливом и ясном познании свободных и несвободных действий, как и их последствий, как процессов внешнего порядка, так и не наблюдаемых извне (внутрителесных), причем во всех без исключения творениях в силу единого для всех отношения «тварь – Творец» [Ibid.: 329, 332, 334, 336]. Вопрос о том, как реализуется способность Бога предусматривать свободные события, гносеологически некорректен, поскольку предполагал бы постижение Его непознаваемой Сущности [Ibid.: 343–344].

Кроме того, поднимается вопрос о так называемом среднем знании в Боге (*scientia media in Deo*), то есть о знании контингентного, обусловлено будущего – того, что может произойти только при выполнении определенных условий. По мнению Гермеса, принятие того, что Бог может познавать только имеющее необходимо стать действительным, внесло бы изменчивость в Сущность Божию, к которой свойство познания неотъемлемо принадлежит. А без неизменности и вечности нет Бога. «Бог познаёт обусловлено-будущие действия людей в качестве обусловлено-будущих», и вообще все условно возможное, причем ясно, отчетливо и неограниченно, поскольку Он абсолютно всезнающ, Творец всех вещей и всякой тварной свободы [Ibid.: 364, 372].

Для решения вопроса о том, познаёт ли Бог метафизически возможное, Гермес выбирает стратегию рационально-философской экзегезы и доказательства по аналогии. Бог не творил метафизически возможный мир, но если доказать, что Он мог бы его по желанию сотворить, то можно было бы перенести отношения между Ним и творением на метафизически возможное. Гермес указывает на свидетельства Писания о божественном всемогуществе, например, в эпизоде бессеменного зачатия Девой Марией: «...ибо у Бога не останется бессильным никакое слово (Лк 1. 37). Значит, «для Бога никакое слово, или ничто, что может быть названо, то есть ничто, что имеет смысл или мыслимо, не является невозможным...» [Ibid.: 370]. Другими словами, согласно понятию, ничто метафизически возможное, то есть то, что возможно помыслить, не является невозможным для Бога, и Он может его сотворить. А всеисие как совершенное могущество по необходимости включает в себя также силу познания [Ibid.: 376, 378]. Так, с помощью философских операций Гермес заодно доказывает абсолютную свободу и премудрость Бога, с которыми Он из бесчисленного количества метафизически возможных миров и бесчисленных возможностей их устройства выбрал и сотворил этот мир.

Аргументацию в пользу благодати Божией Гермес строит на наблюдении того, что мир полон наслаждений для тварных существ, способных к их восприятию через чувства, главным образом для человека. «Удовольствие (*Vergnügen*) для него является таким осознанием себя (*Selbstbewußtseyen*), благодаря

которому он воспринимает себя реальным в ряду вещей и радуется своему существованию (Daseyn)... Удовольствие служит его продвижению в познании истины» [Hermes 1819: 463]. Хотя в мире существуют и страдания, они большей частью следствие превратного употребления человеческой свободы. Великое количество искусно (künstlich) устроенных путей к наслаждению приводят практический разум к заключению о благодати их Устроителя [Ibid.: 465]. Она принадлежит Богу по природе, поскольку по определению не может быть связана с самопреодолением ради исполнения внутреннего долга, как это происходит у людей, и поэтому до конца не постижима для человеческого рассудка.

Абсолютная благая природа Бога, проявляющаяся в творении мира ради него самого и ради его радости, влечет всякую разумную сущность к достижению блаженства быть чадом такого Творца. Из этой онтической заинтересованности встает в свою очередь вопрос о последней цели сотворения мира и человека, ответ на который зависит от прояснения моральных качеств Бога в соотношении со свободой Его воли, обуславливающей эту моральность. Тем самым Гермес переводит дискурс в область рефлексии практического, то есть предписывающего и обязывающего разума. Он проделывает кантианскую экспликацию его долженствований в их соотношении с богопознанием человека. Нравственные долженствования по отношению к себе и другим обнаруживаются в человеке еще прежде, чем обнаружен и познан Бог. Они, по его мнению, не связаны со знанием о существовании Бога и независимы от Его познания. Поэтому практический разум требует мыслить и полагать Бога так, чтобы вместе с тем не упразднились, но оставались устойчивыми присущие разуму собственные нравственные заповеди и постулаты. Они должны быть соотносены с человеческой свободой, и их исполнение должно осуществляться не из рабского страха, но ради блага самого по себе. Это возможно лишь в случае, если Бог в Себе желает того же, что человек познает в себе как нравственный долг, и если Бог желает вообще всего того блага, которое Он познаёт, а человеческий разум еще не знает. Таким образом, для того чтобы утверждать основание нравственности как таковой, необходимо принять за истину, что дарование Богом человеку морального разума для соблюдения и желания благого ради самого блага обусловлено приверженностью Бога к благу и Его стремлением к нему. То, что Бог не привержен благу лишь в силу природной необходимости, следует из самого понятия приверженности (Achtung), которое означает субъектный акт сознательного соблюдения, что предполагает по самой своей сути познание и свободу. Значит, Бог есть Субъект свободного воления (Begehren) к предмету, познаваемому в качестве благого. Он чисто моральная, благая и святая Сущность, обладающая абсолютной, неизменной, совершенной и вечной свободой [Ibid.: 474]. Так, методом экстраполяции Бог признаётся святым на основании того, что в человеке обнаруживается внутреннее обязательство (Verpflichtung) к святости [Ibid.: 476].

Из понятия божественной святости Гермес необходимым образом выводит свойства любви и благорасположения (Güte) к другим существам. В то время как теоретический разум познаёт их по естественным аналогиям только в качестве природно (physisch) обусловленных, со стороны практического разума возникает требование необходимости принять в Боге безоговорочную, свободно

изволенную любовь и благодать в отношении способных к блаженству существ. Рассмотрение этих свойств в эсхатологической перспективе позволяет точнее выявить их предельность, а также сделать аналитические заключения об оправдании бытия человека и цели всего творения. Как самодостаточная Сущность, существующая через саму Себя, Бог для своего блаженства не нуждается в мире и человеке. Творение есть акт бескорыстный, следовательно, мир создан ради самих творений и не может не иметь определенной конечной цели, поскольку его Творец является высшим разумом. При этом, определив Бога высшей моральной Сущностью, невозможно не утверждать, что человек как разумное существо служит для Него самоцелью и никогда средством и что человеку определено вечное блаженство. Создание мира ради временного и материального счастья человека немыслимо, ибо человеку в земной жизни не удастся реализовать зачастую и малую часть вложенного в его дух ценнейшего потенциала, достойного вечности. Поэтому предположить конечность цели творения, значит полагать Творца неразумным. По аналогии с божественными свойствами человеческое блаженство должно быть духовным – в вечном познании Бога и в любви к Нему. На земле человек находит удовлетворение и счастье только в непрестанном стремлении к сообразованию жизни с требованиями собственного разума и к исполнению познанного внутреннего нравственного долга. Данный Богом разум понуждает человека блюсти и возвышать свое достоинство. В этом человек служит сам себе целью, и значит также и Богу. Но следование внутренне предписанным обязанностям обретает смысл, только если Бог полагает их святыми. И вложенная в человека цель блаженства достижима потому, что Бог свят [Hermes 1819: 477–479, 499]. Доказать бесконечность благодати Божией невозможно, поскольку ее познание ограничено существами этого сотворенного мира, на которые она направлена. Но в целом познано, что в силу совершенной святости Богу по необходимости присуща совершенная, неограниченная, поскольку беззаветная, любовь и желание наивысшей мыслимой формы блаженства человеку – блаженства, заслуженного верным исполнением морального долга [Ibid.: 490].

### Заключение

Проанализированные гносеологические установки Гермеса схожим образом, но с еще более углубленным психологизмом на фоне радикального дуализма духовного и природного, проявляются у Гюнтера. В основании их подходов можно предположить связь с психологически столь же заостренной религиозной гносеологией Фридриха Шлейермахера. Однако ни тот, ни другой католический автор не обращались к нему напрямую и эксплицитно никак не выказывали его влияния. Одним из возможных объяснений этого является нежелание или невозможность демонстрировать общность с протестантским пастором и теологом в эпоху, когда в академическом пространстве обоюдно принятой нормой считалась строгая конфессиональная демаркация.

Итак, оба семирационалистических направления теологии – гермесианство и гюнтерианство – характеризуются стремлением к обоснованию догматических

положений вероучения через очевидность данных человеческого сознания, выявляемых в его структурно-содержательном анализе. «Ибо, хотя тварное как таковое не может иметь общей с Богом божественной сущности, оно, однако, обладает единой с Ним формой, модусом существования» [Günther 1828: 103]. Такая гносеология опирается не на метафизические начала, но обретает когнитивно-эмпирические и психологические черты, что имеет эпистемологические последствия для теологии:

Этим устанавливается внутренняя когерентность между теологическим и не теологическим познанием, в силу которой только и удостоверяется истинность теологического знания. Единственный доступ к действительности есть вера, ибо именно вследствие не эмпирического признания действительности (*Fürwahrhalten*) обретаются объективные гносеологические основания. Вера есть разумная способность к согласованности с рассудочным знанием (*Verstand*) и к взвешенному решению о действительности [Böttigheimer 2005: 330].

Вместе с этим в широких границах применяются спекулятивно-рационалистические операции для прояснения истин Откровения, главным образом на основе гермесианского принципа «позитивного сомнения». Так, теоретико-теологическое исследование свойств Божиих предпринимается как в философской, так и в догматической плоскостях. К важнейшим методам относятся также вынесение суждений по аналогии с духовными свойствами человека и их экстраполяция в сферу Божественной Сущности, исходя из понятийного единства Бога и тварного духа. Ибо, согласно Гюнтеру, они, с одной стороны, «едины в том, что, в отличие от природы, не суть нечто материальное»; с другой стороны, «подпадают под понятие сознательного бытия. В первом случае содержание понятия “дух” определено лишь отрицательно, а во втором – положительно; из них первое имеет только логическое (т.е. формальное) содержание, второе же – реальное, или метафизическое» [Günther 1828: 101]. Таким образом, спекулятивное мышление обретает позитивное основание: «...его единственным и истинным фундаментом являются факты сознания», а для определенных случаев высшей религиозно-познавательной деятельности – «в особенности моменты самосознания, которые в их не абсолютном, но модифицированном переносе на понятие Абсолюта, конституируют триединого Бога» [Ibid.: 91]. При таких интеллектуальных процедурах принципиальна аподиктическая выверенность доказательности, служащая последовательной демонстрации как пределов теоретического разума, так и неясностей Священного Писания. Однако в отношении четкости языка следует согласиться с суждением магистериума католической Церкви о том, что с этой задачей Гермес и Гюнтер справлялись не всегда. Кроме того, значительная роль отводится практическому разуму для распознавания истин Откровения через соотнесения с внутренними моральными установками.

Помимо попыток формально-методологического сближения теологии с научным знанием на базе эмпирического психологизма, привлечение компетенций теоретического и практического разума к богопознанию имеет в понимании семирационалистов религиозно-нравственное значение. Благодаря рациональному

исследованию свойств, замыслов и деяний Божиих религиозное поклонение человека обретает более ясную и осмысленную цель, обогащается и облагораживается, так как лучшее понимание Бога положительно воздействует на нравственность человека [Hermes 1834: 279]. Представления о блаженстве человека также освобождаются от ложных наслоений, одухотворяются и связываются не с опосредующими тварными целями, но с Самим Богом.

### Список литературы

Кант 1980 – Кант И. Логика: Пособие к лекциям 1800 года // Кант И. Трактаты и письма. Москва: Наука, 1980. 709 с.

Рождественский 1893 – *Рождественский Н.П.* Христианская апологетика: Курс основного богословия. Т. 1. Ч. 1. СПб.: Издательство книгопродавца И.Л. Тузова, 1893. XI, 427, II с.

Шостьин 1889 – *Шостьин А.П.* Источники и предмет догматики по воззрению католических богословов последнего полувека. Харьков: Типография губернского правления, 1889. 203 с.

Ansorge 2017 – *Ansorge D.* Kleine Geschichte der christlichen Theologie: Epochen, Denker, Weichenstellungen. Regensburg: Friedrich Pustet, 2017. 406 S.

Bolzano 1840 – *Bolzano B.* Prüfung der Philosophie des seligen Georg Hermes. Sulzbach: Seidelsche Buchhandlung, 1840. VI, 210 S.

Böttigheimer – *Böttigheimer Ch.* Immanuel Kant in den deutschsprachigen Schulen des 19. Jahrhunderts / Kant und der Katholizismus. S. 323–349.

Clemens 1853 – *Clemens F.J.* Die speculative Theologie A. Günther's und die katholische Kirchenlehre. Köln: Bachem, 1853. VIII, 185 S.

Del Colle 2010 – *Del Colle R.* Neo-Scholasticism // The Blackwell Companion to Nineteenth-Century Theology / Ed. D. Fergusson. Chichester; Malden (MA): Wiley-Blackwell, 2010. P. 375–394.

Denzinger 2017 – *Denzinger H.* Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 2017. XXXVII, 1811 S.

Gratsch 2003 – *Gratsch E.J.* Semirationalism // New Catholic Encyclopedia / Ed. Th. Carson, J. Cerrito. Washington: Gale, 2003. Vol. 12. P. 901–902.

Günther 1828 – *Günther A.* Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christenthums. Bd. 1: Die Creationstheorie. Wien: Wallishaufer, 1828. X, 217 S.

Hegel 1975 – *Hegel E.* Georg Hermes // Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert / Hrsg. H. Fries, G. Schweiger. München: Kösel, 1975. Bd. 1. S. 303–322.

Hermes 1819 – *Hermes G.* Einleitung in die christkatholische Theologie. T. 1: Philosophische Einleitung. Münster: Coppenrath, 1819. 624 S.

Hermes 1834 – *Hermes G.* Christkatholische Dogmatik. T. 1. Münster: Coppenrath, 1834. 746 S.

Hesper 2010 – *Hesper A.* Wahrheit und Fühwahrhalten // Synthesis philosophica. Zagreb: Croatian Philosophical Society, 2010. Vol. 50 (2). P. 317–332.

Kopp 1912 – *Kopp C.* Die Philosophie des Hermes besonders in ihren Beziehungen zu Kant und Fichte Ort, Köln: Bachem, 1912. 140 S.

Lakner 1933 – *Lakner F.* Kleutgen und die kirchliche Wissenschaft Deutschlands im 19. Jahrhundert. Zeitschrift für katholische Theologie. 1933. Bd. 57. No. 2. S. 161–214.

Mutschelle 1803 – *Mutschelle S.* Versuch einer solchen faßlichen Darstellung der Kantischen Philosophie, daß hieraus das Brauchbare und Wichtige derselben für die Welt einleuchten möge. München: Lindauer, 1794–1803. 7 Bde.

Neuner 2000 – *Neuner P.* Semirationalismus in: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Freiburg; Basel; Rom; Wien: Herder, 2000. Bd. 9. Sp. 453–454.

Perrone 1843 – *Perrone G.* Riflessioni sul metodo introdotto da Giorgio Ermes nella teologia cattolica e sopra alcuni errori teologici del medesimo. Roma: Tipografia delle Belle Arte, 1843. 118 p.

Pritz 1975 – *Pritz J.* Anton Günther // *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert* / Hrsg. H. Fries, G. Schweiger. München: Kösel, 1975. Bd. 1. SS. 348–375.

Reuß 1789 – *Reuß M.* Soll man auf katholischen Universitäten Kants Philosophie erklären? Würzburg: Riemer, 1789. 62 S.

Reuß 1797 – *Reuß M.* Vorlesungen über die theoretische und praktische Philosophie... nach Grundsätzen der kritischen Philosophie im Grundrisse. Würzburg: Riemer, 1797. 2 Bde.

Schleiermacher 1835 – *Schleiermacher F.* Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche ins Zusammenhänge dargestellt. Bd. 1. Berlin: Reimer, 1835. X, 477 S.

Winter 2005 – *Winter A.* Einführung zur katholischen Kantdeutung nach der Indizierung der «Kritik der reinen Vernunft» // *Kant und der Katholizismus: Stationen einer wechselhaften Geschichte* / Hrsg. N. Fischer. Freiburg im Breisgau: Herder, 2005. S. 317–322.

## References

Ansorge, D. *Kleine Geschichte der christlichen Theologie: Epochen, Denker, Weichenstellungen*. Regensburg: Friedrich Pustet, 2017. 406 SS.

Bolzano, B. *Prüfung der Philosophie des seligen Georg Hermes*. Sulzbach: Seidelsche Buchhandlung, 1840. VI, 210 SS.

Böttigheimer, Ch. “Immanuel Kant in den deutschsprachigen Schulen des 19. Jahrhunderts”, in: *Kant und der Katholizismus: Stationen einer wechselhaften Geschichte*. Hrsg. N. Fischer. Freiburg im Breisgau: Herder, 2005. SS. 323–349.

Clemens, F.J. *Die speculative Theologie A. Günther's und die katholische Kirchenlehre*. Köln: Bachem, 1853. VIII, 185 SS.

Del Colle, R. “Neo-Scholasticism”, in: *The Blackwell Companion to Nineteenth-Century Theology*, Ed. D. Fergusson. Chichester; Malden (MA): Wiley-Blackwell, 2010, pp. 375–394.

Denzinger, H. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 2017. XXXVII, 1811 SS.

Gratsch, E.J. “Semirationalism”, in: *New Catholic Encyclopedia*. Ed. Th. Carson, J. Cerrito. Washington: Gale, 2003, Vol. 12, pp. 901–902.

Günther A. *Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christenthums. Bd. 1: Die Creationstheorie*. Wien: Wallishaufer, 1828. X, 217 SS.

Hegel, E. “Georg Hermes”, in: *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert*. Bd. 1. Hrsg. H. Fries, G. Schweiger. München: Kösel, 1975. SS. 303–322.

Hermes, G. *Einleitung in die christkatholische Theologie. T. 1: Philosophische Einleitung*. Münster: Coppenrath, 1819. 624 SS.

Hermes, G. *Christkatholische Dogmatik. T. 1*. Münster: Coppenrath, 1834. 746 SS.

Hesper, A. “Wahrheit und Fühwahrhalten”, in: *Synthesis philosophica*. Zagreb: Croatian Philosophical Society, 2010, Vol. 50 (2), pp. 317–332.

Kant, I. *Logika: posobie k lektsiyam 1800 goda* [Logic: A manual for lectures in 1800], in: *Kant I. Traktaty i pis'ma* [Treatises and letters]. Moscow: Science, 1980. 709 pp. (In Russian)

Kopp, C. *Die Philosophie des Hermes besonders in ihren Beziehungen zu Kant und Fichte*. Ort, Köln: Bachem, 1912. 140 SS.

Lakner, F. “Kleutgen und die kirchliche Wissenschaft Deutschlands im 19. Jahrhundert”, in: *Zeitschrift für katholische Theologie*. 1933, Bd. 57. No. 2, SS. 161–214.

Mutschelle, S. *Versuch einer solchen faßlichen Darstellung der Kantischen Philosophie, daß hieraus das Brauchbare und Wichtige derselben für die Welt einleuchten möge*. München: Lindauer, 1794–1803. 7 Bde.

Neuner, P. “Semirationalismus”, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Freiburg; Basel; Rom; Wien: Herder, 2000. Bd. 9. Sp. 453–454.

Perrone, G. *Riflessioni sul metodo introdotto da Giorgio Hermes nella teologia cattolica e sopra alcuni errori teologici del medesimo*. Roma: Tipografia delle Belle Arte, 1843. 118 pp.

Pritz, J. “Anton Günther”, in: *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert*. Hrsg. H. Fries, G. Schweiger. München: Kösel, 1975. Bd. 1. SS. 348–375.

Rozhdestvenskiy N.P. *Christianskaya apologetika: kurs osnovnogo bogosloviya* [*Christian Apologetics: Basic Theology Course*]. St. Petersburg: Publishing House of the bookseller I.L. Tyzova, 1893. XI, 427, II pp. (In Russian)

Reuß, M. *Soll man auf katholischen Universitäten Kants Philosophie erklären?* Würzburg: Riemer, 1789. 62 SS.

Reuß, M. *Vorlesungen über die theoretische und praktische Philosophie... nach Grundsätzen der kritischen Philosophie im Grundrisse*. Würzburg: Riemer, 1797. 2 Bde.

Schleiermacher, F. *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche ins Zusammenhänge dargestellt*. Bd. 1. Berlin: Reimer, 1835. X, 477 SS.

Schost'yn, A.P. *Istochniki i predmet dogmatiky po vozzreni'yam catolicheskikh bogoslovov poslednego polu-stoletia* [*Sources and subject of dogmatics according to the views of Catholic theologians of the last half century*]. Kharkiv: Printing house of the provincial government, 1889. 203 pp. (In Russian)

Winter, A. “Einführung zur katholischen Kantdeutung nach der Indizierung der ‚Kritik der reinen Vernunft‘”, in: *Kant und der Katholizismus: Stationen einer wechselhaften Geschichte*. Hrsg. N. Fischer. Freiburg im Breisgau: Herder, 2005. SS. 317–322.

## СОВРЕМЕННЫЕ ДИСКУРСЫ

A.S. Antombikums

### **Divine Atemporal-Temporal Relations: Does Open Theism Have a Better Option?\***

**Aku Stephen Antombikums** – PhD Postdoctoral Researcher, Vrije Universiteit, 1105 1081 HV, Amsterdam, The Netherlands;

e-mail: a.k.u.antombikums@vu.nl  
<https://orcid.org/0000-0002-2173-0497>

Open theists argue that God’s relationship to time, as conceived in classical theism, is erroneous. They explicate that it is contradictory for an atemporal being to act in a temporal universe, including experiencing its temporal successions. Contrary to the atemporalists, redemptive history has shown that God interacts with humans in time. This relational nature of God nullifies the classical notion of God as timelessly eternal. Therefore, it lacks a philosophical and theological basis. Because God is in time, He does not know all future contingencies and, therefore, changes. This study examines open theism’s appropriation of the A and B theories of time to the divine-human relationship. The study argues that divine temporality does not solve the tension of divine-human relationships, especially in relation to the future. Further, historical divine temporality does not negate the fact of divine atemporality. It mainly stems from God’s choice to create temporal creatures and His relationship with them. Furthermore, if it is not logically and metaphysically contradictory for an omnipresent being to act in space, then it follows that an atemporal being can act in time. Whether time is understood from the metric or psychological point of view, it does not transcend God, and therefore, the limitation it places on human creatures with respect to the future does not apply to God. Lastly, although a few philosophers reject the notion of eternity as timelessly eternal, the doctrine has a philosophical and theological basis in the Scripture.

**Keywords:** Divine a/temporality, Divine-human relations, time, change, Open Theism, immutability, foreknowledge, determinism

---

\* This paper was first presented in *God, Time and Change: 23<sup>rd</sup> Biennial Conference of the European Society for Philosophy of Religion*, Oxford, September 2022. Thanks to the Zonneveelde Foundation for its generous donation of €5000 towards this project.

**Citation:** Antombikums, A.S. Divine Atemporal-Temporal Relations: Does Open Theism Have a Better Option?, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2023, Vol. 7, No. 2, pp. 80–97.

### **Божественные атемпорально-темпоральные отношения: нет ли у открытого теизма варианта получше?**

**Аку С. Антомбикумс**

Амстердамский свободный университет, Де Булелаан, 1105, 1081 HV, Амстердам, Нидерланды;  
e-mail: a.k.u.antombikums@vu.nl

Открытые теисты утверждают, что понимание отношения Бога ко времени в классическом теизме ошибочно. Они объясняют это тем, что для вневременного существа действовать во временной вселенной, включая его участие во временной последовательности событий, является противоречивым. Вопреки атемпоралистам, история Искупления показала, что Бог взаимодействует с людьми во времени. Такая реляционная природа Бога, как кажется, сводит на нет классическое представление о Боге в качестве вечного вневременного существа. В силу этого, согласно открытым теистам, данное представление не имеет под собой веского философского и теологического основания. Поскольку Бог находится во времени, Он не знает всех будущих поворотов событий и, следовательно, изменений. В данном исследовании анализируется применение открытым теизмом теорий времени А и Б к божественно-человеческим отношениям. В исследовании утверждается, что божественная темпоральность не снимает напряженности в божественно-человеческих отношениях, в особенности что касается будущего. Кроме того, историческая божественная темпоральность не отрицает факта божественной атемпоральности. Это проистекает главным образом из решения Бога создать временных существ и построить Свои отношения с ними. Более того, если для вездесущего существа действовать в пространстве не является логически и метафизически противоречивым, то из этого следует, что вневременное существо может действовать и во времени. Независимо от того, понимается ли время с метрической или психологической точки зрения, оно не превосходит Бога, и поэтому ограничение, которое оно накладывает на человеческие существа в отношении будущего, к Богу не относится. Наконец, хотя некоторые философы и отвергают понятие вечности в качестве вневременной, эта доктрина все же имеет свое философско-богословское основание в Писании.

**Ключевые слова:** Божественная (а)темпоральность, Божественно-человеческие отношения, время, изменение, открытый теизм, неизменность, предвидение, предопределение

**Ссылка для цитирования:** Antombikums, A.S. Divine Atemporal-Temporal Relations: Does Open Theism Have a Better Option? // *Философия религии: аналит. исслед.* / *Philosophy of Religion: Analytic Researches*. 2023. Т. 7. № 2. С. 80–97.

## Introduction

The classical notion of divine eternity and God's relationship to time from the atemporal point of view has come under critical scrutiny in recent years to the extent that many<sup>2</sup> contemporary philosophers believe that given that the notion of eternity connotes timeless present, reality will be constant to God; therefore He cannot change His plans. Further, since reality is constant and God's knowledge is exhaustive, divine timelessness will result in theological determinism. Also, since divine timelessness places God in a different timeframe from humans, the divine-human relationship is impossible. Furthermore, divine timelessness also connotes that humans are not free, and God will be responsible for their immoral actions. However, it is clear from redemptive history that God changes His plans in response to humans and has acted temporally. Not only these, but it is clear that humans are not only free but also negotiate the future with God, including frustrating His plans.

In what follows, I will summarise the argument presented by open theism (OT hereafter) against classical theism (CT henceforth) and offer a critical response. I will argue that open theism's alternative does not provide a robust concept of divine eternity for enhancing the divine-human relationship despite collapsing the creator-creature distinction upheld in classical theism. Further, I will examine if it is metaphysically and logically impossible for an atemporal being to relate with temporal beings and remain constant. Furthermore, I will examine God's relationship to time, given His attributes of foreknowledge and immutability in relation to human freedom.

### The argument:

#### 1. *Divine timelessness connotes changelessness*

Given that divine eternity connotes instant timeless knowledge of reality, an atemporal being seems to have no reason to adjust earlier initiated plans. However, this is not the case with God, as in the Bible. He often changes when humans frustrate His plans or change in relation to Him, either positively or negatively. Due to this seeming paradox, OT argues that God is not timelessly eternal, so the future is open to Him. Because He is in time, He will eventually adjust His plans to adapt to what humans will contribute. These adjustments often result in grief and regret when humans act contrary to the expectations of God. In its reading of Numbers 23:19, 1 Samuel 15:29, Malachi 3:6, and James 1:17, OT rejects the doctrine of divine immutability. This is because as much as humans are free, it follows that their actions will not always align with God's plans. This will inevitably cause God to adjust, adopt or adapt His plans to suit His associates. OT argues that since God changes His plans, it must follow that He is not

<sup>2</sup> Open theists and a few classical theists find the notion of divine atemporality appalling, unintelligible and unbiblical. See [Hasker 1989].

timelessly eternal as understood in classical theism [Sanders 2007b: 15]. Instead, He is everlasting.<sup>3</sup>

## 2. *Divine timelessness implies exhaustive divine foreknowledge*

To say God is timelessly eternal is to say He transcends time so that nothing in time is hidden from Him. Alternatively, *reality* is constant to a timeless being in such a way that yesterday and tomorrow make no difference to such a being [Sanders 2007b: 203]. Due to the preceding submission, open theists argue that this is not the case because the sacrifice of Isaac (the *now I-know* statement of God to Abraham), the perhaps passages of the Bible and changes in divine plans connote that God is not timelessly eternal and therefore exhibit divine ignorance [Ibid.: 50–51]. From the conclusion that God is not timeless and, as a result, experiences temporal successions as humans do, it also means God is not all-knowing as understood in classical theism. He does not know the future exhaustively, especially the contingent acts of free moral agents. Because doing so will render human freedom ineffective. The assertion that God is all-knowing, according to OT, is that He knows what is logically possible to know [Pinnock 1994: 121].

Further, OT argues that the future does not have the same ontological status as the past and present. Therefore, divine omniscience is present knowledge. Because the future does not exist like the past and present, God cannot be charged with ignorance of the future [Sanders 2007b: 200–201]. This explains why He *looks* forward with hope, faith and trusts that His plans will work out as expected. John Sanders explains that God is weakly immutable and does not have a specific plan or agenda for the future. Because God has no particular plan for creation, He has often had to adjust His plans. He adopts a flexible strategy in relation to what humans will contribute to the divine project [Sanders J. 2010: 141–142].

## 3. *Divine timelessness implies future fixity (theological determinism)*

Open theists argue that if God is timelessly eternal, as understood in CT, and reality is constant and immediate to God, then it follows that all that God knows is eternally determined. There is nothing one can do about it [Sanders 2007b: 203]. For instance, if God knew from eternity past that this paper will be published by *The Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences*, nothing can change it because it has been eternally determined. However, this is not the case. I could publish the paper somewhere after being contacted by the chief editor to submit it for review and publication.

Contrary to theological determinism, which the notion of divine timelessness propagates, in love, God left the creation open with open routes. OT argues that conceiving God as timelessly eternal implies a static view of time and, thus, determinism. Then all good and evil things, even our sins, will always exist. Eventually, it means that there will be no time when God will triumph over evil as Christians

---

<sup>3</sup> Nicholas Wolterstorff also believes that God is everlasting because the notion of divine timelessness is alien to the Bible and a product of Greek philosophy, which must be cast out of Christian thought. See [Wolterstorff 2010].

expect it to happen at the eschaton. Since God knows everything timelessly now, it means He does not know what I am doing now. After all, there is no “now” or “then” for a timeless God. On the contrary, God knows the past and present and gives salvation at a particular time. Lastly, a timelessly eternal God cannot have plans for creation to be executed in the future [Sanders 2007b].

Contrarily,

#### 4. *From redemptive history, God changes strategies*

Sanders noted that a careful reading of the Bible reveals that it portrays God as ‘authentically’ responding to humans. He cites the story of Hezekiah to show that God changes His plans. He argues that God had ordered the prophet Isaiah to announce to King Hezekiah to put his house in order because he would never be healed from his illness. However, King Hezekiah knew he could change the divine plan through prayer. Hezekiah prayed, and God responded positively by sending the prophet to announce plan ‘B’; namely, Hezekiah would no longer die. This text, among many, reveals that there is divine flexibility in handling the divine project. This divine flexibility is contingent upon human inputs. God, from the foregoing, undergoes changing states. God changes “His thoughts and deeds toward us and the rest of His creation matching His thoughts toward the creature with the creature’s actual state at the time God thinks of it” [Hasker 1994: 133–134].<sup>4</sup>

Further, God withdrew some plagues in Egypt because of Moses’ request. God intended to destroy the entire nation of Israel because of the Golden Calf and restart again from scratch. However, Moses did not accept this plan “B” but insisted that God should revert to plan ‘A,’ and God readjusted to plan ‘A.’ Sanders argues that sometimes God may go as far as granting humans what is not His will. Such instances include the calling of Aaron to do the public speaking for Moses; when Moses hesitated to take the offer. Also, the Israelites asked for a King, which was not the will of God. But God granted the request despite knowing it was not the best option [Sanders 2007b: 280–282].

Another example is when God regretted making Saul the King of Israel. Because He regretted the promise to Saul according to the original plan to make him and his descendants kings forever equally changed. There will have been no Davidic dynasty except for this change in the divine project. Sanders rhetorically asked, “If God always knew that he was never going to have Saul’s line be kings, was God deceitful? There is a give-and-take quality to these texts. If God is affected by creatures and is responsive as these texts indicate then God has a before and after – succession – in his experience. This means that God is temporal and has a history” [Sanders 2007a: 40–41].

William Hasker states that OT rejects divine immutability [Hasker 2004: 197]. He argues that God is unchanging in His nature and character, His wisdom, power and faithfulness to us. He nonetheless changes in His experience from time to time.

<sup>4</sup> Richard Rice takes a bit radical stance in this regard. He seems to suggest that the life of God changes as far as He has changing thoughts and emotions as well as living in a temporal world. He states that “God’s Life exhibits transition, development and variation. God experiences the temporal world in a temporal way” [Rice 1994: 22].

The argument flows from how both Hasker and Sanders conceive divine eternity. Since they both argue that God is, in time, experiencing the temporal succession of events as humans do, it logically follows that the future is not yet settled. As a result, God changes some of His thoughts and decisions. Open theists argue that their concept of divine immutability aligns with the Bible and tradition. Since God is relational and open to creation, He will adjust, adapt and adopt what humans and the creation will provide to the divine project where necessary [Hasker 2008: 27].

Clark Pinnock also holds that divine immutability concerns God's essential nature and His faithfulness, but not about His relationship to the creation: "The Trinity is unchangeably what it is from everlasting – and nothing can change that. Furthermore, we can always rely on God to be faithful to his promises; he is not in any way fickle or capricious. Immutability ought to focus on the faithfulness of God as a relational, personal being" [Pinnock 1994: 117].

5. *God expects several future actions and outcomes which never turn out as He expected because humans have libertarian freedom*

Sanders states that, based on the wealth of scriptural passages that support human freedom, another view of human freedom aside from the compatibilist perspective has emerged. This view affirms that "an agent is free with respect to a given action at a given time if at that time it is within the agent's power to perform the action and also in the agent's power to refrain from the action" [Sanders 2007b: 235]. The most common line of reasoning in schematising human freedom, Sanders argues, must include: (1) we can have a genuine love relationship with one another, (2) we are expected to be rational in our thoughts, and (3) we are morally responsible both for our good and evil actions [Ibid.].

In granting humans libertarian freedom, God has what it takes to handle every eventuality. "God is endlessly resourceful and wise in working towards the fulfilment of his ultimate goals. Sometimes God unilaterally decides how to accomplish these goals but He usually elicits human cooperation such that it is both God and humanity who decide what the future shall be" [Sanders 2007a: 35]. What God and people do in history matters; the Hebrew midwives' story is an example of this. If the Hebrew women feared Pharaoh rather than God and killed the baby boys, God would have responded accordingly, and a different story would have emerged. But they did what they felt was good of their volition. When Moses killed the Egyptian, he refused to prefer Pharaoh's palace over His people and contended with God during the Burning Bush experience is also another example [Ibid.].

The argument for human freedom is schematised by Hasker thus:

(FW) N is free at  $T$  with respect to performing  $A$  =<sub>df</sub>

It is in  $N$ 's power at  $T$  to perform  $A$ , and it is in  $N$ 's power at  $T$  to refrain from performing  $A$ . According to Hasker, the said agent should have "the *power to perform a particular act under a given circumstance*, and not a *generalised power to perform acts of a certain kind*" [Hasker 1989: 66–67]. If one can perform a particular act at  $T1$  but is restricted from performing such action at  $T2$ , probably by folding her hands to the back, it is no longer within her power to accomplish such an act. This infringement on her ability to perform the said action is contrary to the nature

of creation. Humans are free, rational and responsible and have the liberty to develop their inherent potential [Hasker 2008: 157].

Therefore,

#### 6. *Divine Timelessness is incoherent and unintelligible*

Hasker argues that the traditional concept of divine eternity as timelessly eternal fails to meet several criteria for a viable doctrine. He proposes two criteria to measure the relevance and intelligibility of the doctrine of divine timelessness. 1. The doctrine of divine timelessness should be about *God* as understood in the Jewish/Christian faith as the Creator and the Sustainer of the universe. Not only these, but God has also been constantly acting in history. However, the doctrine of eternity as timelessly eternal does not represent the Jewish and Christian understanding of God. It does not portray God from the relational point of view. 2. It should adequately address the paradox of divine knowledge and human freedom. However, the classical model does not better solve this paradox. As a result, it has no philosophical advantages [Hasker 1989: 146]. In Hasker's opinion, for a doctrine to be intelligible, he argues, it must be:

...expressible in grammatically well-formed sentences. (This I assume that a sentence consists of *words*, as opposed to nonsense syllables, of the language in which it is written). We may also require that an intelligible doctrine should not be contradictory or otherwise logically impossible. It would seem, furthermore, that a proposition is not understood unless it is possible to give an account of at least some of the nontrivial inferential relationships that hold between it and other relevant propositions [Ibid.: 147].

However, as understood in CT, divine timelessness does not meet the above requirement of intelligibility because the idea of timelessness is non-existent in our lives as humans. And if we were to sketch an analogy of the doctrine from a human point of view, it would be an uncompletable analogy. To conceive God from the point of divine timelessness, we must conceive the doctrine in such a way that 1. *God knows* 2. *acts* and 3. *responds* to the temporal activities of temporal beings. According to Hasker, any definition of divine timelessness, which does not emphasise these three fundamental elements, ceases to be a viable doctrine of divine eternity [Ibid.: 147, 150–151].<sup>5</sup>

Sanders argues that two concepts of time apply to the discussion on divine eternity. He explains that because CT and OT subscribe to different ideas of time, they hold different notions of divine eternity. He argues that understanding God from a timelessly eternal point of view has significant challenges in relating the concept of divine eternity to God's activity in history. Sanders refers to the '*dynamic view*' or the '*A*' theory, tense or process theory, and the '*stasis view*' or the '*B*' theory,

<sup>5</sup> Contrary to this conclusion, Hasker, 4 pages later, argues that conceiving God from the divine timelessness point of view is intelligible, especially if it is conceded that God is both active and responsive to what goes around [Ibid.: 155]. But this is precisely what proponents of divine eternity emphasised. It is either that open theists do not understand the proponents of divine eternity, or they merely exaggerate what does not exist. It is like creating a problem where there is none and at the same time providing the solution to the problem.

tenseless or block theory of time. In the dynamic theory of time, the present has a special ontological status; as a result, the past and the future do not exist. The activities that took place last year once existed in a time, but they no longer exist today. The future, in the same manner, despite that we speak about it as an actual entity, does not exist. It's merely a concept in our minds. An essential element of the dynamic understanding of time is that nothing is static or permanent except for change. Contrary to the 'A' theory, the past, present and future have equal ontological status in the 'B' theory of time. As a result, what has existed will always be, and some things that are not yet in existence will undoubtedly exist in the future. Whatsoever has existed, is, and will exist is part of the 'block' because God sees them timelessly in His eternity. These different understandings of time have implications for one's concept of eternity. Contrary to the understanding of time from the metric point of view, Sanders states that time, as applied to God, must be understood psychologically because, before the creation, He had such experience [Sanders 2007b: 200–201].

### 7. *An atemporal being cannot act in time, given the dynamic theory of time*

Richard Rice states that “to say that God acts, therefore, means that it makes sense to use the word *before* and *after* when we talk about Him” [Rice 1994: 36]. It then follows that everything that happens in history was not completely determined at the beginning of history. Instead, all things are a series of events that unfold in time. OT argues that conceiving God as timelessly eternal places God in a different time frame altogether from ours. It follows that He cannot interact with humans acting in a different time from His. Besides, the Bible shows that God changes some of His plans. It follows that God is not eternal. Otherwise, there will be no reason for any adjustment in His plans because an eternal being will know from the inception if such a plan is successful. “That God changes in some respects implies that God is temporal, working with us in time (at least since creation). God is everything through time rather than timelessly eternal. God experiences duration as He interacts with us in history” [Sanders 2007b: 15]<sup>6</sup>.

Sanders rhetorically asks: “If God always knew that he was never going to have Saul's line be kings, was God deceitful? There is a give-and-take quality to these texts. If God is affected by creatures and is responsive as these texts indicate then God has a before and after – succession – in his experience. This means that God is temporal and has a history” [Sanders 2007a: 40–41]. If it is granted that God has 'before' and 'after' in His experience, then it must follow that God is temporal. He has a history as we do.

Instead of conceiving God as *atemporal*, OT holds that God is temporal and He is not timeless. When an allusion is made to God's eternity, it does not mean that God is atemporal, and therefore temporal categories do not apply to Him. Instead, God is *everlasting*. Contrary to the creatures, God has always existed and will continue to exist. “Time is not an alien medium within which God is 'trapped' or 'lim-

---

<sup>6</sup> Clark Pinnock also holds the same assertion as that of Sanders. In this regard, he rhetorically asks: “How can a timeless God be the creator of a temporal world? Why is God described as being involved in temporal realities?.. Do we not praise God, not because He is beyond time and change but because He works redemptively in time and brings about salvation...?” [Pinnock 1994: 120].

ited'; rather time, in the sense of a changeful succession of states is inherent in God's nature" [Hasker 2008: 27].

Pinnock holds a slightly different position from Sanders in this regard. Instead of being affected, God is immune. He argues, "When I say that God is eternal, I mean that God transcends our experience of time, is immune from the ravages of time, is free from our inability to remember, and so forth. I affirm that God is with us in time, experiencing the succession of events with us. Past, present and future are real to God" [Pinnock 1994: 120]. This follows that Pinnock's view of divine eternity is a softer version of the classical notion of divine atemporality. Thomas J. Oord, another open theist, goes from divine temporality to divine *pan-temporality*. He argues that the Bible teaches that God is '*time-full*' (italics added) rather than timeless. In conceiving God from the perspective of love, God cannot be love and timeless because love takes time to develop [Oord 2010: 79].

Open theists maintain that the future is open and unsettled, contrary to the past. However, God's timelessness cannot be open and unsettled. Every fact that is timelessly known is determined to occur precisely as it is determined. It logically follows that there is no relationship between a timeless being and temporal beings and their actions. Hasker distinguishes between 'hard' and 'soft' facts to account for the relationship between divine eternity and future contingencies. He argues that to say the future is entirely settled and we can do nothing about it is a hard fact. However, as understood in the open view, contingencies are a soft fact because the future is open. Because of its openness, humans can contribute their influence to bring what the future holds to fruition. Such issues, which God eternally decreed, and there is nothing humans can do about it, are hard facts. However, not everything is eternally decreed, namely, human contingent actions. Hasker argues that "[t]he doctrine of divine timelessness affords no help in whatever in understanding God's divine providential governance of the world... The theory does not... give any help in understanding the topics of providence, prayer and prophecy" (italics original) [Hasker 1989: 175, 177].

#### 8. The Bible does not teach divine timelessness

Hasker argues that: "First of all, it is clear that the doctrine of divine timelessness is not taught in the Bible and does not reflect the way biblical writers understood God... there is simply no trace in the Scripture of the elaborate metaphysical and conceptual apparatus that is required to make sense of divine timelessness" [Hasker 1994: 128]. If God is timelessly eternal, how can He act in time by responding to the prayers of His children? And above all, how can God be born, grow up, live with and among humans, die and rise in time in the person of Jesus Christ? This, accordingly, is a pointer to the fact that God is not timelessly eternal. From this conclusion, Hasker states that the assertion that God is timelessly eternal is a '*strange doctrine indeed*' [Ibid.: 128-129]<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Cf. [Hasker 1989: 145-146]. Hasker expatiates further that "According to the liturgy, *Christ has died, Christ has risen, Christ will come again*. But although those of us who are Christians take ourselves to know that this is true, a timeless God does not and cannot know any such thing" [Hasker 2011: 1-20, 5].

OT argues that conceiving God as timelessly eternal denudes God of the personalism and intimacy revealed in the Bible, which is essential for our relationship with God. As a result, “the doctrine of timelessness is inadequately motivated apart from Neoplatonic-inspired metaphysic that few Christian philosophers, at this juncture, can bring themselves to embrace” [Hasker 2004: 100]. In relating divine timelessness to divine sovereignty, OT argues that: firstly, both divine timelessness and simple foreknowledge are helpless in resolving the tension between divine control and human freedom. Secondly, divine timelessness is not biblical because no scriptural passages support it. Philosophers and theologians are the ones who are instead reading divine timelessness, middle or simple foreknowledge into such verses. For instance, classical theologians hold that divine eternity is taught, especially in 2 Peter 3:8: “But do not forget this one thing, dear friends: With the Lord a day is like a thousand years, and a thousand years are like a day.” The assertion that divine atemporality is taught in Peter does not make any sense to Hasker. Despite this rejection, he offers no further explanations of these passages [Ibid.].

### Possible Objections

#### 9. *OT's notion of time*

Obviously, conceiving God as timelessly present presents some difficulties, given that God operates from a time frame different from the human time frame. Further, divine timelessness in relation to God's knowledge of the future raises a few questions about the nature of God's knowledge with regard to human freedom. OT's questions against the classical notion of eternity are legitimate. However, OT also faces the same challenges, and I doubt they have provided a better response than CT. Lawrence Wood notes that the nature of time OT subscribes to is Newtonian, which was developed by Hendrik Lorentz rather than Einstein. This Lorentzian understanding of time places a dichotomy between time and space and denies the simultaneity of occurrences of events in space against the framework of time [Wood 2010: 42–66, 52].

Arguing that in the dynamic view of time, the present matters and that both the past and the future don't really exist will inevitably lead to the question: are there actual truths that are not known to God? For instance, Olusegun Obasanjo was indeed the president of Nigeria in the year 1999: a historical fact. Could such a fact cease to exist because it was in the past? I don't think so. If it is conceded that the past doesn't have the same ontological status as the present, then such a conclusion suggests that there are no memories or connections between the past and the present, with the future. Secondly, is it true that CT believes that the past, present, and future have the same ontological status in God? Undoubtedly, it is clear that the past and the present can never be the same as the future. Despite a continuation of the present and dependent upon it, the future cannot be identical to the past, just like the past cannot be identical to the present.

As seen above, God experiences time psychologically before creation in open theism. In that case, one could also argue that since God had experienced time psychologically before creation but was not bound by such time, nor was He temporal

at that time, He can equally act in time today, yet not be bound by it or necessarily needs to be temporal to relate with temporal categories. From the foregoing, Katherine Rogers is right to argue that “To say that all of time exists and is ‘present’ to God’s eternity does not render temporal events eternal any more than to say that all of space exists and is ‘present’ to God’s ubiquity renders spatial objects ubiquitous” [Rogers 2000: 63].

#### 10. *Divine immutability does not equal immobility*

The common line of argument against the classical notion of divine immutability, which open theists build their case on, is that divine immutability connotes immobility. However, it is not very likely if the classical concept of divine immutability nears or equal immobility. First, classical theists, for instance, Augustine,<sup>8</sup> although they speak of God as immutable, do not speak of Him as immobile. The change denied in God is *constituent* or what is rightly called *intrinsic* change. It is clear that God undergoes accidental changes in His relationship, especially with humans, as argued by OT also.

Further, divine immutability pertains to God’s character and *chessed*. Brian Leftow, a defender of classical theism, states that “The doctrine [of divine immutability] consists in the assertion that God cannot undergo real change, such as the change involved in learning, growing or reddening. Divine immutability does not entail that God cannot begin or cease to exist, if these are not real changes in the thing which begins or ceases. Nor does it rule out purely extrinsic changes in God, changes such as becoming admired” [Leftow 1998: 710–711]. He will not fail in His promises and is always loyal to His covenant. He swore by Himself to keep His promise to Abraham. I wish to state that by divine immutability, I mean the understanding that God’s essence remains constant. However, His divine sovereignty is in such a way that in remaining faithful to His covenant with humans, He adds and subtracts some earlier decisions because of finiteness and the mutable nature of humans. Without addition and subtraction in the divine plan in line with human nature, there can be no second chances and forgiveness. In other words, intrinsically, God is immutable but mutable extrinsically and relationally in His nonessential properties.

Second, as shown in the Holy Bible, the Redeemer has interacted with creatures and responded to their input. Because God has chosen to create, He has also willingly chosen to enter a temporal relationship with the creation. This explains why God is remorseful in the Old Testament, as seen in Genesis 6:6, 1 Samuel 15:11, Jonah 3:10 and many more. Cornelius van der Kooi and Gijsbert van den Brink argue that when people change, either for good or bad, in their relationship with God, God often adapts His plans. These changes do not really mean that God regrets His earlier decisions. Instead, He “changes in strategy in his attempt to reach the same goal” [van der Kooi, van den Brink 2017: 145].

Thirdly, logically speaking, God is immutable because He cannot change for the best or the worst. This has been the line of the argument. In their treatment

<sup>8</sup> In connecting divine eternity to divine immutability, Augustine argues that because time does not limit God, He transcends the future; everything comes and goes, but God remains the same. See [Augustine 1997: 304, 316–317].

of Numbers 23:19, 1 Samuel 15:29, Malachi 3:6 and James 1:17, van der Kooi and van den Brink noted that these passages “do not mean that we can massage away the sharp bends in God’s interaction with us. What he has built, he breaks down; what he has planted, he plucks up (Jer. 45:4)” [van der Kooi, van den Brink 2017: 145]. Changing strategy is part of the divine plan. It is a recurrent theme in the Bible. Suppose God is immutable in character (as argued by OT), yet He relates and interacts with humans who are mutable in character. In that case, it follows that an immutable God, as understood in CT, can also adjust His plans yet remain immutable. It follows that divine immutability is authentically biblical. God is mutable in His relational attributes but is immutable in His divine essence.

*11. It is not metaphysically and logically impossible for an eternal being to relate with temporal beings in as much as it is not logically and metaphysically contradictory for an omnipresent being to act in space*

The notion that an atemporal being operates in a different time frame from temporal beings raises a question regarding the nature of their relationship [Deng 2018: 4.1.2]. For instance, one of the arguments against the classical notion of divine omniscience pertains to the relationship between the knower and the subject of knowing. For example, if God knew that Peter would deny His Son before the actual act, God’s knowledge of the action would change as soon as the act was executed due to the temporality of the subject of knowing. This also applies to the divine-atemporal-temporal relations due to how atemporal and temporal beings relate to time and space. This is a significant objection. However, the question that naturally follows OT’s insistence that the creator must be temporal to relate with the creatures is, was there a time God was atemporal, then He became temporal due to His act of creation? Alternatively, how could an atemporal being create a temporal creation in time? As shown above, although God changes, God did not change in His essential nature after creation; therefore, He is still atemporal after the creation of the cosmos. He only entered a temporal relationship with the creation because it is temporal. In other words, God’s choice to create in time is a choice for starting a temporal relationship. God only undergoes an external, not an internal, change. Therefore, acting in time does not make God temporal nor nullify the classical notion of divine eternity as unintelligible and incoherent. God’s actions and His relationship with creation are temporal, but God’s essence is atemporal. Even OT admits that there is a fundamental difference between God and creation. Although God acts in time, He transcends time [Geisler 2011: 527].

Further, OT argues that divine atemporality contradicts the biblical notion of God as the Redeemer who changes for the sake of the creatures. However, it is clear that Augustine, Anselm, Aquinas and all classical theists who hold divine eternity do so intending to show God’s continual Lordship and providential governance of the creation. In other words, the notion of divine atemporality allows the atemporalist to show how God masterfully interacts with temporal creatures in time yet living above the limitations associated with temporality. Although OT rejects the tenseless understanding of time, presentism also faces numerous challenges and, in the end, results in risk-taking in divine providence, as considered in 14 below [Rogers 2000: 55, 60].

From the foregoing, “if God is spacelessly present in his creation there are matters that he cannot know” [Helm 1988: 44]. Since OT argues that God is in time because He has been acting in time, it logically follows that He is in space since He has also been working in space. In other words, the argument that a timeless being cannot act in time itself is incoherent. We could also argue that a “spaceless immaterial being cannot create items in spatial relation to one another without Himself being in spatial relationship to them” [Frame 2001: 149]. However, this is not the case, as OT also holds the traditional notion of creation as *creatio ex nihilo*. Obviously, open theists do not claim that God is always present in space. If God’s divine omnipresence means that God cannot create material beings in space, then it follows that God’s knowledge in relation to space implies that God may not know there is a mouse ‘here’ because He is everywhere. Therefore, since it is logically and metaphysically possible for an omnipresent being to act in space, it also follows that an atemporal being can act temporally within time, and His relationship with temporal categories does not render them necessary or atemporal categories.

*12. Divine eternity does not imply theological determinism because God’s knowledge of human contingent actions does not render them necessary actions; rather, it confirms that such actions are contingent and free actions*

OT argues that whatsoever God knows, because of His eternal nature, will come to pass necessarily. Therefore, human freedom will be infringed upon. In line with Augustine and Boethius, this argument that divine knowledge confers some level of necessity on contingencies is one aspect of the argument. However, the doctrine of divine eternity, as conceived by Boethius, solves the problem. God does not ‘look ahead’ to see. He simply ‘looks’ simultaneously at what goes on as a whole [Wood 2010: 64].

In dealing with Peter’s denial of the Lord to examine the tension between divine omniscience and human freedom, Sanders argues that it was not the knowledge of Peter’s action by Christ that caused him to deny Jesus. It was the lack of his spiritual preparation to face the temptation to deny Christ. Sanders argues that it was easy to make this denial a reality and contingent upon Peter’s freedom: “All that need be determined by God in this case would be to have someone question Peter three times and have a rooster crow” [Sanders 2003: 31]. And that was precisely what happened, and Peter willingly gave in and succumbed to the bidding of the evil one. If this is the case, one can also argue that it is not always that divine foreknowledge of human contingent actions renders such actions necessary. This follows that divine atemporality and exhaustive divine omniscience do not lead to theological determinism. In this light, Augustine argues,

If I am not mistaken, it is the fact that you would not necessarily be making a man sin because you foreknew he was going to sin. Your foreknowledge would not itself make him sin, though he is certainly going to sin; otherwise you would not foreknow that it would happen. Just as you do not compel past events to happen by your memory of them, so God does not compel events of the future to take place by His foreknowledge of them [Augustine 1968: 175].

### 13. *The Bible contains traces of both divine atemporality and temporality*

William Craig argues that biblical writers were not developing the doctrine of divine timelessness or divine temporality when they addressed God in a way that points to divine timelessness or divine temporality. Though the writers of the Bible speak about “God as temporal and everlasting, there is some evidence, at least, that when God is considered in relation to creation, He must be thought of as the transcendent Creator of time and the ages and therefore as existing beyond time” [Craig 2001: 20].

If God lives His life in time as we do, His life will be affected differently, and God cannot be stable. The argument that everything is timelessly present before God does not mean that everything is *temporally* present to Him. Instead, it means that He can also relate to temporal categories despite seeing everything at once. The distinction between God’s act of creation in time and His eternal self-existence must be understood in dealing with creation and time. Because God owes His existence to no one without origin in time, His choice of creation does not lead to divine-self limitation. As a result, we need to emphasise that God created everything that exists in time and that although time is not *a thing*, it is not independent of the creator, nor does it confer any limitation on Him since His existence is ontologically prior to time. There was no time before God brought the temporal world into existence. Therefore, God frames the ages and is ontologically prior but not chronologically prior to time [Geisler 2011: 526]. The argument that everything is timelessly present before God does not mean that everything is *temporally* present to Him. Instead, it means that He can also relate to temporal categories despite seeing everything at once. Since God transcends creation, He equally transcends time [Helm 2002: 122, 125]. Although God incarnated in time, lived, died, resurrected and accomplished salvation in time, “[t]he Eternal did not become temporal, nor did the divine nature become human at the Incarnation any more than the human nature became divine” [Geisler 2011: 528].

A few biblical passages like 2 Timothy 1:9, 1 Corinthians 2:7, Isaiah 57:15 and Hebrews 1:10–12 seem to teach divine timelessness. OT argues that divine eternity is not taught in the Bible. However, the Bible also teaches that God has neither a beginning nor an end; therefore, He is eternal. His existence is permanent, contrary to creation which came into existence in time [Craig 2001: 15].

As a result of the fact that both divine temporality and divine atemporality can be extrapolated from the Bible, arriving at a concrete doctrine of divine timelessness is difficult. The argument presented above by OT has not yet proven whether God is timeless or not. Craig rejects the appeal to the special theory of relativity because the epistemological underpinnings of the theory can be challenged [Ibid.: 74]. The doctrine of divine timelessness is beneficent to Christian theology. It frees God of the limitations of being in time. Also, the doctrine provides God with the basis to overcome the limitation that comes with change, ignorance and temporal frustration. However, we cannot present a ‘watertight’ argument for divine timelessness if libertarian freedom is upheld [Frame 2001: 153–155, 157].

14. *Divine temporality leads to divine ignorance and risk-taking in divine providence. It does not solve the tension of the divine-human relationship, and it is not a viable solution to the problem of evil*

Open theism insists that, due to the temporal nature of creation and the need for a robust notion of the divine-human relationship, God's knowledge of the future is not exhaustive; therefore, He takes risks because everything may not turn out as He expects. Hasker argues that "*God takes risks if He makes decisions that depend for their outcomes on the responses of free creatures in which the decisions themselves are not informed by knowledge of the outcomes*" [Hasker 2004: 125].

It is logically possible to argue that God is a risk-taker and ignorant of some state of affairs if it is conceded that He experiences temporal successions of time as humans do. In other words, it makes sense to state that God takes a risk if He does not know everything about the future due to His decision to create free creatures. However, does divine ignorance resolve the tension of the divine-human relationship? Further, is divine ignorance logically and biblically consistent with the divine nature? As stated in sub-section 11 above, OT's notion of divine ignorance is logically inconsistent with OT's concept of divine omniscience in relation to human freedom.

Furthermore, the assertion that God *foreknows*<sup>9</sup> only a few things because of human freedom does not bring the amount of comfort supposed by open theism. It has critical pastoral implications and brings little comfort amid suffering. Such a God may not be worthy of human trust [Wood 2010: 66]. That God does not know all states of affairs causes His wisdom to be questionable. It follows that God takes many decisions of which the implementation cannot be guaranteed. We may not know how many erroneous decisions God may have made in the past, on which God looks back with regret, or how many He will make in the future. As a result, it may not be wise to trust God for guidance [Ware 2002: 198–200].

15. *Given its ontological and functional aspects, the doctrine of the Trinity<sup>10</sup> seems the starting point for understanding the divine-human relationship*

The doctrine of the Trinity is an essential notion that is exclusive to the Christian faith. As a result, it informs the formulation of many Christian doctrines. Christians affirm that each Person of the Trinity is distinctively God. Despite this distinction, the traditional understanding of the Trinity rejects commingling and individuating the Persons of the Trinity to avoid the heresy of modalism or tritheism. Every theological doctrine in which this is not considered may likely be unbalanced and unfaithful to biblical and confessional Christianity.<sup>11</sup> Although the doctrine of the Trinity does not

<sup>9</sup> I am adding the prefix 'fore' to divine omniscience here as used in OT, not necessarily because I believe that God *foreknows* the future in a literal sense or as humans would *foresee* the future. I would prefer to think of God as having immediate knowledge of reality in line with Boethius. See [Boethius 2008: 524]

<sup>10</sup> Although Arminianism serves as a precursor to OT, open theists fail to explore the doctrine of the Trinity as other proponents of Arminianism do, for example, Fred Sanders. He has written extensively on the doctrine of the Trinity. See his: [Sanders 2010; Crisp, Sanders 2014; Sanders 2016].

<sup>11</sup> The Nicene Creed is a classic example of this explication: "Whosoever will be saved, before all things it is necessary that he hold the Catholic Faith...: That we worship one God in Trinity, and Trinity in Unity, neither confounding the Persons, nor dividing the Substance..."

directly address the tension of the divine-human relationship, it provides a framework for understanding the divine-human relationship that takes into account the ontological distinctions between God and humans.

God, in Christ, entered into human history and lived as humans do. In the incarnation, God entered time and tangibly engaged with humanity yet retained His divinity. Furthermore, through the third Person of the Trinity, believers enter into a unique relationship with the divine, even in their finiteness. OT upholds the doctrine of the Trinity, especially its notion of personhood and divine relationality before creation. However, OT's argument for the need for temporality after creation raises a few questions and objections. If the Triune God was relational before the creation, it follows that this relational nature continues after the creation. In that case, divine self-limitation<sup>12</sup> or temporality is not necessary.

### Conclusion

Although OT's critique of the status quo has resulted in a healthy debate on the philosophical and theological understanding of God's relationship to time and the implication of such a relationship for divine-temporal relations, it has no better option than the traditional understanding of the concept. This is because, as shown above, the argument that divine atemporality connotes changelessness, exhaustive divine foreknowledge and determinism raises many questions and objections. I have argued that divine immutability does not equal immobility because the Redeemer has worked at least since creation. From OT's insistence that what God foreknows must come to pass necessarily, yet Christ's knowledge of Peter's denial did not lead to the denial, we can deduce an inconsistency in OT's argument against the classical notion of divine foreknowledge. Contrary to OT, divine foreknowledge of predetermined and contingent actions affirms that such actions are contingent or necessary. I have noted that the ontological and functional aspect of the Trinity is the starting point for understanding the divine-human relationship.

### References

Augustine, St. *The Confessions*. Translated, with an introduction and notes, by Maria Boulding, O.S.B. *The Works of St. Augustine: A Translation for the 21<sup>st</sup> Century*, Part I, Vol. 1. Hyde Park, NY: New City Press, 1997. 416 pp.

Augustine, St. "The Free Choice of the Will", in: *The Teacher, The Free Choice of the Will, Grace and Free Will*, translated by Robert P. Russell, O.S.A. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1968, pp. 63-242.

---

<sup>12</sup> The notion of divine-self limitation is an essential notion in OT through which open theists believe that by revising and redefining the classical concept of God, they can both hold that the nature and existence of the entire universe place a significant limitation on God's being and hold that God is not limited both in knowledge and the exercise of divine control. See [Hasker 1989: 196].

- Boethius, A.M.S. *The Consolation of Philosophy*, translated by David R. Slavitt. Massachusetts: Harvard University Press, 2008. 208 pp.
- Craig, W.L. *Time and Eternity: Exploring God's Relationship to Time*. Wheaton: Crossway Books, 2001. 272 pp.
- Crisp, O.D., Sanders, F., eds., *Advancing Trinitarian Theology: Explorations in Constructive Dogmatics*. Grand Rapids: Zondervan, 2014. 208 pp.
- Deng, N. "Eternity in Christian Thought", in: Edward N. Zalta, ed., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2018. [<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/eternity>, accessed on: 20 September 2022].
- Frame, J. *No Other God: A Response to Open Theism*. Phillipsburg: P&P Publishing, 2001. 240 pp.
- Geisler, N. *Systematic Theology: In One Volume*. Minnesota: Bethany House Publisher, 2011. 1664 pp.
- Hasker, W. A "Philosophical Perspective", in: *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*, Clark Pinnock, Richard Rice, John Sanders, William Hasker and David Basinger. Downers Grove: Intervarsity Press, 1994, pp. 126–154.
- Hasker, W. "Divine Knowledge and Human Freedom", in: Robert Kane, ed., *The Oxford Handbook of Free Will*, 2<sup>nd</sup> ed. Oxford: Oxford University Press, 2011, pp. 38–54.
- Hasker, W. *God, Time, and Knowledge*. Ithaca: Cornell University Press, 1989, xi+209 pp.
- Hasker, W. *Providence, Evil, and the Openness of God*. London: Routledge, 2004. 248 pp.
- Hasker, W. *The Triumph of God over Evil: Theodicy for a World of Suffering*. Westmont: IVP Academic, 2008. 288 pp.
- Helm, P. *Eternal God: A Study of God Without Time*. Oxford: Clarendon Press, 1988. 248 pp.
- Helm, P. "Is God Bound by Time?", in: Eric L. Johnson and Douglas S. Huffman, eds., *God under Fire: Modern Scholarship Reinvents God*. Grand Rapids: Zondervan, 2002, pp. 120–136.
- Leftow, B. "Immutability", in: Edward Craig, ed., *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 4: Genealogy to Iqbal. London and New-York: Routledge, 1998, pp. 710–714.
- Oord, T.J. *The Nature of Love: A Theology*. St. Louis, MO: Chalice Press, 2010. 210 pp.
- Pinnock, C. "Systematic Theology", in: *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*, Pinnock, Clark, Richard Rice, John Sanders, William Hasker and David Basinger. Downers Grove: Intervarsity Press, 1994, pp. 101–125.
- Rice, R. "Biblical Support for a New Perspective", in: *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*, Pinnock Clark, Richard Rice, John Sanders, William Hasker and David Basinger. Downers Grove: Intervarsity Press, 1994, pp. 111–158.
- Rogers, A.K., *Perfect Being Theology*. Edinburgh: Edinburgh University, 2000. 166 pp.
- Sanders, F. *The Deep Things of God: How the Trinity Changes Everything*. Downers Grove: Crossway, 2010. 256 pp.
- Sanders, F. *The Triune God: Studies in Dogmatics*, Michael Allen and Scott R. Swain, eds. Grand Rapids: Zondervan, 2016. 254 pp.
- Sanders, J. "An Introduction to Open Theism", *Reformed Review: A Theological Journal of Western Theological Seminary*, 2007, Vol. 60, No. 2, pp. 34–50.
- Sanders, J. "John: Openness and the Problem of Good and Evil", in: *Does God Have a Future? A Debate on Divine Providence*, Chris Hall and John Sanders. Grand Rapids: Baker Academic, 2003, pp. 40–42.
- Sanders, J. "Open Creation and the Redemption of the Environment", *Wesleyan Theological Journal*, 2010, Vol. 46, No. 4, pp. 141–149.
- Sanders, J. *The God Who Risks: A Theology of Divine Providence*. Downers Grove: Intervarsity Press, 2007. 384 pp.

Van den Brink G., van der Kooi C. *Christian Dogmatics: An Introduction*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2017. 820 pp.

Ware, B. "Defining Evangelicalism's Boundaries Theologically: Is Open Theism Evangelical?", *Journal of Evangelical Theological Society*, 2002, Vol. 45, No. 2, pp. 93-212.

Wolterstorff, N. *Inquiring About God: Selected Essays*, Vol. 1, Terence Cuneo (ed.) Cambridge: Cambridge University Press, 2010. 322 pp.

Wood, L.W. "Divine Omniscience: Boethius or Open Theism?", *Wesleyan Theological Journal*, 2010, Vol. 45, pp. 42-66.

К.В. Карпов

## Философская теология как практика. Подход Уильяма Олстона

**Кирилл Витальевич Карпов** – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;

e-mail: kirill.karpov@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0223-7410>

В предлагаемой статье я подробно излагаю доксистический подход Уильяма Олстона. Идея Олстона состоит в том, что существующая в рамках христианства мистическая практика перцептивного восприятия Бога может рассматриваться как особая познавательная область. Для реализации этой идеи Олстон вводит понятие *доксистической практики* и переводит дискуссию с проблемы эпистемологического обоснования отдельных убеждений на проблему доказательства надежности доксистических практик. Христианскую доксистическую практику перцептивного восприятия Бога он сравнивает с доксистической практикой чувственного восприятия, находя между ними немало общего. Главное же то, что невозможно доказать надежность практик без совершения т.н. ошибки эпистемического круга. Против своего подхода Олстон формулирует возражение от религиозного плюрализма и вполне успешно его решает. Однако, как мне кажется, это возражение можно переформулировать – я утверждаю, что ситуация, когда одновременно существуют несколько противоречащих друг другу практик, заметно снижает эпистемическую вероятность того, что убеждения, порождаемые каждой из практик, окажутся истинными. Статья завершается рассуждением о том, что философская теология, понимаемая как практика, может успешнее справляться с переформулированной версией проблемы религиозного плюрализма: в ней успешнее можно показать согласованность новых концепций с фоновым знанием – как тем, которое задействует философская теология, так и тем, что выходит за ее пределы и составляет общее знание познающего субъекта.

**Ключевые слова:** Уильям Олстон, «Восприятие Бога», доксистическая практика, религиозное разнообразие, философская теология, надежность практики, обоснование убеждений

**Ссылка для цитирования:** Карпов К.В. Философская теология как практика. Подход Уильяма Олстона // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2023. Т. 7. № 2. С. 98–114.

## Philosophical Theology as a Practice. William Alston's Approach

*Kirill V. Karpov*

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Goncharnaya str. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation;

e-mail: kirill.karpov@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0223-7410>

In this article I explain William Alston's doxastic approach. Alston's idea is that Christian mystical perceptual doxastic practice can be considered as a distinct cognitive domain. To realize this idea, Alston introduces the notion of *doxastic practice* and shifts the discussion from the problem of epistemological justification of particular beliefs to the problem of proving the reliability of doxastic practices. He compares the Christian mystical perceptual doxastic practice with the doxastic practice of sense perception finding much in common between them. Most importantly, however, is that it is impossible to prove the reliability of practices without committing the so-called error of the epistemic circle. Against his approach, Alston formulates an objection from religious pluralism and quite successfully solves it. However, it seems to me that this objection can be reformulated – I argue that a situation in which several contradictory practices exist simultaneously reduces markedly the epistemic probability that the beliefs generated by each practice will turn out to be true. I conclude the paper by arguing that philosophical theology, understood as practice, can more successfully deal with a reformulated version of the problem of religious pluralism in that it can more successfully show the coherence of new concepts with background beliefs, both that which is engaged by philosophical theology and that which extend beyond it and constitute the common knowledge of the cognizing subject.

**Keywords:** William Alston, "Perceiving God", doxastic practice, religious pluralism, philosophical theology, reliability of doxastic practices, justification of beliefs

**Citation:** Karpov K.V. "Philosophical Theology as a Practice. William Alston's Approach", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2023, Vol. 7, No. 2, pp. 98–114.

### Введение

В современной философии религии можно обнаружить совершенно разные оценки возможностей философской теологии: от неприятия ее фундаменталистского характера в рамках реформатской эпистемологии [Плантинга 2010: 215–222] до применения к ней критериев, выработанных в философии науки [Суинберн 2014: 53–63, 86–96, 137–157]. Можно встретить и традиционную оценку возможностей философской теологии как дискурсивного знания о существовании божественного, его атрибутах, отношении к человеку и миру. Проблема в принятии философской теологии как самостоятельной и законной области знания всегда стояла перед ее апологетами – чего стоит многовековая дискуссия о статусе теологии как науки в схоластике! А с утверждением просвещенческого идеала научного знания с упором, с одной стороны, на математизацию, а с другой – на экспериментальную подтверждаемость получаемых выводов, данная проблема стала практически неразрешимой. Именно в этом контексте я предлагаю посмотреть на обоснование философской теологии как

вида знания известным американским философом религии Уильямом Олстоном. Проект Олстона состоит в том, чтобы показать, что религиозные познавательные практики хоть и составляют специфическую область, могут рассматриваться наряду с другими всеми разделяемыми способами познания. В настоящей статье я представлю подход Олстона к обоснованию перцептивного восприятия божественного как вида знания, возражение против этого подхода, исходящее из проблемы религиозного разнообразия и ответ Олстона на него. Затем я переформулирую данное возражение с той целью, чтобы показать значение предложенного Олстоном подхода для оценки возможностей философской теологии.

## 1. Обоснование У. Олстоном перцептивного восприятия божественного как вида знания

### 1.1. Две цели: восприятие и обоснование

В книге «Восприятие Бога» [Олстон 2022] Уильям Олстон исследует разновидность религиозного опыта, схожую с чувственным восприятием тем, что опыт представляет объект восприятия как непосредственно присутствующий в сознании. Олстон, во-первых, защищает утверждение, что перцептивный религиозный опыт является (или, по крайней мере, в принципе может быть) буквальным восприятием Бога. Во-вторых, он утверждает, что религиозный опыт может способствовать обоснованию убеждений о существовании Бога и о том, что Бог таков, каким Он представляется в религиозном опыте и в результате богословских размышлений. «Буквальность» в восприятии Бога связана с фактичностью этого восприятия: нельзя воспринимать дождь (скажем, видеть, что он идет), не будучи уверенным в том, что дождь действительно идет. То есть

фактичное восприятие def.= если S воспринимает, что X есть F, то X есть F.

Таким образом, если мы можем утверждать, что существует подлинное восприятие Бога, то Бог существует.

Из этой исходной точки становится понятен замысел Олстона. Сначала он хочет показать, что ни теория восприятия, ни теистическое представление о божественном (по крайней мере, в христианском представлении о Боге) не исключают той возможности, что при определенных обстоятельствах буквальное восприятие Бога возможно. Более того, Олстон утверждает, что структура такого религиозного опыта в значительной степени соответствует общей структуре чувственного восприятия. Убеждения, связанные с соответствующими видами опыта, – это убеждения проявления: согласно Теории Проявления, когда мы видим дом с красной крышей, то воспринимаемый объект на самом деле есть дом с красной крышей. Для религиозного восприятия это означает, что когда человек воспринимает, что Бог в данный момент действует «в отношении субъекта убеждения (успокаивает, укрепляет, направляет, сообщает что-то, поддерживает в его существовании)», то Бог действительно все это делает [Там же: 30].

Итак, первая цель Олстона заключается в том, чтобы обосновать буквальное восприятие Бога, определив подходящие виды религиозного опыта, предложив основанную на психологии метафизику восприятия, согласно которой Бог может восприниматься буквально. То, что Олстону удастся хорошо обосновать буквальное восприятие Бога, представляется значительным достижением.

Вторая цель связана с первой: Олстон описывает некую практику по формированию убеждений, которая сама по себе обосновывает перцептивные убеждения о Боге. Для этого он сначала приводит ряд доводов в пользу того, что некоторые религиозные переживания носят перцептивный характер. Затем он показывает, что эпистемология обоснованного перцептивного убеждения о существовании Бога не так уж сильно отличается от эпистемологии обоснованного перцептивного убеждения о существовании обычных физических объектов. То есть имеется высокая степень сходства между моей убежденностью в том, что передо мной находится дом с красной крышей, и моим убеждением, что Бог, например, придает мне сил: оба убеждения обосновываются соответствующими восприятиями – визуальным в случае убеждения о доме и перцептивным религиозным в случае действия Бога. Из этого Олстон заключает, что убеждения о Боге (что Он существует, что Он обладает определенными качествами) могут быть непосредственно обоснованы через религиозный опыт точно так же (хотя и не в такой степени), как стандартные убеждения о физических объектах могут быть непосредственно обоснованы чувственным восприятием, и если это так, то мы рационально можем считать такие убеждения надежными [Олстон 2022: 138–143, 180–183].

Здесь Уильям Олстон подходит к вопросу об обосновании убеждений. Оно подразделяется им на прямое и косвенное. Убеждение обосновывается напрямую, если при его обосновании не используются другие убеждения, которыми обладает субъект познания. Так, мое убеждение, что передо мной находится дом с красной крышей, обосновано непосредственно, если обоснование покоится на моем визуальном опыте, то есть если я непосредственно вижу перед собой дом с красной крышей. Если бы я вывел это убеждение из других (скажем, я нахожусь в одной из стран Средиземноморья, в которых распространены дома с красной черепицей, и из этого я вывожу, что крыша дома передо мной, которую я непосредственно не вижу, с большой долей вероятности красная), то его обоснование будет косвенным.

## *1.2. Докрастическая практика и обоснование*

Понятие, играющее важнейшую роль в эпистемологии Уильяма Олстона в целом и в его аргументации в пользу обоснования убеждений, основанных на религиозном опыте, в частности, – это понятие докрастической практики. Лучший способ объяснить, что имеет в виду Олстон, – это кратко рассмотреть докрастическую практику чувственного восприятия, а затем абстрагировать от нее то, что является существенным для идеи докрастической практики.

Предположим, вы прогуливаетесь по парку в прекрасный пятничный день в начале лета. Погода прекрасна, поют птицы, цветут растения, источая чудесные ароматы. По мере восприятия такой сложной окружающей обстановки

у вас появляется множество перцептивных убеждений. Однако вдруг вы слышите также звук газонокосилки, что озадачивает вас: вы твердо знаете, что газон в парке косят только по понедельникам. Именно в силу этого своего знания вы оглядываетесь по сторонам, пытаетесь отыскать нечто, что может издавать похожий звук.

Чувственное восприятие состоит из ряда взаимодействующих процессов формирования убеждений. Эти процессы не только производят убеждения, но и включают способы их собственной эпистемической оценки: они должны быть по крайней мере согласованы с фоновыми убеждениями и не противоречить друг другу. Ваше фоновое знание состоит в том, что крайне маловероятно, чтобы сейчас служащие окашивали газон в парке, так как его косят по понедельникам, а сегодня пятница. Но тем не менее у вас формируются устойчивые аудиальные убеждения – вы слышите звук работающей газонокосилки. Ваше фоновое знание изначально выступает опровергающим свидетельством против аудиального убеждения. Поэтому вы переходите к следующему шагу – проверке аудиального убеждения визуальным: вы идете по направлению источника звука, чтобы выяснить, что же происходит на самом деле. Если ваше аудиальное убеждение получит визуальное подтверждение, то опровергающее свидетельство со стороны фонового знания будет преодолено, а ваше убеждение, что сегодня, в пятницу, окашивают газон в парке будет обосновано [Олстон 2022: 274–276].

Чувственное восприятие представляет собой типичный пример докстастической практики, то есть практики формирования убеждений. Такие практики обычно включают в себя механизм получения убеждения, фоновое знание, способы самопроверки, способы проверки со стороны других практик, системы опровергающих свидетельств.

Итак, докстастическая практика – это:

система или совокупность предрасположенностей или склонностей, или, если использовать модный сейчас термин, «механизмов», каждая из которых порождает убеждение в качестве результата, определенным образом соотношенного с «вводными данными». SP [чувственное восприятие. – К.К.], например, представляет собой совокупность склонностей формировать убеждения определенным образом на основе вводных данных, состоящих из чувственных опытов [Там же: 246].

Говоря иначе, докстастические практики – это объединенные в кластер способы, или «механизмы», формирования убеждений вместе с правилами их функционирования и регуляции.

Когда докстастическая практика широко распространена и используется в течение долгого времени, она приобретает социальный характер, «социально устанавливается»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Это значит, что «докстастические практики полностью социальны: они устанавливаются обществом путем обучения под социальным контролем и разделяются сообществом. Мы учимся формировать перцептивные убеждения об окружающей среде в терминах концептуальной схемы, приобретаемой нами от нашего социального окружения» [Олстон 2022: 260].

Тогда возникает вопрос об условиях, при которых рационально принимать докстастическую практику. Олстон подчеркивает: достаточно, чтобы практика была социально установлена и чтобы у нас не было веских причин считать ее ненадежной. Таким образом, речь идет о так называемой практической рациональности, то есть относящейся к действиям (к участию в докстастической практике). Все, в том числе и религиозные, докстастические практики должны удовлетворять этому условию. Если практика довольно прочно социально укоренена, если нет сильных доводов, доказывающих ее ненадежность, убеждения, порожденные такой практикой, будут *prima facie* обоснованы.

### 1.3. Проблема надежности практик

Олстон посвятил III главу «Восприятия Бога» и книгу «Надежность чувственного восприятия», вышедшую два года спустя [Alston 1993], вопросу о том, какие у нас имеются основания считать, что практика чувственного восприятия в целом надежна. Мы постоянно пользуемся чувственным восприятием и доверяем убеждениям, порожденным им, наше доверие чувственному восприятию лежит в области практической рациональности. Но на чем основано это доверие? Практика чувственного восприятия является, по Олстону, базовой докстастической практикой, то есть такой, что ее процессы формирования убеждений не зависят от других практик и убеждений. Вопрос о доверии поэтому трансформируется в следующий: как можно показать надежность базовой докстастической практики?

Важнейший элемент в удостоверении надежности практики – это ее самопроверка. Так, в случае чувственного восприятия, когда мы хотим убедиться в истинности конкретного убеждения, мы проверяем убеждение дальнейшим наблюдением. Если возвратиться к приведенному примеру, когда я в парке слышу звук работающей газонокосилки, но при этом знаю, что газон в этом парке окашивают по понедельникам, а сегодня пятница, то я буду искать источник звука. И если я найду работающую газонокосилку и увижу, что газон окашивают, то тем самым проверю, было ли мое чувственное восприятие (аудиальное) надежным в данном случае. То есть основная мысль состоит в том, что мы можем проверить надежность чувственного восприятия, используя само чувственное восприятие – либо обращаясь к тому же типу восприятия (в этом случае мы как будто снова проверяем себя), либо используя для проверки другой тип перцепции, либо обращаясь к другому субъекту восприятия за его свидетельствами. В любом случае для проверки задействуются ресурсы самого чувственного восприятия.

Однако, как считает Олстон, в этом способе аргументации имеется серьезная проблема: он хорош как метод проверки того, достигают ли процессы, которые в целом надежны, истины в конкретном случае, но вопрос о надежности чувственного восприятия заключается не в том, можно ли его использовать для проверки надежности отдельных убеждений, а в том, можно ли его использовать для доказательства собственной надежности. А это сомнительно. Уильям Олстон заключает, что в попытке продемонстрировать надежность чувственного восприятия с помощью самого чувственного восприятия заложена

ошибка эпистемического круга. Аргумент содержит ошибку эпистемического круга тогда, когда практика, надежность которой он стремится продемонстрировать, используется в доказательстве собственной надежности. А круговые аргументы – это ошибочные аргументы. И здесь перед нами две возможности доказательства надежности чувственного восприятия: либо (i) с помощью аргумента, который сам предполагает надежность чувственного восприятия, но тогда в нем совершается ошибка эпистемического круга, либо (ii) с помощью какого-то трансцендентального аргумента, который показывает, что чувственное восприятие не может быть ненадежным, но такой аргументации эпистемологами еще не было представлено. В итоге, по мнению Олстона, перспективы возможности дать некруговой успешный аргумент в пользу надежности чувственного восприятия весьма призрачны [Олстон 2022: 173–235].

Итак, как показывает Олстон, требование доказать надежность практики – слишком сильное условие для ее принятия. Оказалось, что даже практика чувственного восприятия не удовлетворяет этому требованию. Проблема усугубляется еще и тем, что сама практика чувственного восприятия распространена повсеместно, никто и не думает сомневаться в ее надежности, по крайней мере, при решении повседневных проблем и задач. Из этого Олстон заключает, что мы не можем обвинять какие-либо практики, подобные чувственному восприятию, в ненадежности их функционирования и, следовательно, ставить их применение под сомнение, ведь тогда нам придется усомниться и в практике чувственного восприятия. А это слишком высокая цена.

#### *1.4. Проблема надежности христианской докстической практики перцептивного восприятия Бога*

Уильям Олстон обращается в своей работе к анализу христианской мистической докстической практики, и при этом речь идет о перцептивном виде религиозного опыта, как он был представлен в сочинениях некоторых христианских мистиков (Генриха Сузо, Терезы Авильской) и в анонимных протоколах из «Многообразия религиозного опыта» Уильяма Джеймса. Христианская мистическая докстическая практика (или христианская докстическая практика перцептивного восприятия Бога), в отличие от практики чувственного восприятия, представляет собой кластер формирующих убеждения и привычек практик, результатом которых является христианский перцептивный религиозный опыт. Как любая другая практика, христианская докстическая практика перцептивного восприятия Бога включает в себя не только базовые убеждения и механизмы выведения небазовых убеждений, но и систему опровергающих свидетельств, способы самоподдержки, собственную систему фонового знания. Так, например, если человек переживает религиозный опыт, в результате которого он считает, что Бог существует или обладает каким-то атрибутом (скажем, всеблагости), и если этот опыт не согласуется с его общим фоновым знанием, то данные убеждения должны считаться не в полной мере обоснованными религиозным опытом, поскольку у него имеется опровергающее свидетельство, подрывающее данные пережитого опыта. В конечном счете

вопрос ставится не о конкретных верованиях, а о самих практиках, механизмах, которые порождают убеждения.

Итак, мы видим, что Уильям Олстон сменил фокус эпистемологического исследования: речь теперь идет не столько о конкретных убеждениях, но о доксистических практиках как таковых. А вопрос, который стоит о практиках – это вопрос об их надежности. Что это дает для эпистемологии религиозного опыта? Проводя ключевые эпистемологические параллели между практиками чувственного восприятия и христианского перцептивного восприятия Бога, он показывает, что в вопросе о надежности этих практик мы должны занимать схожие позиции. Иными словами, параллелей между этими двумя практиками достаточно для того, чтобы исследовать их надежность сходными способами.

То, что нельзя напрямую, некруговым способом продемонстрировать надежность практики чувственного восприятия, не означает, что она ненадежна. Существуют косвенные способы это сделать. Для этого подробнее разберем упоминавшееся выше понятие *самоподдержки* (significant self-support). Представление о самоподдержке легко выводится из нашего общего понимания того факта, что хотя надежность практики чувственного восприятия и невозможно легитимно доказать напрямую, у нас есть высокая степень доверия к чувственному восприятию.

Еще раз вернемся к примеру с работающей газонокосилкой. Герой идет по звуку именно для того, чтобы проверить, обманывает ли его слух. В итоге он убеждается, что чувственное восприятие корректно сформировало у него аудиальное убеждение о работающей газонокосилке, а сделан этот вывод был в силу того, что он *увидел* работающую газонокосилку. Таким образом, зрение выступает в данном примере способом подтверждения слуха. Слух, в свою очередь, поддерживает визуальное убеждение. То есть разные виды чувственного восприятия могут проверять и тем самым обосновывать убеждения, полученные из работы других чувств. Из этого можно сделать вывод, что практика чувственного восприятия в целом надежна. Хотя, возможно, у нас и нет внешнего, некругового способа проверить надежность практики чувственного восприятия, перцептивные способности могут поддерживать друг друга так, как того можно было бы ожидать, если бы практика чувственного восприятия все-таки была надежной.

Теперь, сравнивая доксистические практики чувственного восприятия и христианского религиозного восприятия, мы должны ответить на два вопроса: (i) демонстрирует ли христианская доксистическая практика перцептивного восприятия Бога значительную самоподдержку? (ii) имеются ли у нас веские основания считать, что эта практика ненадежна?

Здесь возникают некоторые сложности, поскольку то, что считается отсутствием значительной самоподдержки, зависит от конкретной практики. Как мы видели, практика чувственного восприятия с легкостью удовлетворяет этому условию. Но если мы будем судить о значительной самоподдержке именно по модели чувственного восприятия, то очевидно, что дела у христианской доксистической практики перцептивного восприятия Бога обстоят не лучшим образом. Религиозный опыт по своему определению не имеет ни альтернативного субъективного перцептивного способа подтверждения своего опыта,

ни интерсубъективного, даже несмотря на имеющиеся нечастые сообщения о коллективном религиозном опыте. Ведь даже когда группа людей переживает религиозный опыт в одном и том же месте и в одно и то же время, отнюдь не очевидно, что этот опыт является интерсубъективным в той же мере, что и чувственный опыт. Эти религиозные переживания могут иметь мало сходства между собой, и таким образом будут совершенно не похожи на интерсубъективность, свойственную чувственному восприятию (то есть коллективный религиозный опыт следует, скорее, трактовать, как множество случаев происходящих одновременно субъективных опытов). Означает ли это, что отсутствие многочисленных способов самоподдержки перцептивного религиозного опыта и невозможность интерсубъективной проверки таких переживаний как раз то, чем христианская докстастическая практика перцептивного восприятия Бога отлична от практики чувственного восприятия? Если это так, то именно в силу этого обстоятельства практика чувственного восприятия может считаться надежной и тем самым превосходить христианскую докстастическую практику перцептивного восприятия Бога.

Олстон исходит в своем ответе на этот вопрос из того факта, что объекты, на которые направлены практика чувственного восприятия и христианская докстастическая практика перцептивного восприятия Бога, совершенно различны. И именно в силу этого различия у христианской докстастической практики перцептивного восприятия Бога нет тех способов проверки и самоподдержки, что присущи практике чувственного восприятия. В чем же состоит суть этого различия? В христианской докстастической практике перцептивного восприятия Бога, если допустить хотя бы небольшую вероятность истинности того, что утверждается при ее помощи о божественной реальности, Бог не является инертным объектом, который может быть пережит по воле воспринимающего; скорее, Бог сам выбирает, когда и где Ему открыться. Поэтому неспособность субъекта восприятия проверить опыт, воссоздав обстоятельства предыдущего опыта другого человека, не показывает ненадежность этой практики. Совершенно естественным объяснением этой неудачи является просто то, что сам Бог решает, когда, где, как и, главное, кому Ему предстать. Невозможность интерсубъективной проверки и самоподдержки можно обосновать тем же. То есть учитывая природу «объекта» религиозного восприятия, нельзя ожидать, что он будет поддаваться субъективным и интерсубъективным проверкам и самоподдержке, как то происходит в практике чувственного восприятия.

Далее Уильям Олстон показывает, что, даже если христианской докстастической практике перцептивного восприятия Бога не свойственен такой тип самоподдержки, какой присущ практике чувственного восприятия, у нее имеются другие способы самоподдержки. Есть хорошее объяснение того, почему самоподдержка, свойственная чувственному восприятию, недоступна христианской докстастической практике перцептивного восприятия Бога. Исходный пункт рассуждений Олстона по этому вопросу состоит в том, что он отмечает различие объектов, на которые направлены рассматриваемые практики. Так, основная функция чувственного восприятия заключается в составлении «карты» физического мира, что позволяет нам ориентироваться в нем, предвидеть

ход событий и адаптировать свое поведение к тому, с чем мы сталкиваемся, и все это позволяет нам эффективнее достигать наших жизненных целей. Самоподдержка, присущая чувственному восприятию, также направлена на решение этих задач. Поэтому Олстон заключает, что самоподдержка связана с целью, ради которой существует докстастическая практика. Следовательно, мы должны спросить, какова основная функция христианской докстастической практики перцептивного восприятия Бога? Ее цель – предоставление «карты» «божественной среды», обеспечение руководства для нашего взаимодействия с Богом» [Олстон 2022: 379].

Если функция чувственного восприятия заключается в предоставлении нам достаточно подробной информации о нашем физическом окружении, его объект – окружающая нас эмпирическая действительность, а цель – успешная ориентация в мире, то функция христианского перцептивного восприятия Бога – предоставление информации о божественном, его объект – божественная реальность, цель – обеспечение нас необходимым для полноценных отношений с божественным и для нашего духовного развития [Олстон 2022: 299]. Поэтому идея Олстона состоит в том, что самоподдержка, на которую может рассчитывать субъект перцептивного восприятия Бога, касается того, как изменится его духовная жизнь в случае такого восприятия. Эта самоподдержка не является такой же непосредственной, как в практике чувственного восприятия: нельзя ожидать того, что принято называть «духовным преобразованием», с такой же непосредственностью, с какой можно проверить визуальные или аудиальные данные. Но этот способ все-таки хорош также и тем, что он способен предоставить возможность даже для интересубъективной проверки и самоподдержки, которыми, как казалось, отличается чувственное восприятие. Тот факт, что другие люди, пережившие религиозный перцептивный опыт и следующие установленным христианским традициям мистического переживания, сообщают нам не просто о переживании божественного, но и об изменении их жизни, что делает возможным для христианской докстастической практики перцептивного восприятия Бога получить долгосрочную интересубъективную самоподдержку.

Итак, Уильям Олстон утверждает, что христианская докстастическая практика перцептивного восприятия Бога – это социально установленная докстастическая практика, которая демонстрирует значительную самоподдержку. Хотя не существует некругового способа установить ее надежность, также нет веских причин считать ее ненадежной. Более того, пример с невозможностью некруговым образом продемонстрировать надежность практики чувственного восприятия показывает, что любую социально укорененную докстастическую практику рационально считать надежной, а убеждения, производимые ею, *prima facie* обоснованными. Поэтому рационально полагать, что христианская докстастическая практика перцептивного восприятия Бога надежна и что ее убеждения *prima facie* обоснованы.

## 2. Возражение от религиозного разнообразия

### 2.1. Изначальное возражение

Против своего проекта, показывающего, как религиозный опыт может считаться эпистемически значимым, Уильям Олстон рассматривает одно серьезное возражение. Проблема для его подхода заключается не в потенциальной возможности опровержения конкретных убеждений, сформированных христианской доксистической практикой перцептивного восприятия Бога, а скорее в возможности доказательства нерациональности принятия такой практики. Самый очевидный путь – указать, что существует много таких практик и они противоречат друг другу в основных своих положениях. Это проблема религиозного разнообразия.

В случае подхода Олстона эту проблему можно сформулировать следующим образом. Теория Олстона была бы верна, если бы существовала одна-единственная религиозная традиция. Если бы все те, кто пережил восприятие божественной реальности, сообщали о нем практически одинаково, если бы все эти сообщения укладывались бы и составили бы единую религиозную традицию и единую доксистическую практику, было бы рационально в ней участвовать. Однако это не так. Вместо одной доксистической практики мистического восприятия существует множество других. Даже если мы ограничимся только основными религиями и сделаем весьма сомнительное допущение, что для каждой из них существует одна практика, то у нас будет столько практик, сколько существует религий, и все они порождают свои убеждения о божественной реальности и об отношениях между людьми и Богом. Теперь предположим, что верующий смог провести исследование надежности практик и выбрать среди них самую надежную. И это исследование на самом деле показывает, что участвовать в такого рода практиках нерационально, так как слишком многие из них ненадежны [Олстон 2022: 400–406].

Сила этого возражения кроется в том, что в нем устанавливается важное различие между практикой чувственного восприятия и христианской доксистической практикой перцептивного восприятия Бога, и это различие не касается их объектов, целей и функций. Дело в том, что даже если имеются культуроспецифические особенности в применении и оценке практики чувственного восприятия, нет таких культур, которые отказывались бы от него вообще. А различные религиозные традиции откровенно считают практики из других традиций в лучшем случае ненадежными, а зачастую вовсе ошибочными. Иными словами: если у нас нет причин считать, что одна практика значительно надежнее своих конкурентов, то участие в одной из этих практик означает, что мы принимаем практику, в отношении которой имеются сильные основания считать ее ненадежной. А учитывая наши эпистемические цели в отношении религиозного восприятия (установление истины о божественной реальности), если мы участвуем в практике, в отношении которой имеются сильные основания считать ее ненадежной, то мы нарушаем наши эпистемические обязательства – мы сознательно уходим от наших эпистемических целей.

Продемонстрирую эту мысль на бытовом примере. Предположим, что где-то произошло какое-то чрезвычайное происшествие – скажем, грабительский налет на улице. Несколько людей были свидетелями этого события. Казалось бы, полиции повезло. Однако при взятии свидетельских показаний выяснилось, что все они противоречат друг другу – сходятся только на том факте, что ограбление имело место. Полицейские знают очень мало о свидетелях, и у них нет оснований не доверять им. Как следует поступить расследующим преступление? На самом деле, у полицейских нет никакого выбора – если следователи рациональны, они должны отвергнуть все показания, по крайней мере на данном, начальном, этапе следствия. Это так потому, что, учитывая количество несоответствий в показаниях, только одно из них может быть в целом истинным, а может только и какая-то комбинация из них. Без дополнительных свидетельств, расследований нельзя утверждать, какие показания истинны. Поэтому на данном этапе следует воздержаться от суждения об истинности показаний, ведь поступить иначе – значит принять свидетельства, в отношении которых имеются веские основания считать их ненадежными.

Таким образом, деонтологический аргумент от религиозного разнообразия против концепции Уильяма Олстона можно представить в следующем виде:

- 1) если по какому-либо событию или предмету существует множество противоречивых свидетельств или множество практик, которые дают противоречивые сведения об этом событии или предмете, и если нет независимых доказательств того, что одна группа свидетельств или практик более надежна, чем другая, то если человек принимает одну группу свидетельств или участвует в одной из этих практик, маловероятно, что то, что он принимает, будет истинным или что практика, которую он применяет, будет надежной;
- 2) не следует: а) принимать группу свидетельств, в отношении которых известно, что их истинность маловероятна; б) следовать практике, в отношении которой известно, что ее надежность маловероятна;
- 3) если по какому-либо событию или предмету существует множество противоречивых свидетельств или множество практик, которые дают противоречивые сведения об этом событии или предмете, и если нет независимых доказательств того, что одна группа свидетельств или практик более надежна, чем другая, то *не следует* ни принимать эту группу свидетельств, ни следовать такой практике.

Идея здесь достаточно проста. В случае множества противоречивых свидетельств или множества практик, которые дают противоречивые сведения об этом событии или предмете, вероятность истинности одного из них менее  $\frac{1}{2}$ , поскольку всегда есть какая-то третья возможность. И чем больше таких противоречащих свидетельств или практик, тем ниже вероятность. Поэтому пока у нас имеется более одной такой практики, вероятность того, что практика надежна, будет менее  $\frac{1}{2}$ , и, следовательно, участие в ней не рационально с практической точки зрения.

Применение этого аргумента к концепции Олстона очевидно. Тот факт, что утверждения основных религий так сильно разнятся, а порой они противоречат друг другу, дает нам веские основания полагать, что истинной может

быть только одна религиозная традиция или какая-то совокупность оных. Поэтому, если у нас нет независимых доказательств надежности какой-либо конкретной религиозной традиции, но мы все равно принимаем ее, мы принимаем и то, что у нас есть веские основания считать ее ненадежной. Однако если мы принимаем то, что по имеющимся у нас свидетельствам ненадежно, то поступаем необоснованно, нерационально, попираем свои эпистемические цели.

## 2.2. Ответ Олстона

Ответ Олстона на это возражение состоит из двух частей. Первая состоит в том, что в случае со свидетелями налета речь идет о противоречивых показаниях, источником которых является одна и та же практика, а не о конфликте разных практик. В случае же противоречий между религиозными традициями речь идет о конфликте между докстастическими практиками. Принципиальное различие таких конфликтов состоит в том, что когда все участники спора опираются на одну практику, всегда есть возможность, что дальнейшие исследования приведут к доказательствам, которые поддержат те или иные свидетельства; в случае конфликта между практиками такой возможности нет, потому что нужны дополнительные свидетельства, которые покажут, какая из конфликтующих практик надежна (или надежнее). Однако в том случае, если практики дают базовые убеждения, которые сами по себе также базовые, то есть они не зависят в своей работе от других практик, мы не всегда можем ожидать таких доказательств для разрешения конфликтов между практиками<sup>2</sup>.

Во второй части своего ответа Олстон обращается к случаю конфликта именно между практиками – между различными психологическими школами: психоанализа и бихевиоризма в объяснении и лечении неврозов. Обе школы отвергают фундаментальные данные противной стороны, предлагают исключающие друг друга объяснения неврозов. Предположим, что мы находимся на такой стадии развития представлений о неврозах, что у нас нет нейтрального способа разрешить этот конфликт: нет способа показать, какая практика надежна. Но, спрашивает Олстон, означает ли это, что ни один психолог не должен принимать ни одну из этих позиций? Вряд ли. Точно так же предположим, что вместо одной докстастической практики, которая использует в качестве своих вводных данных перцептивные данные и выводит из них убеждения о физическом окружении, существует несколько таких практик. Более того, представим себе, что у нас нет способа показать, какая из этих конкурирующих практик надежнее – они все социально установлены, последовательны и имеют

---

<sup>2</sup> Можно, конечно, спросить: могут ли практики давать базовые убеждения? Ведь если они базовые, то практики на них основываются, а не наоборот. Это законный вопрос. Ответ на него лежит в самой идее докстастических практик. Олстон полагает, что убеждения не появляются сами по себе. Их порождают механизмы, или практики. А вот сами убеждения могут быть базовыми, когда механизм, порождающий убеждения, использует наиболее проверенные и подходящие для него данные и на выходе получают убеждения, которые обладают особой обосновательной силой – некой очевидностью и неопровержимостью для познающего субъекта. Именно в силу этого своего качества эти убеждения могут использоваться в качестве дальнейших «кирпичиков» – вводных данных уже для других практик. Я благодарен анонимному рецензенту за этот вопрос.

одинаковую степень самоподдержки. Будет ли наша приверженность одной из этих практик иррациональным поведением? Вовсе нет, поскольку нет реальной альтернативы – вообще не участвовать в этих практиках.

Такой же вывод, по мнению Олстона, следует сделать и в отношении участия в христианской практике перцептивного религиозного опыта или в любой другой социально установленной практике, основанной на том, что Олстон называет «мистическим опытом». Он соглашается, что сам факт существования конкурирующих религиозных практик снижает рациональность участия в любой из них и должен уменьшить доверие к убеждениям, которые порождает каждая практика [Олстон 2022: 413], но несмотря на это участие в любой из них является рациональным.

### *2.3. Переформулированное возражение*

Сформулируем еще раз ответ, данный Уильямом Олстоном на проблему, которую ставит перед его теорией факт религиозного разнообразия. Он утверждает, что нет никаких априорных причин считать, что религиозный опыт не является подлинным восприятием Бога и что участие в христианской доксистической практике перцептивного восприятия Бога является *prima facie* рациональным, а убеждения, сформированные в результате участия в этой практике – *prima facie* обоснованными. Хотя нельзя доказать, что эта практика надежна, она тем не менее содержит значительную степень внутренней самоподдержки (*significant self-support*). Все это говорит о том, что христианская практика перцептивного восприятия Бога представляет собой социально установленную и последовательную доксистическую практику, и поэтому она, как и все другие доксистические практики, отвечает критериям практической рациональности [Там же: 266–269].

Затем Олстон рассматривает возражение, что поскольку эта практика не является единственной социально установленной, последовательной религиозной перцептивной практикой, имеющей значительную самоподдержку, постольку будет иррациональным участвовать в ней, а не в любой другой. В своем ответе он показывает, что раз здесь речь идет именно о практической рациональности, а не о чем-то более сильно связанном с достижением истины (как, например, в случае эпистемического обоснования), вряд ли можно обвинить в иррациональности того, кто участвует в этой последовательной, социально установленной, демонстрирующей значительную степень самоподдержки практике [Там же: 287–288].

Несмотря на убедительность ответа Олстона я думаю, можно далее углубить возражение от религиозного разнообразия, основываясь как раз на его рассуждениях. Ведь даже если допустить, что принятие христианской доксистической практики перцептивного восприятия Бога рационально с практической точки зрения, имеются и другие способы, с помощью которых факт религиозного разнообразия может подорвать эпистемическую достоверность убеждений, сформированных в рамках этой практики.

Рассмотрим еще раз пример с противоречащими свидетельствами о грабеже. Имеются, скажем, пять независимых свидетельств об одном и том же

происшествии. Все, что известно следователю, – сам факт того, что такое происшествие было. Все остальные показания расходятся. Может ли следователь принять одно из показаний и строить свое расследование, основываясь только на нем? Очевидно, нет. Потому что вероятность того, что именно эти показания окажутся истинными, крайне мала. Более того, вполне возможно, что все эти показания ложны. Предположим теперь, что каждый свидетель – это и есть полноценная докстическая практика, а грабеж – некая реальность, о которой можно судить, только основываясь на этих практиках. Аналогия усложняется тем, что теперь следователь может судить о происшествии только на основании этих пяти показаний: либо он принимает какие-то показания, либо отказывается от расследования. Может ли он теперь строить свое расследование, основываясь только на одном показании? По-прежнему, нет. Скорее, он должен принимать в расчет все показания. Хотя он и может углубленно изучать только одно из пяти свидетельств-практик. А что он может сказать о валидности своих выводов? Только то, что даже если они достаточно серьезно подкреплены, вероятность их верности не такая уж высокая. Даже принимая во внимание сложность объекта восприятия в перцептивной религиозной практике, даже понимая, что мы можем принимать одну из таких практик, а в действительности мы даже в некотором смысле вынуждены принимать одну из них (в схеме, предложенной Олстоном, вы либо придерживаетесь бихевиоризма, либо фрейдизма, в противном случае – просто не занимаетесь психологией), вероятность истинности убеждений, порождаемой одной из практик не так высока. Это так потому, что они все вступают в конфликт с имеющимся фоновым знанием о практиках восприятия божественного в других религиях. Возражение, таким образом, состоит в том, что даже если христианская докстическая практика перцептивного восприятия Бога в целом надежна, и, следовательно, убеждения, которые она порождает, *prima facie* обоснованы, их позитивная эпистемическая вероятность подрывается вашим знанием о множественности существующих таких практик.

### 3. Философская теология как докстическая практика

Как уже отмечалось, Олстон высоко оценивает эпистемологические возможности философской теологии как практики, то есть как интеллектуального предприятия, в рамках которого мы, исходя из предпосылок, не содержащих никаких религиозных убеждений, признаем существование объекта, обладающего такими атрибутами, которые обычно в разных религиозных традициях приписываются Богу.

Что касается моего взгляда, то, хотя я не склонен считать, что существование Бога может быть доказано исходя из внерелигиозных предпосылок, я нахожу некоторые аргументы не лишенными убедительности. В частности, я считаю, что многое могут дать определенные формы онтологического, космологического и морального аргументов [Олстон 2022: 431].

Однако и философская теология не имеет иммунитета против возражения от религиозного разнообразия: подрывается ли эпистемическая вероятность

выводов конкретной философско-богословской системы, если мы знаем не только о конкурирующих таких теориях, но также и об опровержениях такого интеллектуального предприятия, например, рассуждениями Юма и Канта?

И здесь философская теология оказывается в куда более выигрышном положении. Сама природа философской теологии подразумевает кумулятивный эффект входящих в него частей, который сейчас широко обсуждается в литературе<sup>3</sup>. Суть его состоит в том, что разные аргументы, разрабатываемые в философской теологии, поддерживают друг друга, тем самым повышая их общую эпистемическую вероятность. Так, космологический аргумент вкупе с телеологическим оказывается более убедительным, нежели сам по себе. Говоря эпистемологическим языком, согласованность аргументов составляет то самое фоновое знание, с которым должен быть согласован конкретный аргумент. Так что не отдельные подходы в философской теологии должны рассматриваться как практики, на чем «спотыкается» аргументация Олстона о христианской доксистической практике перцептивного восприятия Бога, а вообще само это интеллектуальное предприятие – доксистическая практика.

В итоге христианская доксистическая практика перцептивного восприятия Бога, о которой пишет Уильям Олстон, как мне кажется, вообще получает свое значение именно как практика только в рамках более широкой системы, частью которой (и, надо сказать, более обширной) является философская теология. Ведь поскольку теология есть исследование божественного, а наше мышление о Боге хотя бы частично, но все-таки основывается на религиозном опыте, постольку перцептивная модель религиозного опыта Олстона служит отличным примером эпистемического обоснования всего этого начинания как целого.

### Список литературы

Плантинга 2010 – *Плантинга А.* Реформатское возражение против естественной теологии // *Философия религии: альманах 2008–2009* / Отв. ред. В.К. Шохин. М.: Языки славянских культур, 2010. С. 210–227.

Суинберн 2014 – *Суинберн Р.* Существование Бога / Пер. с англ. М.О. Кедровой. М.: Языки славянской культуры, 2014. 462 с.

Олстон 2022 – *Олстон У.* Восприятие Бога. Эпистемология религиозного опыта / Пер. с англ. К.В. Карпова; под ред. А.М. Гагинского. М.: Академический проект, 2022. 431 с.

Alston 1993 – *Alston W.P.* *The Reliability of Sense Perception.* Ithaca: Cornell University Press, 1993. 148 p.

Draper 2010 – *Draper P.* *Cumulative Cases* // *A Companion to Philosophy of Religion.* 2<sup>nd</sup> ed. / Ed. by Ch. Taliaferro, P. Draper, Ph.L. Quinn. Oxford: Wiley-Blackwell. P. 141–424.

Swinburne 2004 – *Swinburne R.* *The Existence of God.* 2<sup>nd</sup> ed. New York: Oxford University Press, 2004. 363 p.

Wainwright 2011 – *Wainwright W.* 5 Theistic Proofs, Person Relativity, and the Rationality of Religious Belief // *Evidence and Religious Belief* / Ed. by K.J. Clark, R.J. VanArragon. New York: Oxford University Press, 2011. P. 77–94.

<sup>3</sup> См., например, [Draper 2010; Swinburne 2004: 12–14, 17–19; Wainwright 2011].

## References

Alston, W.P. *The Reliability of Sense Perception*. Ithaca: Cornell University Press, 1993. 148 pp.

Alston, W.P. *Vospriyatie Boga: epistemologiya religioznogo opyta* [Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience], trans. by K.K. Karpov, ed. by A.M. Gaginsky. Moscow: Academ-pro, 2022. 431 pp. (In Russian)

Draper, P. Cumulative Cases, in: *A Companion to Philosophy of Religion*. 2<sup>nd</sup> ed., ed. by Ch. Taliaferro, P. Draper, Ph. L. Quinn. Oxford: Wiley-Blackwell, pp. 141–424.

Plantinga, A. Reformatskoe vozrazhenie protiv estestvennoj teologii [The Reformed Objection to Natural Theology], trans. by A.I. Kyrlezhev, in *Filosofiya religii: al'manah 2008–2009* [Philosophy of Religion: An Almanac 2008–2009], Moscow: Languages of Slavonic Cultures, 2010, pp. 210–227. (In Russian)

Swinburne, R. *Sushchestvovanie Boga* [The Existence of God], trans. by M.O. Kedrova. Moscow: Languages of Slavonic Cultures, 2014. 462 pp. (In Russian)

Swinburne, R. *The Existence of God*. 2<sup>nd</sup> ed. New York: Oxford University Press, 2004. 363 pp.

Wainwright, W. 5 Theistic Proofs, Person Relativity, and the Rationality of Religious Belief, in: *Evidence and Religious Belief*, ed. by K.J. Clark, R.J. VanArragon. New York: Oxford University Press, 2011, pp. 77–94.

## ТЕКСТЫ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ

П.Б. Михайлов

### Динамика веры по Дж.Г. Ньюмену

**Петр Борисович Михайлов** – кандидат философских наук, профессор, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 127051 Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1;

e-mail: locuspetri@rambler.ru  
ORCID:0000-0003-3492-5055

В статье предпринимается широкая тематическая контекстуализация теории *догматического развития* Джона Генри Ньюмена (1801–1890) на просторах европейской философской и богословской мысли окружающих его столетий. Предлагается типология решений главной проблемы эпохи, с которой столкнулся молодой англиканский богослов в первой половине XIX в., – сочетание исторического релятивизма и догматического абсолютизма в вопросах религии. Три стратегии решения поставленной проблемы сводятся к следующим типам: 1) принятие истории, 2) отрицание истории, 3) взаимодействие истории и догмата. В соответствии с характерными признаками концепцию Ньюмена следует отнести к первому типу, хотя ей присущи свои особенности, отличающие его подход от сходных по направлению решений проблемы. Его особенностью оказывается преобладание философских инструментов и методов над историческими. Такой подход дает дополнительные ресурсы для разработки как самой концепции, так и ее ключевых элементов, в частности, категорий веры и разума, веры как согласия. Дополнительные материалы, предшествовавшие появлению главной книги Ньюмена, посвященной проблеме развития («Эссе о развитии христианского вероучения», 1845), приводятся в качестве приложения (Оксфордская проповедь «ИмPLICITный и эксплицитный разум», 1840) и представляют собой первый перевод на русский язык локальной разработки одного из ключевых вопросов для понимания всей концепции – изобретенного Ньюменом различения *имплицитного* и *эксплицитного* этапов веры или состояний разума.

**Ключевые слова:** кардинал Ньюмен, Оксфордское движение, догматическое развитие, вера и разум, история и теология, психология религии, эпистемология религии, эвиденциализм, имплицитный и эксплицитный разум, философская теология

**Ссылка для цитирования:** Михайлов П.Б. Динамика веры по Дж.Г. Ньюмену // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2023. Т. 7. № 2. С. 115–142.

## Faith Dynamics according to John Henry Newman

*Petr B. Mikhaylov*

St. Tikhon's Orthodox University, 6/1 Lihov pereulok, Moscow 127051, Russian Federation;

e-mail: locuspetri@rambler.ru

ORCID:0000-0003-3492-5055

The paper undertakes a broad thematic contextualization of John Henry Newman's (1801–1890) theory of the development of Christian doctrine in the expanses of European philosophical and theological thought. A typology of solutions to the main problem of the era faced by the young Anglican theologian in the first half of the XIX<sup>th</sup> century is proposed, – a combination of historical relativism and dogmatic absolutism in matters of religion. Three strategies for solving the question posed boil down to the following types: 1) acceptance of history, 2) denial of history, 3) interaction of history and dogmas. According to the characteristic features, Newman's concept should be attributed to the first type, although it has its own characteristics that distinguish its approach from similar solutions to the problem. A feature of Newman's approach indicates the predominance of philosophical instruments and methods over historical ones. Such optics provide additional resources for interpreting both the concept itself and its key elements, in particular the categories of faith and reason, faith as consent. Additional materials that preceded the appearance of Newman's main book on the problem of development ("An Essay on the Development of Christian Doctrine," 1845) are given as an appendix (Oxford sermon "Implicit and Explicit Reason", 1840) and represent the first translation into Russian of one of the key elements for understanding the entire concept – Newman invented the distinction of the implicit and explicit stages of faith or states of mind.

**Keywords:** Cardinal Newman, Oxford Movement, development of doctrine, faith and reason, history and theology, psychology of religion, epistemology of religion, evidentialism, implicit and explicit reason, philosophical theology

**Citation:** Mikhaylov P.B. "Faith Dynamics according to John Henry Newman", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2023, Vol. 7, No. 2, pp. 115–142.

Джон Генри Ньюмен (1801–1890) занимает особое место среди тех немногих богословов XIX столетия, которые заложили основание для тектонического сдвига христианства к стремительно обновлявшемуся миру Новейшего времени. Его духовная, да и научная биография в этом отношении особенно примечательны. Получив должность официального проповедника при одном из колледжей Оксфордского университета, он вошел в узкий и весьма влиятельный круг английских богословов, группы, получившей название *Оксфордского движения*, которые сумели поставить вопросы о самой природе Церкви, к которой они принадлежали, и ее отношении к изначальному институциональному установлению христианской общины – Церкви апостолов и прямых учеников Христа. Задачи выявления старого в новом, обнаружения исконного в современном, получили неожиданное преломление в дискуссии о существовании христианской рациональности, или сущности теологии. В этом отношении вклад Ньюмена особенно значителен. Он сформулировал теорию развития христианской доктрины, более известную как *теория догматического развития*. Примечательно,

что теологическая разработка Ньюмена носит подчеркнуто консервативный характер, но при этом содержит в себе новаторское ядро – идею подвижности, динамики, развития, заложенную в том узле христианского религиозного сознания, с которым привычно связываются принципы стабильности, постоянства и неизменности, – в учении Церкви. Сочетание противоположных элементов Ньюмен старался представить в сбалансированном и уравновешенном виде, однако на деле это оказалось трудно и, возможно, не во всем удачно. Поэтому острота поставленной Ньюменом проблемы продолжает оставаться актуальной до сих пор.

Напряженность философской дискуссии о развитии, изменчивости и динамичности в религии объясняется неотменимым фактором истории в сознании эпохи Новейшего времени. Даже более консервативная теологическая мысль довольно скоро стала осознавать, что просто отмахнуться от назойливости течения исторической жизни христианство не может. В действительности прививка исторического сознания появилась в христианской теологии давно, по крайней мере, начиная с Тридентского собора католической Церкви в середине XVI в., но пробивала себе историю путь в христианскую мысль долго и неторопливо. Продолжительное время область истории оставалась только намеченным полем для работы теологии. Постепенно оно заполнялось обширными историческими материалами, доступными для изучения, пока, наконец, не произошел взрыв исторического сознания в эпоху Просвещения. Небывалая прежде степень осведомленности «совершеннолетнего» человечества в истории племен и народов, удаленных во времени и пространстве, потребовала соразмерного ответа от рациональности. За философами дело не стало. Первые попытки овладеть, описать и объяснить необъятный материал истории были предприняты Вольтером, Гердером, Кантом. С некоторым отставанием эта неотвратимая проблема докатилась и до теологии, куда ее впустил берлинский теолог Фридрих Шлейермахер. После него на протяжении десятилетий вплоть до середины XX столетия с проблемой пытались справиться теологи разных конфессий, разнообразной церковной принадлежности и влияния идей. В этом впечатляющем по своему охвату и грандиозности совокупных усилий процессе можно выделить три стратегии по «приручению» истории средствами теологической рациональности: принятие и отрицание истории, взаимодействие истории и догмата. Эти стратегии представлены целыми школами и направлениями, среди которых наблюдается значительная близость и преемство. Отличаются же они между собой по тактическим установкам. Так что при всей цельности картина получается весьма сложной и многомерной.

По пути *принятия истории* пошли целые поколения теологов, среди которых выделяются католики и протестанты небольшого швабского городка Тюбинген, где после Наполеоновских войн сосуществовало два конкурирующих теологических факультета – католический и протестантский. Католическую линию развивали Иоганн Себастьян Дрей и прославленный богослов Иоганн Адам Мёлер. Их версия объяснения истории в теологии получила решение в разработке концепции «живого Предания», как некоей великой религиозной идеи христианства, развивающейся во времени и принимающей на себя следы

эпох и народов, в которых она получила свое историческое воплощение. Альтернативную католикам версию разрабатывали тюрингенские протестанты во главе с выдающимся церковным историком Фердинандом Кристианом Бауром, строившим свой вариант адаптации теологии под требования истории в виде триадической модели исторической стадильности в развитии и распространении христианства (тезис – антитезис – синтез). Для своей разработки Баур прибегнул к новейшей философской теории Гегеля о развитии духа в истории. К этой же стратегии *принятия истории* в религиозной перспективе можно отнести и Ньюмена, впрочем, со своими существенными отличиями, но прежде скажем об альтернативных версиях.

Адаптивные усилия в XIX в. произвели лишь временный эффект, хотя сохранили свой потенциал для будущего. Исторические знания постоянно умножались, технологии их обработки безостановочно совершенствовались, интерпретативные потребности возрастали. Концепции *принятия истории* была предложена альтернатива в виде стратегии *отрицания*. По-своему закономерно, что свою разработку она получила в той национальной научной среде, где историческое познание и академические исследования в области истории достигли наибольших успехов – в Германии. Против диалектического решения проблемы истории в религии, представленной ярче всего Ф. Бауром, в середине века сформировалась оппозиционная лига, из которой вышла наиболее заметная теологическая школа немецкого протестантизма второй половины XIX в. – либеральная теология. Ее лидерами и проводниками основных идей стали Альбрехт Ричль, Адольф Гарнак и Эрнст Трельч. В построении своей теологической программы все они сохраняют некоторую неразрешимую двойственность – историзм, как главный метод теологического исследования, и теологизм, под которым можно понимать установку на сущностную неприкосновенность религии. Парадоксальный результат активной деятельности этой научной школы заключается в отрицании какой-либо положительной роли истории в религии, что доказывалось средствами самой истории.

Наконец, третья стратегия стала оформляться лишь с началом XX в. При сохранении основных параметров решения проблемы, прежде всего в связи с вопросом о развитии догмата, доктрины и теологии, решения предлагались принципиально новые. На этот раз взаимодействие истории и религии удобнее всего описывать в категориях взаимообмена, взаимодействия и интеракции. Эта стратегия обладает всеми признаками *синтеза*, хотя его различные варианты опять-таки отличаются по степени достоверности результатов и перспективам применения. Не всякий опыт взаимной адаптации зарекомендовал себя как успешный. Первой попыткой примирения стало достаточно бесформенное и проблематичное для изучения явление, характерное главным образом для французской католической науки и известное как *католический модернизм*. Он представлен именами выдающихся философов, историков, теологов и библеистов рубежа веков, среди которых: Морис Blondel, Альфред Луази, Эдуард Леруа, Мари-Жозеф Лагранж и другие. Два других, насколько можно судить по полученным результатам, более удачных синтеза явило следующее поколение католических теологов, представители так называемой *новой теологии* и богословы русской эмиграции, относящиеся к *парижской школе*.

Ньюмен решал проблему истории по-своему и на своем поле – не столько в перспективе исторических исследований, сколько в регистре философской теологии. Но исторический ресурс для него принципиально важен. У него есть своя излюбленная эпоха в истории древнего христианства и свои главные герои – жившие в IV и V вв. великие отцы Церкви, которым он посвятил серию историко-богословских исследований [Newman 2007]. Он любил повторять: «...святые отцы сделали меня католиком». Однако проблематика, из которой он решает проблему исторического в вероучении Церкви, философская. Он ставит вопросы о месте рациональности в религии, о природе знания, об отношениях разума и веры.

Обширное творчество Джона Генри Ньюмена<sup>1</sup> охватывает около сорока лет – от начала тридцатых до семидесятых годов. Первая книга – «Ариане четвертого века» [Newman 1833] была посвящена далекой эпохе тринитарных споров, сотрясавших древнюю Церковь в четвертом столетии. Обращение к этому историческому материалу для молодого англиканского священника и преподавателя Ориел-колледжа в Оксфорде было неслучайным. По замечанию историка английского богословия XIX столетия, Шеридана Джили, «ни один англиканин никогда не изучал отцов Церкви с такой страстью и глубиной, как Ньюмен» [Gilley 1999: 91]. Он разрабатывал древний материал, широко применяя метод исторической аналогии и выступая с критикой современного церковного либерализма и богословского рационализма. Тогда Ньюмен по-настоящему осознал непреходящую ценность церковного догмата, что в дальнейшем разовьется в последовательное противостояние адогматизму, широко распространившемуся в Новое время, в особенности в Англии, при полном сознании остроты и актуальности вопроса о необходимости развития церковной доктрины. Образцом для Ньюмена послужил древний отец Церкви, св. Афанасий Александрийский, пытавшийся вместе с другими церковными богословами в IV в. творчески преодолеть арианский кризис.

Излюбленными литературными жанрами Ньюмена стали лекции, проповеди, а также своеобразная промежуточная форма – проповедь, адресованная ученой и верующей аудитории. Эти описания выполняют нагрузку подготовительных, экспериментальных проб для создания текстов в крупной форме – трактатов и монографий. Одна из таких проповедей и предлагается в русском переводе ниже. В своих выступлениях Ньюмен разрабатывал интересовавшие его темы; одной из таких постоянных тем, как было уже сказано выше, была тема развития в религии, постепенно оформившаяся в довольно сложную теорию развития доктрины. Ее важной особенностью стала идея внутреннего происхождения догмата из религиозной психологии исторической общины и его верификации в сознании каждого верующего в отдельности. Таким образом, Ньюмен устанавливает взаимосвязь между объективным планом церковного учения и субъективным миром веры, соединяющую их через века исторического существования христианской Церкви. Разработка психологических

<sup>1</sup> Первое полное собрание подготовлено было к печати самим автором: 36 vol. London, 1868–1881. Посмертное издание см.: 38 vol. London, 1889–1921; Letters and Diaries. 32 vol. London, 1961–1977.

и экзистенциальных аспектов веры занимала Ньюмена на протяжении многих лет. В частности, этому посвящены его «Лекции об оправдании» [Newman 1838], посвященные ключевым топосам религиозной психологии – воле, свободе, любви, разуму, знанию.

Вопрос о развитии религии вообще и развитии вероучения в частности ставится Ньюменом в виде проблемы историчности христианства, стало быть, его изменчивости, а шире – оборачивается богословской проблемой истории. Он начинает свое знаменитое «Эссе о развитии доктрины» (1845)<sup>2</sup> со слов: «Христианство существует в истории уже достаточно давно, чтобы дать нам основание обращаться с ним как с фактом мирового значения» [Newman 1845: 1] (ср. «Христианство – факт мировой истории» [Ньюмен 2019: 9]). За 1800 лет существования исторического христианства «можно найти некоторые явные несоответствия и изменения в его вероучении и культе» [Там же: 12], – признает Ньюмен. Именно этим исходным побуждением – объяснить природу перемен и наличие неизменной сердцевины – обусловлена его работа. Ньюмен берется не только объяснить неизбежность изменений доктрины, но и их необходимость, стало быть, выявить саму природу христианского учения как подвижной системы: «Есть определенные очевидные изменения в вероучении, которые должны быть объяснены... я буду пытаться объяснить необходимость этих изменений для вероучения ради сохранения его единства, направленности и последовательности» [Там же: 11]. Однако наряду с утверждением исторического характера христианства Ньюмен выдвигает другой принципиальный тезис о самоотжестственности церковной традиции на протяжении многих веков, несмотря на многочисленные изменения, сопровождающие его в вопросах вероучения и великом разнообразии культовых практик: «Христианство второго, четвертого, седьмого, двенадцатого, шестнадцатого и промежуточных веков... и есть та самая религия, о которой Христос и его апостолы учили в первом веке» [Там же: 10].

Угол рассмотрения вопроса, избранный Ньюменом, дает ему особенно выгодные преимущества. В отличие от тюбингенских католиков, которые рассматривали идею развития изнутри христианской традиции, Ньюмен подходит к проблеме извне – через исследование феномена развития как такового. Развитие великих идей в сознании человека принимает самые разнообразные воплощения. Это и развитие математическое, и развитие природное органическое, экономическое (*material*) и политическое. Но подводит он своего читателя к развитию философскому и религиозному, которое протекает уже внутри, в сфере человеческого сознания, в интеллектуальном и духовном мире. Он выделяет семь видов развития: 1) математическое (выведение истин из математических определений и уравнений); 2) природное, или физическое (главным образом материальное и экономическое); 3) политическое (развитие общественных и государственных институтов); 4) логическое (к которому Ньюмен

<sup>2</sup> [Ньюмен 2019]. Качество и эдичионные достоинства этого перевода оставляют большие сомнения. Нельзя не заметить, что рука научного редактора его вряд ли касалась, чем можно объяснить многочисленные понятийные и фактические недоразумения, которыми изобилуют это издание.

относит развитие идей, преимущественно общественных); 5) историческое (накопление представлений о людях, фактах и событиях); 6) этическое (внешнее и внутреннее, соответственно, благочестие в религиозной общине и обществе и самосовершенствование); 7) метафизическое (анализ и полное определение идеи). Вероучительное развитие распространяется на последние пять видов. В третьем издании трактата Ньюмен иллюстрирует это на примере доктрины о Боговоплощении [см.: Newman 1887: 54]: становление епископата окажется случаем *политического развития учения о Боговоплощении*, почитание Богородицы – *логического*, датировка Рождества – *исторического*, Евхаристия – *морального* (ср. *этического*), Символ св. Афанасия – *метафизического*.

Сопоставление теории развития Ньюмена с аналогичной теорией тюбингских католиков дает многое для установления более точной картины. Если тюбингенцы исходили из объективной идеи живого Предания, специальной теологической терминологии и строгого понятийного ряда («жизнь Духа в Церкви», «живое Предание»), то Ньюмен – из развития идеи изнутри субъекта, из эпистемологической ситуации описания феноменов разумной деятельности человека («живая идея» [Ibid.: 56]). Изучаемая идея может иметь различное содержание и окраску, но она коренится именно в субъекте познания и его деятельности. И даже доктринальное развитие, к которому он подводит в ходе своих рассуждений, описывается в нейтральных параметрах развертывания и артикуляции вероучительных идей, а точнее – одной единственной идеи, в которой содержится все христианство – в великой богооткровенной истине Боговоплощения, которую Ньюмен называет «центральной доктриной» [Ibid.: 54]. Христианская идея, или доктрина, получающая свое дополнение в результате развития, иными словами, бытования в истории и общине, «отличается от прочих религий и философских доктрин тем, что была ниспослана свыше, с небес на землю» [Ibid.: 57]. Христианство Ньюмен определяет как «положительную религию, в отличие от других откровений воли Божией за исключением иудаизма, продолжением которого оно является; оно имеет свои верительные грамоты (*credentials*)» [Newman 1887: 56; Ньюмен 2019: 49].

Образ физического роста организма преобладает в аналогиях Ньюмена. Растение растет, усваивая внешние вещества; христианская доктрина формируется и формулируется благодаря поглощению *внешних* доктрин и их преобразованию. Ньюмен причисляет христианство к эклектическим системам, которые развиваются в результате включения изначально инородных элементов, сохраняя при этом собственную идентичность и неповрежденность. Он различает имплицитный и эксплицитный этапы в формировании церковной доктрины. Имплицитный период, разумеется, предвещает этап экспликации. Так, учение Никейского Собора о единосущии есть экспликация апостольского учения о Едином Боге в Трех Лицах. Ньюмен возражает против протестантского принципа *Sola Scriptura*, полагая тем самым начало своего обращения в католицизм: «...Писание содержит правило веры, но не правило действия; правило учения, но не правило поведения или [церковного] порядка» [Newman 1887: 6]. Все, что оставалось недосказанным, получило и получает свою экспликацию в истории христианской Церкви. Всякое же нарушение в верном развитии церковной доктрины есть произвольное отступление от Божественного Откровения

и тем самым удаление от Церкви Христовой. Теория развития христианского учения переключается с пониманием психологического процесса оформления веры; так история догмата воспроизводится во внутренней жизни верующего. Решающее значение в этом играет фактор согласия (Assent), которому Ньютен уделит особое внимание.

Теме *согласия* посвящена его последняя книга – «Эссе в защиту грамматики согласия» [Newman 1870]. Впрочем, некоторые исследователи считают это большое позднее произведение не более, чем «прекрасным дополнением к Оксфордским проповедям» [см.: Newman 2006: XCIV], одна из которых будет представлена в приложении. У концепта согласия двойное происхождение – из логики древних стоиков и теологии ранних христиан<sup>3</sup>. Совпадают эти два аспекта только по приему – акту согласия с привходящим впечатлением, что оно истинно и может стать фактом знания и элементом сознания. Христиане, начиная еще с первых александрийских богословов, в частности, через Климента Александрийского (конец II в.), заимствуют этот прием для передачи совершенно иного, исключительного и по большому счету непередаваемого опыта встречи со Священным, с Иным, с Божественным. Если для стоического понимания характерна субъективная окраска согласия как сознательного действия субъекта на признание какого-либо факта (согласие с вероятностью), то христианское понимание обогащается неким сверхсубъективным качеством (согласие с верой), ведь встреча с божественным настолько ослепительна, настолько невероятна и вместе с тем по-настоящему подлинна, что посвященный обретает какое-то иное зрение – как бы изнутри созерцаемого. Для Ньюмена первый тип согласия носит сугубо логический, интеллектуальный характер и является «мнимым согласием» (от согласия на уровне мнения, логического мышления или *выведения* / *inference*); настоящее «подлинное согласие» (Real Assent) связано с действительностью, с тем, что оказывает воздействие как на отдельного человека, так и на общину, общество, человечество в целом. В религии этот тип согласия имеет полную силу, ведь «Божественное Слово, обращаясь к просвещенным и духовным слушателям, говорит не об отвлеченных понятиях, а о реальных вещах» [Newman 1874: 62], и только в таком случае чтение Писания оборачивается встречей с Иным, такой переменной в читателе, которая называется *религиозным обращением*. Имплементация второго типа согласия по Ньюмену необычайно широка. Именно такое согласие рождает «героев и святых, великих вождей, государственных деятелей, проповедников и реформаторов, первопроходцев в науке, визионеров, фанатиков, странствующих рыцарей, демагогов и авантюристов» [Ibid.: 69]. Переход из одного состояния в другое описывается Ньюменом

<sup>3</sup> Стоики говорили о факторе согласия в познании: «наука (ср. знание) есть упорядоченная совокупность постижений, а постижение – это одобрение со стороны постигающего представления... (κατάληψις ἐστὶ καταληπτικῆς φαντασίας συγκατάθεσις)» – *Chrysippus. Fragmenta logica et physica SVF II. 97*. Христиане переняли термин, применив его к согласию в религиозном опыте: Климент Александрийский (ум. ок. 215 г.) пишет: «...вера есть свободное предвосхищение и благочестивое согласие (πρόληψις ἐκούσιός ἐστι, θεοσεβείας συγκατάθεσις)» – *Clemens. Stromata II. 2, 8*.

в категориях *имплицитного/эксплицитного разума*, чему предметно посвящена предлагаемая проповедь.

Настоящий перевод одного из подготовительных текстов к «Эссе о развитии вероучения» взят из сборника Оксфордских лекций-проповедей. Это – проповедь № 13 «Об имплицитном и эксплицитном разуме». Она представляет собой тематический этюд, посвященный одному из аспектов теории развития, а именно, различению имплицитного и эксплицитного планов постижения божественного откровения, столь важному для исторического и философского объяснения феномена подвижности церковной доктрины. Перевод был сделан по третьему прижизненному изданию 1872 г. [Newman 1872: 251–277]. Кроме того, использовались примечания и другие материалы, опубликованные выдающимися специалистами по творчеству Ньюмена, – Чарльзом Стефаном Дессэйном и Джерардом Трейси, считавшими эти Оксфордские проповеди ключом ко всей мысли Ньюмена [Newman 2006: V]. Ньюмен их прочитал в университетской церкви Пресвятой Девы Марии при Ориел-колледже в Оксфорде, где на протяжении многих лет занимал должность vicar (1828–1843) до того самого времени, когда добровольно сложил с себя полномочия и начал готовиться к переходу в католичество. Общее число произнесенных проповедей составило около пятисот; около двухсот были опубликованы. Избранные пятнадцать проповедей выделяются особо. Они создавались на протяжении нескольких лет, в несколько приемов и произносились в торжественные церковные праздники при стечении многочисленной и достаточно подготовленной паствы, точнее сказать, благочестивой публики, что давало проповеднику возможность ставить непростые вопросы о естественной и богооткровенной религии, месте и значении рациональности в делах веры и прочем. Но наиболее подробно он остановился на всестороннем рассмотрении традиционной проблемы веры и разума. Проповеди с X по XV по-новому разрабатывают эту тему. Исследователи отмечают, что они содержат в концентрированном виде мысли Ньюмена о религиозной вере, к которым он возвращался на протяжении всей последующей жизни [Newman 2006: LXX]. В них получила яркое выражение апологетика традиционного христианства перед лицом просвещенческого деизма, что проявилось, в частности, в критике и переосмыслении религиозного эвиденциализма, ставшего распространенным в среде англиканского духовенства и интеллектуалов. Другим важным элементом серии стала проблема догмата, непривычная для англиканской теологии того времени, больше интересовавшаяся апологетикой, чем вопросами фундаментальной теологии.

Главной темой предложенной проповеди стало различение внутреннего и внешнего разума, применительно к религии понятого как имплицитный и эксплицитный аспекты веры. Издатель французского перевода Оксфордских проповедей, известный философ-персоналист и историк философии, а также специалист по Ньюмену, Морис Недонсель, по этому поводу замечает: «...различение имплицитного и эксплицитного стало банальным. Однако это было далеко не так до открытия Ньюмена... Оригинальность Ньюмена не в том, что он противопоставил *имплицитное эксплицитному как темное ясному, а как личное общему*» [Newman 2007: 22–23]. Поводом для размышлений Ньюмена

послужила известная цитата из Послания апостола Петра о необходимости христианам *дать отчет в своем уповании* (1 Пет 3:15), звучащая как универсальный императив разумного обоснования веры. Ньюмен утверждает, что отчет этот может и должен быть выражен в форме «исповедания веры и показания истины» (form of Creed and Evidences – XIII, 10<sup>4</sup>). Ньюмен придерживается особенного понимания *эвиденциального* в религиозном опыте вопреки классическому эвиденциализму Дж. Локка и его последователей. Эвиденциальное для него – это скорее истина, проявленная средствами эксплицитного разума, чем объективный факт божественного откровения. Причем его позиция выдержана в реалистических тонах. Он понимает прекрасно, что далеко не все верующие могут последовать требованию апостола *дать отчет в своем уповании*, либо по причине недостаточной образованности, либо из-за особенностей образа и опыта жизни. Однако из этого не возникает никакой дискриминации верующих по социальному или образовательному признаку. Ньюмен глубоко «демократичен» в своем понимании природы веры и состоятельности самосознания любого верующего. Его решение таково: всякий верующий (даже шире – всякий человек – XIII, 16) обладает имплицитным разумом – разумением веры, чем отстает от принципиальной и исконной разумности веры, хотя не всякий может вынести свою веру в эксплицитном виде, т.е. словесно и понятийно артикулированной, защитить ее или научить ей. Это уже дело эксплицитного разума. Однако этот факт никоим образом не нарушает полноту и состоятельность простой веры, остающейся самодостаточной (XIII, 30). В этом заключается корневое единство веры и разума; этим же постулируется универсальное значение разума как всеобщего достояния человечества (ср.: «Разумение, или применение разума, есть живая спонтанная энергия внутри нас, но не приобретенный навык» – XIII, 8). Для обладания эксплицитным разумом, или разумением веры необходимы особые навыки, своего рода профессиональные умения (XIII, 10), в конечном счете в этом и состоит «наука о божественном», или теология. Но эксплицитная стадия может в свою очередь породить многочисленные злоупотребления, которые Ньюмен перечисляет широким списком (XIII, 21); она также обладает принципиальными и неустраняемыми ограничениями в артикуляции божественных истин (XIII, 22). Главная задача эксплицитного разума заключается в правильном *выведении* (inference) имплицитных истин (XIII, 20), однако, как плод человеческих усилий, сколь бы совершенным ни было их отражение в системе понятий, определений и учений, он всегда остается произведением человека и потому подлежит критическому изучению (XIII, 20).

По всей видимости, это последнее утверждение распространяется и на церковное учение, доктрину или догмат, по крайней мере, на то, что является в нем планом исторического выражения. Ведь Ньюмен категорично утверждает, что «Нет ничего более абстрактного или отвлеченного, чем предполагать, что истинная Вера может существовать, лишь будучи сформулирована в виде исповедания, или покоиться на показании истины» (XIII, 4). Однако эту мысль не следует понимать как выражение принципиального адогматизма, но как

<sup>4</sup> Здесь и далее я отсылаю римской цифрой к номеру проповеди, арабской – к параграфу.

ценностный приоритет веры перед догматом, опыта перед учением, как само-достаточность веры перед заслугами теологии. Кроме того, это никоим образом не означает, что веру следует различить с теологией и всеми ее атрибутами.

Одна из трудностей перевода данной проповеди заключается в широком использовании Ньюменом понятия Evidence(-s) – очевидность, свидетельство, достоверность данного. Эвиденциальность, как было отмечено, играет в его системе одну из ключевых ролей. Как правило, под ней понимается та очевидность истин религии, мера которой предоставлена человечеству в откровении, но ее выражение уже относится к эксплицитному разуму. Эвиденциализм Ньюмена существенно отличается от установок английского деизма и эмпиризма. Как пишет У. Уэйнрайт: «Ньюмен – не эвиденциалист, если эвиденциализм требует констатируемого и публично признанного свидетельства, понуждающего к согласию независимо от морального темперамента личности... Тем не менее Ньюмен верит, что надлежащим образом сформированные религиозные верования опираются на (достаточное) свидетельство, и те, чьи нозтические способности работают как должно, найдут это свидетельство убедительным» [Уэйнрайт 2021: 117]. Ньюансированность понимания Ньюменом *очевидного* в религии и вообще в широком опыте познания требует его контекстуального перевода. Поэтому всякий раз, когда это слово используется в тексте проповеди, оно приводится в оригинале в скобках.

## ПРИЛОЖЕНИЕ

*Джон Генри Ньюмен.*  
*Из Оксфордских проповедей.*

### **Проповедь XIII. Имплицитный и эксплицитный разум**

(прочитано в день памяти апостола Петра, [29.06] 1840 г.)

*Перевод с английского и комментарии П.Б. Михайлова*

*Господа Бога святите в сердцах ваших; [будьте] всегда готовы всякому, требующему у вас отчета в вашем уповании, дать ответ с кротостью и благоговением (1 Пет 3:15)*

1. Вера апостола Петра относилась к его особенному дару. Она была горячей, пронизательной, прозорливой и порывистой. Она обходилась без довода, расчета, рассуждения и задумчивости там, где слышала голос своего Господа и Спасителя. И она слышала этот голос даже тогда, когда его речь была тихой или когда она не сопровождалась свидетельством других чувств. Когда Господь явился идущим по морю и сказал: *Это Я*, – Петр ответил Ему: *Господи!*

если это Ты, повели мне придти к Тебе по воде (Мф 14:27–28). Когда Христос спросил своих учеников, кто Он, Симон Петр, отвечая, сказал, – как мы читаем в сегодняшнем Евангелии: Ты – Христос, Сын Бога Живаго (Мф 16:16) и получил благословение Господа нашего за столь ясную и готовную веру (ready Faith). В другой раз, когда Христос спросил Двенадцать, не оставят ли они Его как другие, Симон Петр отвечал Ему, говоря: *Господи! к кому нам идти? Ты имеешь глаголы вечной жизни, и мы уверовали и познали, что Ты Христос, Сын Бога живаго* (Ин 6:68–69). И после воскресения, когда он услышал от Иоанна, что тот, кто стоял на берегу моря, был Христос, он выпрыгнул из лодки, с которой ловил рыбу, и бросился в море, в нетерпеливом порыве быть рядом с Ним. И другие случаи [проявления] его веры можно упомянуть. Если когда-либо вера забывала себя и была всецело захвачена своим Великим Объектом, то это была вера Петра. Если Вера как таковая в каком-либо случае оказывалась противоположной тому, что мы обычно понимаем под Разумом и Очевидностью (Reason and Evidence), то именно так это было в случае Петра. Когда он начинал рассуждать, то это бывало лишь в тех случаях, когда Веры не хватало. *Видя сильный ветер, испугался* (Мф 14:30), вследствие чего Христос называет его маловерным. Когда Он спросил: *кто прикоснулся ко Мне?* (Лк 8:45), Петр и другие рассуждали: *Наставник!* – говорили они, – *народ окружает Тебя и теснит, – и Ты говоришь: кто прикоснулся ко Мне?* И в том же роде, когда Христос сказал, что однажды ему придется последовать за ним по пути страдания, *Петр сказал Ему: Господи! почему я не могу идти за Тобю теперь?* (Ин 13:37). И мы знаем, как его вера вскоре после этого оступится.

2. Итак, Вера и Разум находятся в прямом противостоянии в истории Петра. И тем не менее это именно Петр, не просто рыбак из Галилеи, но богодухновенный апостол дает нам заповедь, которая ради своего надлежащего исполнения предполагает тщательное применение нашего Разума, применение как на основании Веры, понятой как действие или свойство ума, так и на основании своего Объекта. Мы призваны не только *поклоняться Господу Богу в нашем сердце* (ср. Ин 4:24), не только приготовить святилище внутри себя, в котором наш Спаситель Христос мог бы пребывать, и где мы могли бы совершать Ему служение. Но мы тем самым должны понимать, что мы делаем, чтобы овладеть нашими мыслями и чувствами, чтобы опознать, во что и как мы веруем, чтобы отследить наши представления и впечатления и увидеть их плоды, так, чтобы мы были *всегда готовы дать ответ всякому, требующему у нас отчета в нашем уповании* (ср. 1 Пет 3:15). В этих самых словах, как я понимаю, мы имеем ясное предписание или даже приказание отлить нашу религиозность в форме Исповедания веры и Показаний истины (Evidences).

3. Может показаться, кроме того, что, хотя Вера есть признак Благовестия, а также Вера есть простое восхищение ума к Невидимому Богу, которое не сопровождается рассуждением или формальной аргументацией, тем не менее ум может иметь совершенно законную вовлеченность в религиозное переживание в процессе размышления о своей собственной Вере, в исследовании своих оснований и своего Объекта, в ее словесном выражении, когда понадобится ее защищать или ее восхвалять, или наставлять в ней других. И сам апостол Петр, несмотря на свою горячность и непосредственность, дает нам на своем

собственном примере некоторые указания для подобного применения ума. Когда он сказал: *Ты Христос, Сын Бога живаго* (Ин 6:69), он выразил свою веру в виде некой догматической формулы. И когда он сказал: *к кому нам идти? Ты имеешь глаголы вечной жизни* (Ин 6:68), он представил отчет в своем уповании (ср. 1 Пет 3:15), или засвидетельствовал свою веру, основанную на Очевидности (Evidence).

4. Нет ничего более абстрактного или отвлеченного, чем предполагать, что истинная Вера может существовать, лишь будучи сформулирована в виде исповедания, или покоиться на Показании истины (Evidence). Вместе с тем нет более философски несостоятельного соображения, чем утверждение, будто она должна быть тщательно отделена от догматических и доказательных положений. Утверждать последнее – значит отказывать теологической науке в ее служении Религии. Утверждать первое – значит полагать, что любое дитя, любой крестьянин должен быть теологом. Вера не может существовать без оснований или без объекта, однако из этого не следует, что все верующие должны осознать и быть в состоянии установить, во что они верят и почему. С другой стороны, из-за того, что вера не тождественна со своими основаниями и своим объектом, она не перестает быть истинной Верой, когда она их осознает. В той мере, в какой ум обращен на самое себя, он будет в состоянии *дать отчет* в том, во что он верит и на что надеется. А в той мере, в какой он об этом не думает, он не может представить в этом отчета. Подобное знание не может быть ложным, хотя и не может быть необходимым, коль скоро размышление является, одновременно, естественной способностью нашей души, но не является первоначальной способностью. Писание приводит случаи Веры в каждом из этих состояний – как тех, что сопровождаются сознательным применением Разума, так и обходящихся без него. Когда Никодим говорит: *никогда человек не говорил так, как Этот Человек* (Ин 7:46), он выступает как исследователь. Когда книжник говорит: *один есть Бог и нет иного, кроме Его; и любить Его всем сердцем... есть больше всех всесозжжений и жертв* (Мк 12:32–33), его вера оказывается догматической. С другой стороны, когда хромой в Листре поверил проповеди апостола Павла (Деян 14:8) или человек у Красных ворот уверовал во имя Христа (Деян 3:10), их вера зависела не от объектов [ума] или [рациональных] оснований, ибо это невозможно, но от понятных, объяснимых, представимых вещей и причин. Они уверовали и не могли сказать, во что и почему. Истинная Вера таким образом допускает, но не требует безоговорочного применения того, что принято понимать под Разумом.

5. Надеюсь, это не покажется хоть сколько-нибудь непочтительным по отношению к великому апостолу, который царствует со Христом на Небесах, если, несмотря на выбор *лишь* одного из многих уроков, к которым было привлечено наше внимание его историей, или *только* одного из пунктов доктрины, которые могут быть с таким успехом развиты на ее основании, что я пользуюсь Днем его памяти, чтобы продолжить тему, к возможностям раскрытия которой я уже неоднократно прибегал с этой кафедры. Ведь порой случается, что предмет размышления лишь отчасти связан с непосредственным поводом. Подобное продолжение темы имеет оправдание в самом характере наших первых Уроков на дни церковной памяти, которые по большей части, несмотря

на принадлежность к тому или иному празднику церковного календаря, которым они обусловлены, оказываются частью некоего курса и связаны с тем, что содержится в других [проповедях]. Я также добавлю, если это представляется неясным: введение того, что допустимо в нынешнем веке и к чему ум естественным образом склоняется в связи с днями памяти первых основателей Церкви, это отношение Веры к Разуму в свете Евангелия, способы ее действия, причины возникновения, смыслы в ней заложенные, на которые ум опирается и которых придерживается в вопросах религии.

6. В апостольском чтении на этот день (Деян 12:1–11) мы располагаем *отчетом* св. Петра, который будучи разбужен ангелом, подчинился ему неосознанно (*implicitly*), даже не понимая, когда слушался. Он подпоясался, повязал сандалии, надел свою одежду, *вышел и следовал за ним, хотя и не зная, что делаемое Ангелом было действительно, а думая, что видит видение* (Деян 12:9). Позже, *придя в себя, сказал: теперь я вижу воистину, что Господь послал Ангела Своего и избавил меня* (Деян 12:11). Поначалу он действовал спонтанно, а после размышлял о своих поступках. Это может быть принято как иллюстрация различия между первичными функциями и действиями ума и тем процессом их анализа и описания, который следует за [первичной] рефлексией. Мы не только чувствуем, думаем и размышляем, но также сознаем факт того, что мы чувствуем, думаем и размышляем; не только знаем, но можем исследовать и изучать наши мысли, чувства и рассуждения, причем не только изучать, но и описывать. Дети до поры до времени не осознают своей физической формы, или, я бы сказал, не отдают себе отчета в пределах [своего организма], но как только их ум раскроется и прояснится, они начинают обращать внимание как на свою душу, так и на тело. Они рассматривают, что они есть и что они делают. Они уже перестают быть лишь существами первичного импульса, инстинкта, сознания, воображения, поведения или разума в отдельности, но обретают способность размышлять о своем собственном уме, как если бы он был каким-то внешним объектом. Они размышляют о своих собственных размышлениях. Вот на этом моменте я остановлюсь подробнее.

7. Разум, в соответствии с простейшим взглядом на него, есть способность накапливать знание, минуя непосредственное восприятие, или познавать какой-либо предмет через посредство другого предмета. В этом процессе разум способен из малых начал создавать для себя целый мир идей, соответствующих или не соответствующих вещам как таковым, для которых они существуют, идей истинных или ложных в зависимости от того, как это установлено – основательно или как-то иначе. Одного факта может быть достаточно для [построения] целой теории. Один принцип может сформировать и поддерживать целую систему. Ничтожная деталь может оказаться ключом для обширного открытия. Ум двигается туда и обратно, распространяется и простирается вперед с такой скоростью, которая вошла в поговорку, с такой пронизательностью и изобретательностью, которые опрокидывают [любое планомерное] исследование. Он переходит от одного этапа к другому, приобретая одно через какое-либо указание, другое – на основании вероятности, обогащаясь за счет ассоциативного мышления, затем отступая к какому-либо принятому закону, вслед за этим хватаясь за свидетельство, затем

подчиняясь какому-либо общему впечатлению или какому-либо внутреннему инстинкту, или же глубоко залегающим тайнам памяти. И таким образом он продвигается, чем-то напоминая скалолаза на крутом утесе<sup>1</sup>, который благодаря быстроте взгляда, ловкости рук и крепости ног восходит, сам не зная как, скорее благодаря таланту и опыту, чем какому-то правилу, не открывающему перед ним никакого удобного маршрута и не способному научить другого. Вряд ли будет преувеличением сказать, что восхождение, которым великие гении покоряют горы истины, настолько же небезопасно и непредсказуемо для простых людей, насколько восхождение опытного альпиниста на настоящую неприступную скалу. Этот путь лишь они могут предпринять в одиночку; и оправдание тому заключается в их успехе. Таков же по большому счету и общий путь разума, по которому следуют люди одаренные или неодаренные, подчиняясь не какому-то известному правилу, а внутренней способности.

8. Кроме того, разумение, или применение Разума, есть живая спонтанная энергия внутри нас, но не приобретенный навык (*art*). Ведь когда ум мыслит о самом себе, он начинает разочаровываться в отсутствии порядка и метода в собственной деятельности. Он пытается анализировать различные процессы, которые попутно возникают, относит одни к другим, выявляет главные принципы, на которых основана их активность, коль скоро он в состоянии созерцать и исследовать свою собственную способность запоминать или воображать. Наиболее ясная, четкая и состоятельная теория, разработанная для анализа интеллектуальных процессов, это хорошо известная наука, которой мы обязаны Аристотелю и которая сформулирована на том основании, что всякий акт познания (*act of reasoning*) осуществляется в соответствии с тремя факторами, не более и не менее<sup>2</sup>. Коротко говоря, мы располагаем большим числом общеупотребительных слов, чтобы обозначить конкретные методы мысли, в соответствии с которыми ум мыслит (т.е. продвигается от одной истины к другой), или чтобы обозначить отдельные состояния ума, воздействующего на собственное размышление. К этим методам относятся предварительная возможность, аналогия, совпадения, свидетельство, очевидность, зависящая от обстоятельств. А к таким состояниям ума относятся предрассудок, признание авторитета, чувство общности, приверженность тем или иным принципам и тому подобное. Подобным же образом мы классифицируем Религиозную Очевидность (*Evidences*) на Внешнюю и Внутреннюю, на *a priori* и на *a posteriori*, на Очевидность (*Evidences*) Естественной и Богооткровенной Религии и так далее. Кроме того, мы говорим об учениях, доказанных либо самой природой явления, либо от Писания, либо от истории и от обучения им в догматическом, полемическом или дидактическом плане. В тех и других случаях мы настаиваем на необходимости рефлексивной

<sup>1</sup> По мнению издателя французского текста «Эссе о развитии доктрины» Жана Гиттона (Париж, 1933), в данном случае Ньюмен подразумевает самого себя. – *Пер.*

<sup>2</sup> Как Ньюмен замечает в другом своем тексте: «Философская система, по общему признанию, направлена на опровержение противника, или уж, по крайней мере, скорее на выявление ошибки [в рассуждении], чем на установление истины» [Newman 1833: 29]. – *Пер.*

способности человеческого ума, созерцающего и изучающего свои собственные действия.

9. В данном случае имеют место два процесса, отличные друг от друга – первичный процесс мышления и следующий за ним процесс исследования наших мыслей. Мыслят все люди, коль скоро мыслить есть не что иное, как добывать истину из первоначальной истины без вмешательства чувства, которым ограничены неразумные животные. Однако не все размышляют над собственными мыслями, среди них еще меньше мыслят правильно и аккуратно, чтобы придать правоту собственному рассуждению, да и то лишь по мере их способности и опыта. Иными словами, у всех людей есть разум, но не все могут дать в нем отчет. Затем, мы можем обозначить эти два проявления ума как мышление и обоснование (*reasoning and arguing*), или неосознанное и сознательное (в оригинале обратная постановка: сознательное и неосознанное. – П.М.) мышление, или как ИмPLICITный Разум и ЭкСПЛИЦИТный Разум. К последнему относятся слова, науки, метод, развитие, анализ, критика, доказательство, система, принципы, правила, законы и тому подобное.

10. Было бы излишним отмечать, что эти два [применения ума] не следует смешивать друг с другом, если бы они не были [на самом деле] смешаны. Ясность аргументации вовсе не обязательна для того, чтобы правильно мыслить. Тщательность в формулировке доктрин или принципов не существенна для чувства или действия в соответствии с ними. Приведение в действие аналитической способности не является необходимым для целостности анализируемого процесса. Сам процесс мышления в самом себе целен и самостоятелен. Анализ есть лишь отчет в нем; он не обеспечивает правильного вывода; он сам не придает выведению (*inference*) разумного характера. Он не является причиной того, что отдельный индивид мыслит лучше. Он всего лишь придает мыслящему надежное понимание того, что он мыслит, независимо от благих или дурных последствий. То, как человек мыслит, есть такая же тайна, как и то, как человек помнит. Он помнит лучше или хуже о разных вещах и событиях, и он мыслит лучше или хуже. Разум некоторых людей в определенных обстоятельствах обнаруживает себя прямо-таки гениальным и точно так же в других обстоятельствах оказывается более чем посредственным. Дар или талант мышления может проявляться по-разному в разных обстоятельствах, при том что сам процесс мышления остается прежним. Так, убедительный или красноречивый оратор всего лишь выделяет в ходе анализа или выражения сам процесс мысли, взятый в качестве своего предмета и материала. Он прослеживает связь фактов, выявляет принципы, применяет их, добавляет недостающее, пока не приведет целое в порядок. Но его талант мышления или дар разума, которым он овладел, может ограничиваться самой этой деятельностью, и он может быть совсем некомпетентен в других областях, как математик не обязан быть экспериментатором. Он может быть так же мало изобретателен в мышлении, которое он изучает, как и от литературного критика не ожидается, что он обладает даром литературного творчества.

11. Однако если мышление и обоснование (*reasoning and arguing*) различаются таким образом, что остается думать о следующих утверждениях?

Пожалуй, сказать лишь самое малое, что они недостаточно тщательно выражены в слове и могут привести, как уже приводили, к большой ошибке<sup>3</sup>.

12. Так, Тиллотсон<sup>4</sup> говорит<sup>5</sup>: «Ничто нельзя принимать как божественное учение и Откровение, без достаточной очевидности, что оно действительно таково, т.е. без необходимой аргументации, чтобы удовлетворить человека рассудительного и внимательного» [Tillotson 1722: 2. 260]. Или вновь: «Вера... есть согласие ума с чем-то [, понятым] как Откровение Бога: так что любое согласие должно быть основано на очевидности. Это означает, что верить можно лишь в том случае, когда кто-либо имеет на то достаточное основание или думает, что имеет. Ведь уверенность в чем-либо без достаточного основания – это не вера, а самонадеянная убежденность или упрямство ума» [Ibid.: 4. 42]. Подобные утверждения имеют неверное значение или же не соответствуют выводам, которые авторы пытаются из них сделать.

13. В подобной манере Пэли и другие [Paley 1794: 3] доказывают, что чудеса не являются невероятными, коль скоро и Откровение также не невероятно на том основании, что нет иного приемлемого способа его уяснения. Это означает, что они принимают необходимость рационального исследования и верификации его утверждений или обладания основаниями (grounds), удовлетворительными в своей аргументации. В то время как соображения, представляющиеся слабыми и недостаточными в своей эксплицитной форме, могут вести и в самом деле приводят нас имплицитным путем к принятию христианства. Совершенно так же, как сельский житель по виду неба может предсказать погоду на завтра на основании признаков, в той мере в какой они проявились, в то время как строгий логик вряд ли рискнет высказываться неточно и непоследовательно. «Каким образом, спросит он, может быть явлено Откровение?», т.е., как показывает ход рассуждения: как оно может быть установленным? «Неужели через чудеса? – в таком случае, мы не в состоянии его принять».

14. Кроме того, другой автор пишет: «Есть лишь два пути, которыми Бог может открыть Свою волю человеческому роду: либо через непосредственное воздействие на ум каждого индивида любой эпохи, либо через избрание неких отдельных лиц в качестве Своих инструментов... И с этой целью они облачаются такими способностями, чтобы суметь понести неопровержимую очевидность того, что они суть действительно божественные учителя» [Douglas 1832: 21–22; Farmer 1771: 539–540]. С другой стороны, епископ Батлер говорит нам, что невозможно решить, какого рода очевидность будет достаточной для Откровения, если предположить, что оно осуществилось [Butler 1824: 2. 3, 8]. И разумеется, оно должно быть дано без какого-либо сверхъестественного

---

<sup>3</sup> Далее несколько параграфов посвящены представлению некоторых спорных идей предшественников и современников, имеющих отношение к той полемике, которую Ньюмен вел с большой активностью, в особенности на страницах «Трактатов для нашего времени». – *Пер.*

<sup>4</sup> Разумеется, утверждения всех этих авторов правильны и важны в их собственном контексте и с их личной точки зрения.

<sup>5</sup> В лице епископа Кентерберийского, Джона Тиллотсона (1630–1694), Ньюмен полемизирует с Джоном Локком, идеям которого тот следует. – *Пер.*

проявления, оставаясь (как это бывает даже до сих пор) открытым для признания или отвержения любым человеком в соответствии с его сердечным расположением. Что означает, под воздействием доводов, хотя практически и убедительных, однако при этом слабых, если привести их в качестве доказательной базы в целях убеждения.

15. Кроме того, Вера, [оставаясь] во всех случаях процессом разумного порядка, вовсе не обязательно основана на исследовании, аргументах или доказательствах. Эти процедуры суть лишь эксплицитная форма, которую мышление предпринимает в опыте отдельных мыслительных актов. Напротив, совершенно иначе, возобладавало противоположное мнение, гораздо более убедительное, а именно, что Вера даже отдаленно несовместима с этими процедурами. Разумеется, подобное мнение нельзя поддержать, в частности принимая во внимание тот свет, который Писание проливает на свой предмет, как в предложенном [евангельском] тексте<sup>6</sup>. Однако оно легко может овладеть серьезными умами, когда они замечают раздор и разделение, к которым приводят доказательство и спор, гордая самоуверенность, возникающая как проявление силы умственных способностей, легкомыслие, часто возникающее при изучении того, что дано (Evidences), равнодушие, формальность, земной и буквалистский дух, сопровождающие строгую приверженность к догматическим формулам. А с другой стороны, когда они замечают, что Писание представляет религию как божественную жизнь, выражающуюся в переживаниях и проявляющуюся в духовных дарах, то нет ничего удивительного, что они стремятся освободить Веру от какой-либо связи с теми [умственными] способностями и навыками, которые могут достичь совершенства без Веры, и которые очень часто отбирают у нее сферу ее ответственности и претендуют на то, чтобы ее заменить. Повторяю, подобное мнение есть лишь крайне несостоятельная форма [для веры], которая не может продержаться долго. Ведь было бы странно налагать запрет на религиозный поиск и выведение (inference), равно как делать их единственно необходимыми. Однако мы не можем не замечать этого во многих проявлениях, нисколько при этом того не оправдывая. И потому я предлагаю теперь, прежде чем перейти к рассмотрению некоторых случаев применения наших критических и аналитических способностей в религиозной сфере (см. XIV & XV [Newman 1872: 278–351; Ньюмен 2018]), принять во внимание наличие [в них] некоторой несогласованности и сбоя. Этот вопрос полностью займет наше внимание в это утро.

16. Поиск и доказательство могут быть применены в первую очередь в ходе установления божественного происхождения Религии – природного и богооткровенного, затем в истолковании Писания и, наконец, в-третьих, в установлении положений Веры и Морали, т.е., соответственно, в вопросах данных Откровения (Evidences), библейского повествования и догматической теологии. Во всех трех областях присутствует, прежде всего, применение имплицитного разума, который в своей основе присущ всем людям, поскольку все получают некое впечатление (impression), истинное или ложное, из того,

<sup>6</sup> Имеется в виду упомянутое в первом параграфе евангельское зачало об исповедании Петра (Мф 16:13–19), читаемое в день памяти святого апостола. – *Пер.*

что им предшествует, в пользу или против христианства, в пользу или против определенных истолкований Писания, в пользу или против определенных доктрин. Это воздействие, произведенное на их умы либо напрямую от богооткровенной религии, либо через ее источники или учения, представляет собой объект для научного анализа, верификации, упорядоченного освоения (methodize) или изложения. Мы верим определенным вещам, основанным на неких принципах через неких свидетелей. И анализ этих трех моментов, отвечающих на вопросы – почему? как? и что? – почти исчерпывающе полно представляет собой науку о божественном (science of divinity).

17 (1). Под термином «данное религии» (Evidences of Religion) я понимаю систематический анализ всех оснований, в соответствии с которыми мы веруем, что христианство истинно. Я говорю «всех», поскольку слово «данное» (Evidence) часто сводится к обозначению лишь некоторых аргументов, извлеченных из тех вещей, которые подлежат доказательству. Или, говоря точнее, фактов и обстоятельств, которые подразумевают вопрос (point) для изучения как условие их существования; они оказываются более слабыми или более сильными доводами в соответствии с тем, насколько этот вопрос оказывается ближе или дальше, чтобы быть для них необходимым условием. Так, кровь на одежде – это признак убийцы только в том случае, если событие насилия связано напрямую с фактом наличия пятен или является его единственным следом. Таковы «фактические данные» (Evidences), как они выводятся Пэли и другими авторами. И хотя они лишь во вторую очередь всеми рассматриваются как целое «фактических данных» (Evidences), поскольку они могут быть представлены и исследованы гораздо проще, чем предшествующие им предположения, предпосылки и аналогии, смутные и неопределенные сами по себе; лишь поэтому первые оказываются более верными основаниями, по которым люди воспринимают Евангелие. Однако об этом предмете уже нечто было сказано по другому поводу.

18 (2). Под наукой истолкования [Писания], конечно, понимается всякое исследование основоположений, вопрос мистической интерпретации, теория двойного смысла, учение о прообразах (doctrine of types), фразеология пророчеств, направление и цель отдельных книг Писания, сведения о времени, месте, авторе и адресате, сопоставление и согласование одной книги с другой, применение Ветхого Завета, значение Закона для христиан и его отношение к Евангелию, а также историческое исполнение пророчества. А прежде всех этих изысканий находятся другие, еще более необходимые, такие, как изучение языков оригинала, на которых был записан текст Писания.

19 (3). В догматическую теологию должно включить не только доктрину, как, например, догмат о Святой Троице или теорию сакраментального действия (Sacramental Influence) или исповедание Правила веры, но и вопросы морали и [церковной] дисциплины.

20. Теперь, принимая во внимание все издержки и ошибки, возникающие при таких научных опытах, мы должны аккуратно исключить из поля нашего наблюдения все случаи, ниспосланные нам свыше и имеющие тем самым божественную санкцию. Ведь тот факт, что такие случаи существуют, есть самый прямой и удовлетворительный ответ на любые сомнения, с которыми

могут столкнуться религиозные люди. Оно состоит в том, что в области Веры как таковой в полной мере действуют законы соответствующей науки. А вот относительно изысканий и определений, свойственных человеку, мы свободны в обсуждении истины и пользы. При этом созданное Богом совершенно, стало быть, совершенно по своему предмету и содержанию. Даже в том, что относится к сфере данного (department of evidence) библейского истолкования или догматического учения, то, что Он говорил, должно быть принято без критики. И говоря это, я не намереваюсь установить границы или прочертить каналы общения с Богом. Говорит ли Он посредством Писания или по частному и личному внушению, или от первых времен, или от Традиции, или от всеобщей Церкви, или через церковный Собор, или с кафедры апостола Петра – все это вопросы, относительно которых христиане могут расходиться во взглядах, не ставя под сомнение сам принцип, что установленное Богом истинно, а не данное им, если таковое вообще имеется, может не быть истинным. То, чего Он не давал своими привычными способами, чем бы оно ни было, пусть достойное всяческого почтения по своей древности или авторитетности, подкрепленное мнением выдающихся людей или достойное поддержания как разделяемое многими, или необходимое для признания, поскольку было зафиксировано письменно, или убедительное по своей вероятности, или целесообразное по своим положительным плодам, но, в конце концов, за исключением той высшей истины, что всякое благо происходит от Бога, оно, насколько мы знаем, есть результат человеческого установления и открыто для критики как произведение человека. Такого рода человеческими выведениями и пропозициями (inferences and propositions) я ограничусь в своем дальнейшем рассуждении.

21. Итак, великое практическое зло в применении метода и формы в делах религии – и увы! во всех моральных вопросах – очевидно заключается в следующем: они обещают больше того, что могут предоставить. В лучшем случае наука о божественном весьма несовершенна и неточна, хотя само звание науки предполагает точность. С ней происходят и другие хорошо известные вещи. Такие, как фамильярность по отношению к священному и следующий за ней недостаток благоговения; склонность к формализации; замена ее неким видом религиозной философии или литературой для отправления богослужения и практики; истощение самих истоков активности как следствие их специального изучения; склонность к спорам и раздорам; замещение религии в вопросах долга положительными правилами, которые нуждаются в объяснении для внутреннего чувства, руководящего умом; побуждение ума к замене истины системой, к допущению того, что гипотеза реальна лишь поскольку состоятельна. Однако все эти недостатки, хотя и значительны, однако скорее побуждают нас к осторожности в использовании научного знания о религии, чем к решительному недоверию к нему в делах религии. Вместе с тем его недостаточность в столь возвышенном предмете оказывается злом, которое сопровождает его от начала до конца, врожденным пороком, против которого нет средств избавления и которое, по всей видимости, находится в основании всех тех зол, которые я только что перечислил. На это зло я теперь обращаю свое внимание, хотя отчасти об этом уже говорил в своих предыдущих заметках.

22. Никакой анализ не будет достаточно острым и тонким, чтобы адекватно представить состояние ума, в котором мы пребываем веруя, или же показать сами предметы веры, как они представляются в наших мыслях. В конце концов, это сродни неким контурам, или изображению того, как это было, что видит и чувствует ум. А теперь давайте оценим, что значит изобразить в соответствующих формах и цвете материальные вещи, и мы тотчас непременно поймем трудность, а скорее, невозможность изображения очертаний и контуров, цвета и тени, в которых любое мысленное видение действительно существует в уме: невозможность придания ему той сущности и отчетливости деталей, в которых заключается его подобие оригиналу; или же, наконец, недостаточность сообщения ему той тончайшей филигранности, которая сопряжена с соответствующим состоянием ума или оттенка мысли, каковые обнаруживаются в той или иной индивидуальности, соответственно. Вероятно, определенное мнение, которого придерживаются некоторые люди, хотя в целом и разделяющие общность взглядов, настолько же различно в самом себе, насколько отличаются их лица. Так насколько же ничтожен дефект, скрадывающий сходство в портрете, чтобы быть удачным! Как легко догадаться, кто подразумевается, не подтверждая при этом, что изображен именно он! Разве не безнадежно тем самым ожидать, что самое изошренное и настойчивое исследование может привести к чему-то большему, чем к некоему весьма грубому описанию живого ума, его переживаний, мыслей и рассуждений? А если трудно полноценно анализировать какое-либо состояние, форму или состав наших собственных мыслей, то разве легче очертить слова, деяния, попечения, свойства Всемогущего Бога, на что претендует Теология?

23. С этой точки зрения мы можем без всякого пренебрежения говорить о словах богодухновенного Писания как несовершенных и неточных. И хотя они не являются предметом для нашего суждения (Бог это воспрещает), именно этим фактом они усиливают и лучше объясняют то, что я хотел сказать, и как далеко простирается это возражение. Богодухновенность несовершенна не сама по себе, а вследствие того посредства, к которому она прибегает, а также тех, кому она адресована. Она пользуется человеческим языком и обращена к человеку, и ни человек, ни бесчисленное множество языков никогда не смогут положить предел таинствам духовного мира и их Божественному замыслу. Это сложное и запутанное положение вещей нельзя обобщить или представить посредством и для человеческого ума. Вдохновенные попытки это хоть как-то разрешить неизбежно принижают божественное и завывают человеческое. Каковы, например, упоминания в Писании о законах Царства Божия, его предзнаменованиях, заветах, ожиданиях, гневе, жалости. Разве все это не есть проявление снисхождения (и тем более милостивого, что оно проявляется в несовершенстве как таковом), которое заключается в том, чтобы дать человеку возможность созерцания находящегося далеко за его пределами? [ср. Newman 1833: 77]. Кто может предложить метод для того, что бесконечно сложно, и меру для того, что совершенно непостижимо? Мы подобны ничтожным существам [, копошась] в глубине божественных деяний. Потребуется мириады мириадов лет, чтобы наши сердца стали настолько религиозны, а интеллект настолько восприимчив, чтобы помимо простого впечатления от этих

вещей воспринять то, каковы они есть на самом деле; чтобы непосредственный опыт сообщил их нам, хотя мы не можем ничего знать [сами по себе], раньше чем Божественное всемогущество снизойдет до разговора с нами – чтобы человеческая мысль и язык были в состоянии это принять в результате приближения, чтобы передать нам правила жизни для нашего поведения посреди Его бесконечности и вечных деяний.

24. В этом и заключается великое благословение Евангельского Завета, что в смерти Христа на Кресте и в других сторонах всемилостивой [божественной] Икономии сосредоточены некоторым образом и представлены для нас признаки и деяния, наполняющие [собою] вечность. По той же благодати, о которой мы также говорили, Всемогущий Бог соизволил либо через своих апостолов, либо через свою Церковь соединить, подчинить правилам и доверить на сохранение науке при посредстве человеческого языка вещи, относящиеся к Самому Богу, к Его Сыну и Его Духу, к Воплощению Сына и соединению двух природ в Его Одном Лице – те истины, которые простой верующий хранит имплицитно.

25. В наше время все подобные утверждения, взятые сами по себе, пожалуй, обдают холодом и резкостью религиозно настроенное ухо по той простой причине, что выражают вещи небесные через земные образы, бесконечно удаленные от действительности. Это в особенности относится к доктрине о вечном сыновстве нашего Господа и Спасителя, о чем знают все, кто обращался к спорам об этом предмете.

26. В то же время может стать, что подобные утверждения возможны лишь в некоторых аспектах доктрины и что они, будучи сопоставлены, представляются несовместимыми друг с другом, кажутся тайнами, удаленными от того, что находится между ними. Совершенно так, как можно показать изображения младенца и старика и утверждать, что они изображают одного и того же человека. Такое утверждение может показаться непостижимым для тех, кто не знаком с естественными переменами, произошедшими в продолжение лет в пределах одной человеческой жизни.

27. Однако доктринальные утверждения можно привести не столько ради содержащихся в них самих непосредственных целей, коль скоро из них происходят многие следствия и тем самым предотвратить многообразные заблуждения. Так, учение о том, что Лицо нашего Спасителя содержится в Его Божестве, а не в Его человечестве; что он вознес человеческую [природу] к Богу. Совершенно очевидно, что подобного рода утверждения, взятые сами по себе, отвлеченно от их конечного предназначения, кажутся неприемлемыми и могут вызывать неприятие слушателей.

28. В то же время это так, поскольку было объяснено, что порой мы не узнаем наших переживаний и идей, когда они выражены в словах со всей тщательностью. Репрезентация кажется отличающейся, странной и поражает нас, даже если мы не знаем, что с ней не так. Это приводит, по крайней мере у некоторых людей, к фрагментации результатов теологического анализа, которому подвергаются непосредственные впечатления ума, произведенные замечаниями Писания, относящимися ко Христу и Святому Духу. Сходным образом такие фразы, как «добрые дела – это условие вечной жизни» или

«спасение возрожденного человечества всецело зависит от нас самих», хотя формально не вызывают возражений, однако в действительности иные умы могут и оскорбить.

29. Трудность успешного и убедительного анализа наших наиболее сложных чувств имеет особенно важное влияние на знание данных [божественного Откровения] (science of the Evidences). Защитники христианства естественно избирают в качестве повода для веры не самое высокое, самое истинное, самое священное, наиболее внутренне убедительное, но то, что в наибольшей степени поддается аргументированному изложению. Однако к внутренним убеждениям религиозных людей это не относится.

30. И тем не менее они (защитники христианства. – П.М.) следуют все тому же соображению, избирают такие аргументы, которые могут принять все, т.е. тому, что зависит от принципов, являющихся общей мерой для любого ума. Наука, несомненно, по самой своей природе, есть всеобщее достояние. Поэтому, когда основания веры получают выражение в виде книги открытых истин (book of Evidences), то принято должным образом может быть только то, что все люди допускают как истину. Иными словами, как то, что находится на одном уровне со всеми – хорошее и плохое, простое и сложное.

31. Кроме того, коль скоро обнаружение и выражение истинных причин, по которым мы веруем, сложно, рассмотрим следующее: почему аргумент поразному оказывает воздействие на сознание в разное время либо по собственной силе воздействия, либо по обстоятельствам момента. То он оказывается слабым и бессодержательным, то вовсе ничего собой не представляет. Мы берем книгу в одно время и не видим в ней ничего; в другой момент она полна весомых наблюдений и ценных мыслей. Порой утверждение самоочевидно (axiomatic); иной раз нам нечего сказать о нем. Так, например, следующие многочисленные случаи, которые обнаруживаются в споре: что только подлинные святые могут терпеть до конца; или что воздействие Святого Духа не может быть бездейственным; или что во главе Церкви на земле должна быть непогрешимая Глава, или что Римская Церковь, распространившаяся во всех землях, это именно Католическая Церковь; или что Церковь, Католическая за границей, не может быть схизматической в Англии; или что если Господь наш есть Сын Божий, Он должен быть Богом; или что Откровение возможно; или что если Бог всемогущ, Он должен быть также Всеблагим. Кто сумеет проанализировать совокупность мнений в том или ином смысле, которые побуждают даже на инстинктивном уровне отвергать или принимать эти и тому подобные положения? Я далек от возможного предположения, что это лишь мнения, не истинные и не ложные, подтверждающие друг друга или нет, возникающие как проявление остроумия или предвзятости отдельного индивида. Настолько далек, что охотнее поддержал бы то, что скрытые причины, заставляющие каждого принять их или отклонить, являются наиболее важной составляющей в совокупности соображений, от которых зависит его убеждение. А это я говорю для того, чтобы показать, что искусство спора или, в свою очередь, знание об объективно данном (Evidences), дали слишком мало, поскольку не могут проанализировать и представить эти базовые причины. Однако до сих пор было сделано даже меньше, чем ничего, при том, что было

обещано дать много, что вынуждает ученика ошибаться во второстепенном, как если бы оно было самым существенным.

32. Как часто бывает, по тем же самым причинам, что полемисты или философы высказываются о том или ином человеке неодинаково, то глубоко, то поверхностно. Подобное непостоянство, разумеется, встречается нередко, но мы должны быть уверены, если можно так сказать, что непоследовательность впечатления принадлежит не нам самим, не вошедшим в мысль автора или не исследовавшим все тайные ходы его мысли (*implicit reasonings*), которыми проследовал его ум в тех местах его сочинений, с которыми мы не столько не согласны (на что имеем право), сколько критикуем за непоследовательность.

33. Эти замечания особенно применимы к доказательствам, которые, как правило, приводятся, будь то об истине христианства или какого-либо учения, извлеченного из текста Писания. Подобные ненадежные доводы в целом более или менее сильны, но не сами по себе, а в зависимости от тех обстоятельств, при которых учение нам сообщается и при которых они приводятся. Они возымеют значительное или ничтожное воздействие на наши умы в зависимости от того, принимаем ли мы во внимание эти обстоятельства или нет. Затем, принятие этих обстоятельств предполагает некоторое разнообразие предварительных мнений, допущений, внутренних доводов (*implications*), соответствий и тому подобного, из которых многие трудно установить и подвергнуть анализу. Допустим, кто-либо вполне разделяет довод Пэли от [божественных] чудес<sup>7</sup>, другой нет. Спрашивается, почему? Потому что первый признает существование Бога, тот факт, что Он управляет миром, желает спасения человека, что одного естественного света недостаточно для человека, что иного пути для проведения божественного Откровения, кроме как посредством чудес, не существует, а также то, что другие люди, не будь они одухотворены или призваны, не могли бы действовать как действовали апостолы, если бы не увидели чудес, о которых они свидетельствовали. Другой станет отрицать одно или несколько из этих положений или не признает силу каких-то других более тонких и глубоко скрытых факторов, чем какой-либо из тех, без которых подтверждение основного аргумента совершенно невозможно.

34. Далее, следует принять во внимание, что даже если отношения, которые называются очевидными (*Evidences*), т.е. аргументы апостериорного свойства, признание которых в большинстве случаев возникает не из большего и решительного доказательства и не из определенного положения в ходе дискуссии, но на некотором числе весьма незначительных привходящих, сложившихся в единое целое, то дать отчет в этом и методически разложить на составляющие в отчетливой форме ум просто не в состоянии. Пусть кто-либо лишь попытается осмыслить ясное впечатление от событий, происходящих в повседневной жизни, что этот человек склонен к какому-то объекту, или что этот был раздосадован, а тот недоверчив, или что этот счастлив, а другой нет, и как много зависит от того или иного впечатления или манеры, голоса, акцента, сказанных слов, молчания вместо речей и всего множества мельчайших признаков, которые улавливаются умом, но не могут быть подвергнуты

<sup>7</sup> См. выше параграф 13.

рассмотрению. Так пусть же он оценит, насколько неполный отчет в своих впечатлениях он может предоставить, если он призван к нему и намерен его обосновать. Разумеется, это относится к тому, что называется моральным доказательством в его противоположности юридическому доказательству. Мы говорим об обвиняемом лице, что оно несомненно виновно, даже если свидетельства о его виновности не являются достаточно явными и определенными сами по себе, чтобы быть выдвинутыми в качестве принятых мнений тех, кто не предпринимают усилий увидеть их самостоятельно.

35. Итак, невозможно со всей ясностью показать, что доказательства в пользу христианства или обоснование его учений от Писания принадлежат к столь же тонкой материи. Однако даже если оно не таково, но [напротив,] содержит сильные свидетельства [в свою пользу], даже имеющие силу закона (legal evidences), тем не менее у тех, кто пишет об Очевидном (Evidence) или о доказательстве [христианского] учения на основании Писания, всегда будет искушение его переоценить, преувеличить или излишне схематизировать. Похоже скорее на то, что они делают исключение из общего правила, нежели просто и сдержанно осмысляют в меру возможного некоторые действительные доводы в пользу того, что Евангелие истинно, или почему в нем должно усматривать некоторый вероучительный характер. Вряд ли будет преувеличением сказать, что даже те соображения, что формально вводятся в моральные вопросы, скорее являются признаками и символами истинных оснований, чем самими этими основаниями. Они лишь приближают к представлению о всеобъемлющем доказательстве, которое автор хочет сообщить другому. Они не могут, подобно математическим доказательствам, лишь формально следовать из посылки к принятию конечного доказательства. Напротив, они подталкивают вперед и побуждают к полноценному рассуждению, требуют активного, готового, непредвзятого и восприимчивого ума, который может войти в сказанное, пренебречь словесными трудностями, обратиться и извлечь основания. В этом-то и заключается настоящее призвание автора, а именно, пробудить и направить усилия мысли. И в этом состоит, с другой стороны, самое общее дело читателя – ожидать, что всякая вещь произведена именно для него, отказаться от [упрощенного] типа мышления, т.е. подвергнуть сомнению букву, а вместо нее проникнуть в глубину смысла, а также освободиться от того соображения, будто любой довод, сформулированный непоследовательно, лишен смысла.

36. Здесь кроется многообещающий повод для обсуждения, которое может быть без сомнения продолжено без каких-либо ограничений теми, кто этого желает, коль скоро слова являются неполноценными выразителями идей, а сложные размышления требуют изучения и принуждают к многословию. Впрочем, те, кто хочет сократить спор и заставить замолчать дотошного оппонента, нуждаются в сильном и убедительном аргументе, который мог бы быть приведен кратко, развернут без особого труда и был бы убедителен с риторической точки зрения; такого рода аргумент, который содержит в себе признаки действительности и правдоподобия, либо же обнаруживает ясность, простоту и оригинальность, так что мог бы легко быть выражен в тоне [голоса] или фигуре [речи]. Поскольку акцент часто ставится на отдельных фрагментах

текста, как решающих в том или ином случае, коль скоро один участник дискуссии не принимает во внимание все части Библии, имеющие отношение к [божественному] Закону, другой – высшее выражение христианского учения явленным в книге Бытия, третий отвергает некоторые разделы богодухновенного текста, как, например, Послание апостола Иакова, иной прибавляет апокрифы, другой строит защиту божественного Откровения лишь на чудесах, или внутренней Очевидности (Internal Evidence), а еще кто-то от всего христианского учения оставляет лишь Писания, – все и каждый в отдельности поступают так от нетерпения в предоставлении очевидности (an evidence) в каждом отдельном случае, которая производит нечто большее, чем просто впечатление в уме. И все это происходит от неудовлетворенности очевидностью (evidence), изменчивой, простой или сложной, и от желания чего-то осязаемого, неопровержимого и окончательного.

37. Наконец, коль скоро проверка ее сама по себе носит отрицательный характер, а способы аргументации сводятся по большей части к проверке хода мысли, то все эти процедуры оказываются лишь критическими, но не продуктивными. Они будут полезны в постановке вопросов и поспособствуют проявлению скепсиса; они будут разрушительны и не способны на созидание.

38. Я пришел к выдвиганию следующих пунктов: что размышления и мнения, вовлеченные в акт Веры носят латентный и имплицитный характер, что ум, размышляющий о самом себе, способен облечь их в некую определенную и методическую форму; что Вера, тем не менее самодостаточна без этих рефлексивных усилий, которые на самом деле часто вредят ей и должны изменяться с осторожностью.

39. Я вполне осознаю, что сказал лишь то, что должно приходиться на ум всякому. Можно спросить, имеет ли какую-либо ценность такое неустанное хождение по пространству, давно ставшему проходимым? И тем не менее никогда не лишено смысла приведение в единый вид тех истин, которые постоянно находятся под наблюдением, которые по отдельности могут быть всем давно известны.

40. Пусть нам будет дозволено войти в число тех, кто вместе с блаженным апостолом, память которого мы сегодня отмечаем, используют все силы своего ума для служения Господу и Спасителю, вознесшемуся на Небеса по своей чудотворной благодати, чьи сердца наполнены любовью к Нему, кто мыслит в страхе Его, кто ищет Его на путях исполнения Его заповедей и кто тем самым верует в Него во спасение своих душ!

### Список литературы

Ньюмен 2018 – Ньюмен Д. Теория развития религиозной доктрины в переводе Малимоновой С.А. «ЛитРес: Самиздат», 2018. 23 с.

Ньюмен 2019 – Ньюмен Д.Г. Эссе о развитии христианского вероучения / Пер. С.А. Малимоновой. «ЛитРес: Самиздат», 2019. 257 с.

Уэйнрайт 2021 – Уэйнрайт У. Разум и сердце: пролегомен к критике страстного разума. М.: Академический проект, 2021. 215 с.

Aquino 2004 – *Aquino F.D. Communities of Informed Judgment: Newman's Illative Sense and Accounts of Rationality.* Washington, 2004. X+182 p.

Butler 1824 – *Butler J. The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature.* Glasgow, 1824. LIV+408 p.

Douglas 1832 – *Douglas J. Criterion, Or, Rules by which the True Miracles Recorded in the New Testament are Distinguished from the Spurious Miracles of Pagans and Papists.* Oxford, 1832<sup>4</sup>. 256 p.

Farmer 1771 – *Farmer H. A Dissertation on Miracles, Designed to Shew, That They Are Arguments of a Divine Interposition, and Absolute Proofs of the Mission and Doctrine of a Prophet.* London, 1771. 414 p.

Gilley 1999 – *Gilley Sh. Newman and His Age.* London: Darton, Longman and Todd, 1999. 510 p.

Newman 1833 – *Newman J.H. The Ariens of the Forth Century.* London, 1833. XX+474 p.

Newman 1838 – *Newman J.H. Lectures on Justification.* London, 1838. 420 p.

Newman 1845 – *Newman J.H. An Essay on the Development of Christian Doctrine.* London, 1845. X+453 p.; London, 1887<sup>5</sup>. XVI+445 p. London, 1920<sup>5</sup>. XVI+445 p.

Newman 1870, 1874<sup>2</sup> – *Newman J.H. An Essay in Aid of a Grammar of Assent.* London, 1874<sup>2</sup>. 494 p.

Newman 1872 – *Newman J.H. Fifteen Sermons Preached before the University of Oxford Between AD 1826 and 1843.* London, 1872<sup>5</sup>. 351 p.

Newman 1955 – *Newman J.H. Sermons universitaires; quinze sermons prêchés devant l'Université d'Oxford de 1826 à 1843 / Ed. par Maurice Nédoncelle.* Bruges, 1955. 426 p.

Newman 2006 – *Newman J.H. Fifteen Sermons Preached Before the University of Oxford Between A.D. 1826 and 1843 / Ed. by J.D. Earnest and G. Tracey.* Oxford: Oxford University Press, 2006. CXVIII+436 p.

Newman 2007 – *Newman J.H. Esquisses patristiques. Le siècle d'or.* Paris: Ad Solem, 2007. 528 p.

Nichols 1990 – *Nichols A. From Newman to Congar: The Idea of Doctrinal Development from the Victorians to the Second Vatican Council.* Edinburgh, 1990. 290 p.

Paley 1794 – *Paley W. A View of the Evidences of Christianity.* London, 1794. 387 p.

Tillotson 1722 – *The Works of Dr. John Tillotson. Vol. 2, 4.* London, 1722. 564 p.

Thiel 2000 – *Thiel J.E. Senses of Tradition. Continuity and Development in Catholic Faith.* Oxford: Oxford University Press, 2000. 254 p.

## References

Aquino, F.D. *Communities of Informed Judgment: Newman's Illative Sense and Accounts of Rationality.* Washington: The Catholic University of America Press, 2004. 196 pp.

Butler, J. *The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature.* Glasgow, 1824. 408 pp.

Douglas, J. *Criterion, Or, Rules by which the True Miracles Recorded in the New Testament are Distinguished from the Spurious Miracles of Pagans and Papists.* Oxford: Oxford University Press, 1832. 256 pp.

Farmer, H. *A Dissertation on Miracles, Designed to Shew, That They Are Arguments of a Divine Interposition, and Absolute Proofs of the Mission and Doctrine of a Prophet.* London, 1771. 555 pp.

Gilley, Sh. *Newman and His Age.* London: Darton, Longman and Todd, 1990. 510 pp.

Newman, J.H. *An Essay in Aid of a Grammar of Assent.* London, 1870, 1874<sup>2</sup>. 494 pp.

Newman, J.H. *An Essay on the Development of Christian Doctrine.* London, 1878. 445 pp.

- Newman, J.H. *An Essay on the Development of Christian Doctrine*. London, 1920. XVI+445 pp.
- Newman, J.H. *Esquisses patristiques. Le siècle d'or*. Paris: Ad Solem, 2007. 528 pp.
- Newman, J.H. *Esse o razvitiu hristianskogo veroucheniya* [Essay on the Development of Christian Doctrine], transl. by S.A. Malimonova. Litres: Selfpub, 2019. 257 pp. (In Russian)
- Newman, J.H. *Fifteen Sermons Preached before the University of Oxford Between AD 1826 and 1843*. London, 1872. 351 pp.
- Newman, J.H. *Fifteen Sermons Preached Before the University of Oxford Between A.D. 1826 and 1843*, ed. by J.D. Earnest and G. Tracey. Oxford: Oxford University Press, 2006. 436 pp.
- Newman, J.H. *Lectures on Justification*. London, 1838. 443 pp.
- Newman, J.H. *Sermons universitaires; quinze sermons prêchés devant l'Université d'Oxford de 1826 à 1843*, ed. by M. Nédoncelle. Bruges, 1955. 426 pp.
- Newman, J.H. *Teoriya razvitiya religioznoj doktriny* [The Theory of Developments in Religious Doctrine]. Litres: Selfpub, 2018. 23 pp. (In Russian)
- Newman, J.H. *The Arians of the Forth Century*. London, 1833. 425 pp.
- Newman, J.H. *An Essay on the Development of Christian Doctrine*. London, 1845. 453 pp.
- Nichols, A. *From Newman to Congar: The Idea of Doctrinal Development from the Victorians to the Second Vatican Council*. Edinburg: T&T Clark, 1990. 290 pp.
- Paley, W. *A View of the Evidences of Christianity*. London, 1794. 387 pp.
- The Works of Dr. John Tillotson*. Vol. 2, 4. London, 1722. 564 pp.
- Thiel, J.E. *Senses of Tradition. Continuity and Development in Catholic Faith*. Oxford: Oxford University Press, 2000. 254 pp.
- Wainwright, W.J. *Razum i serdce: prolegomen k kritike strastnogo razuma* [Reason and the Heart. A Prolegomenon to a Critique of Passional Reason], transl. by G.V. Vdovina. Moscow: Academ-pro, 2021. 215 pp. (In Russian)

## РЕЦЕНЗИИ

*Е.В. Логинов*

### Круг, проверка и восприятие Бога\*

**Евгений Владимирович Логинов** – кандидат философских наук, доцент кафедры истории зарубежной философии, философский факультет Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1;

e-mail: loginov.ev@philos.msu.ru

В статье предлагается обсуждение эпистемологии религиозного опыта Уильяма П. Олстона. Я начинаю с общей оценки, затем предлагаю изложение основного аргумента Олстона в пользу хорошего эпистемического статуса практики мистического восприятия. Предлагаемое изложение показывает, что этот аргумент зависит от того, есть ли у нас основания не считать эту практику надежной. Мы можем разделить все основания против мистического восприятия на две группы. Первый тип оснований связан с требованием внешнего обоснования. Олстон считает, что это требование не опасно, поскольку и мистическое, и чувственное восприятие основаны на эпистемическом круге. Я предлагаю критику тезиса о круговом обосновании надежности чувственного восприятия. Второй тип оснований касается требования возможности интерсубъективных проверок и других особенностей чувственного восприятия. Олстон считает необоснованным применение этого требования к мистическому восприятию. Я показываю, что нет достаточных оснований согласиться с этим утверждением. В конце статьи дается оценка русскому переводу работы Олстона.

**Ключевые слова:** круг в рассуждении, Олстон, восприятие Бога, эпистемология, религиозный опыт

**Ссылка для цитирования:** Логинов Е.В. Круг, проверка и восприятие Бога // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2023. Т. 7. № 2. С. 143–157.

---

\* Рецензия на книгу: Олстон У.П. Восприятие Бога. Эпистемология религиозного опыта. М.: Академический проект, 2022. 471 с.

## Circle, Test, and Perception of God

*Evgeny V. Loginov*

Lomonosov Moscow State University. GSP-1 Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation;  
e-mail: loginov.ev@philos.msu.ru

The paper offers a discussion on William P. Alston's epistemology of religious experience. I start with a general assessment, then propose an explanation of Alston's main argument for a solid epistemic status of the practice of mystical perception. The explanation shows that this argument depends on whether we have reasons not to consider the practice reliable. We can divide all reasons against the mystical perception into two types. The first type of reasons is associated with the requirement of external justification. Alston believes that this requirement is not dangerous, since both mystical and sensory perception are based on an epistemic circle. I propose a critique of the circulatory thesis about the reliability of sensory perception. The second type of justification concerns the requirement of the possibility of intersubjective tests and other features of sensory perception. Alston considers it unreasonable to apply the requirement to the mystical perception. I show that there are no sufficient reasons to agree with this claim. At the end of the paper the Russian translation of Alston's book is evaluated.

**Keywords:** circular reasoning, Alston, perception of God, epistemology, religious experience

**Citation:** Loginov E.V. "Circle, Test, and Perception of God", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2023, Vol. 7, No. 2, pp. 143–157.

Книга Уильяма Олстона является ярким образцом философии религии конца прошлого века. Это интересная, остроумная, полная интересных находок, насыщенная работа, способная побудить читателя к самостоятельным эпистемологическим размышлениям. Автор сосредоточен на частном теоретико-познавательном тезисе, обосновывая который он по необходимости затрагивает широкий круг эпистемологических и методологических тем. Автор пытается убедить читателя, что «...непосредственное осознание [присутствия] Бога может служить обоснованием для определенного вида убеждений о Боге» [Олстон 2022: 41, см. также: 123, 125]; т.е. мы можем воспринимать Бога. Этот тезис нужно понимать буквально. Речь идет про таких существ как мы, про возможность (хотя Олстон пытается показать и то, что эта возможность, видимо, в нашем мире реализована), про восприятие, про Бога (как Он понимается в иудаизме, христианстве и исламе [Там же: 32]). Причем речь в основном не идет о растворении в Боге, а именно о простом его восприятии [Там же: 62–67].

Возможно, читатель может подумать, что восприятие по определению является чувственным способом познания. И так как при мистическом контакте с Богом вряд ли большую роль играют органы чувств, а Бог вряд ли является чувственно данным, то о мистическом восприятии говорить не стоит. Олстон так не считает. Он полагает, что чувственное и мистическое восприятия можно отнести к одному виду, так как они, в отличие от умозаключений, являются непосредственными. На мой взгляд, нет никакой проблемы использовать слова таким образом, если есть, как у Олстона, такие пояснения.

Книга полна тонких различий и детально продуманных рассуждений. Обсуждая ее, я вынужден пытаться выделить и кратко представить довод, который кажется мне основным. Полагаю, это можно сделать следующим образом. Центральной темой книги является сопоставление практик чувственного и мистического восприятия [Олстон 2022: 344, 348]. Оно нужно автору, чтобы обосновать хороший, надежный, эпистемический статус последней. Представить это рассуждение можно так:

1. Чувственное восприятие является полноценной социально установленной практикой формирования убеждений, и мистическое восприятие является полноценной социально установленной практикой формирования убеждений.

2. Чувственное восприятие является практикой со сложившейся системой опровергающих свидетельств, и мистическое восприятие является практикой со сложившейся системой опровергающих свидетельств.

3. Чувственное восприятие является такой практикой, что нет достаточных оснований считать ее ненадежной, и мистическое восприятие является такой практикой, что нет достаточных оснований считать ее ненадежной.

4. Чувственное восприятие является такой практикой, у которой есть достаточная система самоподдержки<sup>1</sup>, и мистическое восприятие является такой практикой, у которой есть достаточная система самоподдержки.

Следовательно,

5. Чувственное восприятие в релевантном смысле подобно мистическому восприятию.

6. Чувственное восприятие обладает хорошим эпистемическим статусом.

Следовательно,

7. Мистическое восприятие обладает хорошим эпистемическим статусом.

Это рассуждение по аналогии. Такие рассуждения, чтобы быть научными, а не риторическими, должны однозначно связывать свойства, от которых умозаклучают, и свойство, к которому умозаклучают. В данном случае должна быть высокая вероятность истинности следующего высказывания:

для всякой практики верно, что если эта практика является полноценной социально установленной практикой формирования убеждений, является практикой со сложившейся системой опровергающих свидетельств, является такой практикой, что нет достаточных оснований считать ее ненадежной, является практикой, у которой есть достаточная система самоподдержки, то эта практика обладает хорошим эпистемическим статусом.

В целом, если у нас уже есть это высказывание, и мы согласны, что мистическое восприятие имеет указанные свойства, то можно задаться вопросом, зачем нам вообще аналогия чувственного и мистического восприятия. Насколько я понимаю, она нужна Олстону для того, чтобы, сравнивая эти два вида познания, действительно показать, что для мистического восприятия истинен antecedent этого высказывания.

На мой взгляд, это высказывание, вероятно, истинно. Я не знаю, как оценить вероятность в данном случае количественно. Однако интуитивно кажется, что практика, у которой есть указанные свойства – это практика с хорошим

---

<sup>1</sup> Уточнение, что такое «самоподдержка» в данном случае см. ниже.

эпистемическим статусом. Таким образом, полагаю, что, на первый взгляд, аналогия, о которой идет речь, строгая. У такой аналогии при истинности посылок истинность заключения будет гарантирована. Тогда нужно понять, есть ли у нас тут истинные посылки.

Думаю, никто не будет спорить, что есть устойчивая социальная практика сообщений о восприятии Бога. Можно согласиться с Олстоном и в том, что есть устойчивая социальная практика формирования убеждений с помощью чувственного восприятия. Так что первая посылка, на первый взгляд, истинна. Ниже, однако, я уточню эту позицию.

Вторая посылка тоже в общем и целом не вызывает подозрений: религиозные традиции содержат разработанные системы контроля за сообщениями о мистическом восприятии. Насколько я знаю, это эмпирически обнаружимая религиозоведческая истина. Скептик может сомневаться в качестве этих традиционных систем контроля. Но такие системы есть, и они связаны с историческими традициями мировых религий [Олстон 2022: 361].

Оценить четвертую посылку несколько сложнее. Эта посылка утверждает: чувственное восприятие является такой практикой, у которой есть достаточная система самоподдержки, и мистическое восприятие является такой практикой, у которой есть достаточная система самоподдержки. Первая часть этой посылки означает, что мы можем делать предсказания и можем объяснять работу чувственного восприятия на основе самого чувственного восприятия [Там же: 274]. Применительно к мистическому восприятию «самоподдержка» означает, что предполагаемые восприятия Бога соответствуют представлениям о Боге из фоновых убеждений христианского мистика, разные мистики воспринимают одну и ту же реальность (например, любовь Бога) и т.п. [Там же: 381]. Полагаю, что мы можем согласиться с этим вне зависимости от того, есть у нас христианские убеждения или нет. Несколько сложнее человеку без таких убеждений будет принять, что указанная самоподдержка приводит к росту святости, стойкости, любви и т.п. [Там же: 414]. Но и этот тезис Олстона можно принять *argumenti causa*. Если же вам кажется, что предсказания на основе чувственного восприятия и фоновые убеждения мистика – это не равнозначные вещи, то я могу с этим только согласиться. Поэтому оценить истинность четвертой посылки сложно. Ниже я уточню эту позицию.

Но действительную трудность представляет собой третья посылка. В силу известных трудностей с доказательством, что чего-то нет, тут сложно действовать аподиктически; поэтому приходится действовать диалектически. Все основания против мистического восприятия, которые Олстон обсуждает, можно разделить на две группы.

(1) Те, которые можно применить и против чувственного восприятия. Тогда чувственное восприятие и мистическое восприятие стоят или падают вместе. Ясно, что крайне неразумно было бы считать, что чувственное восприятие является ненадежным. Значит, приводимое основание не применимо.

(2) Те, которые нельзя применить против чувственного восприятия, потому что они исходят из различий между чувственным восприятием и мистическим. В отношении этих оснований Олстон обычно говорит, что они не имеют силы против мистического восприятия, так как нельзя стандарты

одного вида познания распространять на другой вид познания без достаточного основания.

Рассмотрим их последовательно.

### **Круг в обосновании**

Главным основанием первого типа является требование дать практике мистического восприятия такое обоснование, которое было бы внешним по отношению ко всей этой практике. Сутью рассуждений Олстона тут является указание на круг в обосновании. Результаты практики мистического восприятия обоснованы только внутри нее самой; и это круг. Но то же самое, пытается показать Олстон, касается и практики чувственного восприятия. Показать это можно так. Допустим, я считаю, что для подтверждения надежности практики чувственного восприятия достаточно сослаться на успешные результаты ее применения. Но они сами зависят от надежности чувственного восприятия. И это круг в обосновании. Олстон признает, что при этой попытке обоснования надежности чувственного восприятия мы не используем высказывание о надежности в качестве посылки [Олстон 2022: 182]. Но если мы будем спрашивать про надежность посылок, нам придется сослаться на надежность чувственного восприятия. Таким образом, и в практике мистического, и в практике чувственного восприятия есть круг. Они стоят или падают вместе. Чувственное восприятие очевидно надежно. Значит, такая же критика против мистического восприятия не работает.

Против этого рассуждения Олстона я использую два аргумента. Внешним по отношению ко взглядам Олстона будет довод, которым я попробую показать, что его рассуждения про круг в обосновании надежности чувственного восприятия основаны на путанице. Внутренним по отношению ко взглядам Олстона будет довод, которым я попробую показать, что рассуждения Олстона про круг находятся в конфликте с его взглядами на обоснование.

### **Внешний аргумент**

Я полагаю, что при обосновании надежности чувственного восприятия нет никакого круга. Круг в обосновании, во всяком случае, тот, который представляет опасность, касается взаимодоказуемости. Допустим, что некто говорит мне, что существуют ведические боги. Я могу спросить: почему нужно с этим соглашаться? Некто отвечает: потому что так написано в Ведах. Почему нужно верить Ведам? Потому что их послали боги. Это круг. В теоретическом выражении это пример стандартного скептического тропа: «Троп взаимодоказуемости (ὁ διάλληλος τρόπος. – Е.Л.) возникает тогда, когда должствующее служить подтверждением исследуемой вещи нуждается во взаимном от нее подкреплении» [Секст Эмпирик 1976: 240] (Sextus Empiricus PH I 169). (Секст подает это в скептическом контексте; для нескептического и фундаменталистского контекста см. Posterior Analytics I.3.72b15-73a15; также необходимо различать круг в обосновании и герменевтический круг, т.е. черту процесса понимания, состоящую в том, что каждое особенное может быть понято из всеобщего, чьей

частью оно является; обратите внимание, что круг в обосновании не связан с отношением части и целого, а герменевтический круг не является, как обычно считается, недостатком, в отличие от круга в обосновании см. [Кузнецов 2010]).

От рассуждений по кругу, которые действительно являются неприемлемыми, нужно отличать случаи, когда истинность заключения необходима для истинности посылок. Это не всегда является проблемой. Например, я знаю, что «Волга впадает в Каспийское море, и  $2+2=4$ » есть истинное высказывание. Я также знаю, что из этого суждения следует, что «Волга впадает в Каспийское море», и тут имеет место не просто логически правильное умозаключение, но и корректное, убедительное, потому что посылка является истинной. Я могу спросить, а не обстоит ли дело так, что истинность тезиса «Волга впадает в Каспийское море» необходима для того, чтобы моя конъюнктивная посылка была истинна? Обстоит. Однако круга в рассуждении или обосновании тут нет.

Можно подумать, что пример не имеет отношения к делу, так как он является *умозаключением*, а речь идет про восприятия. Это недопонимание легко развеять, если вспомнить, что речь идет про *обоснование* надежности чувственного восприятия через *умозаключение*. Так что мой пример имеет отношение к делу.

В случае с чувственным восприятием дело не обстоит так, что его надежность доказывается списком удач чувственного восприятия, каждая из которых сама по себе требует надежности чувственного восприятия. Тезис о надежности чувственного восприятия может быть подтвержден индуктивно или абдуктивно, отталкиваясь от конкретных перцептивных суждений типа «я вижу компьютер на своем столе», «я вижу кофе на своем столе» и т.п. Олстон хочет убедить нас, что эти суждения истинны в силу истинности тезиса о надежности чувственного восприятия. И это круг. Однако основание, в силу которого я обоснованно считаю, что вижу компьютер перед собой, иное. Например, я знаю, что не сплю, что надел очки, что я трезв, знаю, что я хорошо посмотрел передо собой, знаю, что в моей комнате сейчас скорее всего нет скрытого шутника, который ловкой системой зеркал создает иллюзию компьютера на столе и т.п. Олстон может настаивать: а откуда известны все эти вещи? Он ожидает, что мы поставим под сомнение эти обыденные высказывания и потому обязаны будем прибегнуть к тезису о надежности чувственного восприятия. Но это необязательно так. Некоторые из обыденных суждений восприятия известны мне из интроспекции (например, моя трезвость) и при необходимости их можно подтвердить интерсубъективно (скажем, сдать тест) и т.п. Другие известны из других источников. Олстон может продолжать вопросы в стиле «что служит основанием этого?» и получать ответы в предложенном стиле. Все, что нужно сделать, чтобы избежать круга, – не отвечать ему ссылкой на надежность чувственного восприятия. В этом нет никакой необходимости. Я при этом должен признать, что для надежности суждений из моего списка нужна истинность тезиса о надежности чувственного восприятия. Но круга тут нет. Почему? Потому что тут нет взаимодоказуемости. В данном случае истинность заключения нужна для истинности посылок. Но, как показывает пример с Волгой, это не является кругом.

Можно подумать, что в предыдущем абзаце я показываю надежность отдельных суждений типа «я вижу компьютер», а не надежность чувственного

восприятия в целом, что исследует Олстон. Однако самый простой способ обосновать последнюю – это отталкиваться от списка отдельных надежных суждений чувственного восприятия. Олстон считает, что в этом случае возникает круг. Я показываю, что это не так.

Можно подумать, что я выбрал искусственно запутанный способ показать, что ошибки круга в обосновании надежности чувственного восприятия нет (вопреки словам Олстона), и что можно получить тот же результат короче. Увы, я не знаю, как это сделать более естественным способом, чем объяснить разницу между кругом в обосновании и случаями, в которых истинность заключения нужна для истинности посылок. Олстон тратит на убеждение читателя в наличии круга в обосновании надежности чувственного восприятия примерно сто страниц плотного и хорошо продуманного текста.

### ***Внутренний аргумент***

Возможно, что различие между кругом и ситуацией, описанной в предыдущем разделе, покажется читателю неудачным. Но существует другая проблема с рассуждением Олстона: кажется, оно плохо совместимо с его собственной эпистемологией. Концепция адекватности основания Олстона говорит, что для того, чтобы мое убеждение было обосновано, необходимо, чтобы основание делало убеждение истинным; адекватность основания не связана с моей способностью сообщать об этом [Олстон 2022: 134].

В свете этого попытаемся понять, каковы основания надежности чувственного восприятия. Допустим, что я отвечаю так: эта практика обоснована тем, что наши органы чувств в целом работают достаточно неплохо. Олстон в ответ должен сказать, что это основание известно мне опять же в силу существования чувственного восприятия. Я согласен. Однако в свете его концепции основания это неважно. Важно следующее: действительно ли это основание представляет это убеждение таким образом, чтобы появилась объективная вероятность того, что это убеждение является истинным. Как кажется, это основание представляет это убеждение таким образом, чтобы появилась объективная вероятность того, что это убеждение является истинным. И это просто такой факт о нашем познании: список успехов чувственного познания делает надежным его самого. Больше тут ничего не нужно. Это так до тех пор, пока мы пытаемся избежать познавательного регресса, в возникновении которого Олстон обвиняет интерналистов [Там же: 134, 238]. Если мы не пытаемся этого делать, то исчезают основания отвергать интернализм. Таким образом, я не вижу, как Олстон может одновременно считать, что мы не принимаем интернализм (т.к. он создает регресс), и требовать от сторонников надежности чувственного восприятия объяснений, которые приводят либо к регрессу, либо к кругу. Он требует дать надежности чувственного восприятия обоснование такого типа, которое он сам не считает правильным – интерналистское. Мое утверждение состоит в том, что Олстон, скорее всего, не может одновременно держаться своей теории обоснования и своей стратегии круга.

(Можно подумать, что обсуждение интернализма и т.п. не имеет прямого отношения к философии религии; однако Олстон посвящает своему подходу к обоснованию II–IV главы, примерно 160 страниц, выстраивая общий эпистемо-

логический фундамент для своей эпистемологии религиозного опыта, которая, конечно, относится к философии религии; поэтому если этот фундамент конфликтует с его способом обоснования надежности мистического восприятия, что я пытаюсь показать в этом разделе, то это имеет прямое отношение к философии религии).

Если мне таким образом удастся заблокировать рассуждения про круг, то нет никаких оснований считать, что у чувственного восприятия нет никакой внешней поддержки, и что это просто хорошая социальная практика формирования убеждений. Чувственное восприятие является такой практикой в силу того, что оно основано на очень хороших суждениях, в надежности которых мало кто сомневается всерьез и которые составляют часть здравого смысла. Ясно, что такой ход для обоснования мистического восприятия закрыт, и сам Олстон, насколько я понимаю, готов это признать. В таком случае для чувственного восприятия и для мистического восприятия «быть полноценной социально установленной практикой формирования убеждений» означает совершенно разные вещи (см. первую посылку аналогии Олстона). И чувственное восприятие, и мистическое восприятие являются социально установленными практиками в разных смыслах. Чувственное восприятие является практикой, которая имеет внешнюю поддержку. А мистическое восприятие является практикой в силу традиции и того, что, как считает Олстон, нет хороших оснований отказываться от нее. А это заставляет сомневаться в первой посылке: не является ли свойство «быть полноценной социально установленной практикой формирования убеждений» просто искусственным свойством, раз уж оно в разных случаях подразумевает столь разные вещи?

### Проверки и предсказания

Основания второго типа касаются различия чувственного и мистического восприятия. Они указывают на такие недостатки мистического восприятия, которые не свойственны чувственному восприятию. Прежде всего, это интерсубъективность и предсказательная сила. Способ заблокировать требование применять эти критерии к мистическому восприятию, который использует Олстон, содержит два элемента.

Во-первых, нет достаточных оснований думать, что Бог в мистическом восприятии должен познаваться интерсубъективно. Это положение может показаться странным как религиозному, так и светскому философу (на разных основаниях), и возможно, я подаю его менее осторожно, чем сам Олстон. Вот, что он буквально говорит: нет никаких оснований полагать, что уместно требовать от мистического восприятия таких же интерсубъективных проверок и тестов, что и для чувственного восприятия, и есть все основания считать это неуместным [Олстон 2022: 333]; мы не можем помочь себе в том, чтобы стать более восприимчивыми к мистическому восприятию [Там же: 337]; признанное нами о Боге из мистического восприятия дает нам основание полагать, что здесь невозможны подобные проверки [Там же: 338]. Это так, потому что Бог не открыл нам никаких законов божественных действий, но чувственное восприятие открыло нам законы чувственно познаваемого мира, включая само

чувственное восприятие [Олстон 2022: 336]. И, видимо, мы и не можем знать эти законы, учитывая природу Бога: это невозможно (not in the cards) [Там же: 337]. И это так в силу трансцендентности и суверенности Бога. Надеюсь, что я сделал достаточно, чтобы представить эту мысль Олстона корректно. Я не буду оценивать ее с точки зрения конфессиональных теологий или религиоведения, т.е. меня не интересует, насколько партикулярно это мнение Олстона в отношении религиозных традиций. Я буду рассматривать его как философское положение.

Во-вторых, эти требования имеют смысл только при истинности верификационизма, а эта теория не имеет оснований [Там же: 344]. Это я разберу несколько подробнее.

Я должен сказать, что требования интерсубъективной проверки и наличия предсказательной силы не обязательно связаны с какой-то конкретной теорией значения. Я могу быть согласен с тем, что суждения типа «существуют предельные элементы мира» имеют какое-то значение без того, чтобы знать конечную процедуру проверки их истинности. Истинность этого суждения и ему подобных зависит от того, обстоит ли дело так, как в них утверждается, или нет. (И теория истины Олстона позволяет мне так утверждать – о ней см. [Логинов и др. 2019: 34]). Однако допустим, что я хочу узнать, есть ли основания думать, что некоторое суждение, которое я не могу проверить, истинно. И есть человек, который говорит мне, что это так. В этом случае я вполне естественно спрашиваю, откуда он это узнал. Если он говорит мне, что его способ познания по своей природе таков, что я никак не могу узнать, прав он или нет, то кажется, я вправе не верить ему, а он не вправе укорять меня в этом. Притом я могу признавать его суждения имеющими значение или осмысленными. То же самое касается предсказательной силы. Олстон может сказать (и говорит), что элитарность практики не делает ее плохой, т.к. есть знатоки тонких вин и квантовой механики, т.е. специалисты в областях, в которых мало кто разбирается. Однако эта аналогия не работает: хотя не все могут различать все оттенки вкуса, которые должен различать опытный сомелье, все могут сделать шаг на этом пути, научившись различать вкусы базовых сортов винограда. Аналогично с трудными областями науки. Это не так в случае мистического познания. Насколько я понимаю, тут нельзя, например, за год получить степень компетенции, аналогичную той, что можно сформировать после годового курса по вину или физике. Во всяком случае, насколько я знаю, никто не дает такую же степень гарантий, какая есть у курсов сомелье или хорошего курса КСЕ. Это, конечно, не значит, что гарантии таких курсов абсолютные.

Олстон представляет дело так, что тот факт, что возможность интерсубъективной проверки и наличие предсказательной силы – это свойства чувственного восприятия, никак не связан с тем, что эта практика является социально установленной хорошей практикой формирования убеждений. Однако эти вещи напрямую связаны. Чувственное восприятие является хорошей практикой формирования убеждений не в силу того, что она является своего рода доброй традицией человечества, от которой нам почему-то не хотелось бы отказываться. Чувственное восприятие является хорошей практикой формирования убеждений, потому что предоставляет нам возможность самим проверить

и скорректировать убеждения, которые относятся к эмпирической сфере. И это хорошее основание сохранять эту практику. Во всяком случае, кажется, что это так с точки зрения здравого смысла. Я не понимаю, как может быть так, что между интересубъективностью некоторой практики и социальной установленностью этой практики нет никакой связи. Конечно, утверждение о существовании такой связи – это эмпирический тезис. Наверное, не философ, а социолог должен сказать, почему эта практика получила социальное установление. Но на первый взгляд кажется, что она получила его, так как дает возможность скорректировать нашу познавательную активность в процессе этой активности через обращение к отчетам других людей. Таким образом, мы должны заключить: то, что чувственное восприятие и мистическое восприятие являются хорошо установленными практиками формирования убеждений, имеет разный смысл. И это ставит под сомнение первую посылку.

Книга Олстона содержит вдумчивую защиту от рассуждений, которые я представил в предыдущем абзаце. Речь идет о его учении об *эпистемическом империализме*, т.е. необоснованном распространении стандартов одной практики на другую практику. Здесь я не могу удержаться от филологического комментария следующего вида. В критической для своей аргументации точке Олстон почему-то начинает применять пейоративную лексику: «империализм», «двойные стандарты», «безумная местечковость мышления», «шовинизм», «игра была подстроена с самого начала», «колониальное правило», «имперский контроль» [Олстон 2022: 338–340]; для понимания значения всех этих слов в данном контексте нужно обратить внимание на данное в начале этого абзаца определение эпистемического империализма, т.е. речь не идет про высшую стадию капитализма или про эксплуатацию одним государством других государств, народов или территорий. Нет никаких оснований сомневаться, что для большей части американских академиков, которые являются основной аудиторией оригинала этой книги, слова «империализм», «колониализм» и т.п. имеют только негативные коннотации. Для моего восприятия слов это тоже выполняется. Я не буду предлагать никаких гипотез, объясняющих, почему именно в этот момент рассуждения Олстон добавляет в свой в основном сдержанный стиль пейоративную лексику. Я не знаю, зачем он так делает.

Но я должен обратить внимание на следующее. Олстон говорит, что требовать от мистического восприятия работать по стандартам чувственного восприятия столь же неуместно, сколь и требовать от интроспекции работать по стандартам чувственного восприятия. Тут хочется соглашаться, хотя отношения чувственного восприятия и интроспекции – сложная и запутанная эпистемологическая проблема. Нас она сейчас интересует только в той мере, в какой от прояснения связи между чувственным восприятием и интроспекцией зависит аргумент Олстона в пользу надежности мистического восприятия, т.е. главного тезиса его эпистемологии религии.

Думаю, эффективная аналогия Олстона между требованиями к чувственному восприятию и требованиями к интроспекции не работает. Во всяком случае, после работ Сидни Шумейкера сторонники интроспекции не пытаются, насколько мне известно, обосновать ее легитимность тем, что она разделяет свои слабые стороны с чувственным восприятием, в силу чего они стоят или падают

вместе (об этом см. [Беседин и др. 2021]). Стороннику интроспекции вообще нет необходимости обсуждать эту аналогию, так как обычно они считают, что в силу прозрачности, приватности или привилегированности данные нашего сознания даны нам *гораздо более* надежным способом, чем данные внешнего чувства. С другой стороны, противник интроспекции вполне *может* обоснованно требовать от нее интересубъективных проверок, и на основании отсутствия таковых говорить, что данные интроспекции не имеют хорошего эпистемического статуса. Яркие примеры такого рода рассуждений можно услышать от Дэниела Деннета, Патрисии Черчленд или Кита Франкиша. На это сторонник интроспекции может отвечать, что данные интроспекции можно косвенно проверять интересубъективным методом, что я уже допускал выше. И это не отменяет того факта, что у нас есть привилегированный доступ к своим состояниям сознания. Наличие привилегий означает, что кто-то получает доступ в первую очередь, а не то, что более никто не получает этот доступ.

Я думаю, мы в целом можем принять требования интересубъективности для данных интроспекций другого человека. Допустим, что некто говорит мне, что интроспективно узнал, что чувствует боль. Если при этом он находится в такой ситуации, в которой я, видимо, сам бы испытывал боль, то я легко соглашусь с его суждением. Но допустим, что у меня нет никакой возможности «встать на его место». Допустим, что мне сообщают о чем-то совершенно неясном для меня. Допустим, что мне не говорят, как мне вызвать в себе такое представление, или эти объяснения не имеют для меня смысла. В такой ситуации я буду в общем случае вправе не поверить в это сообщение. То же касается логического и математического знания. То же самое касается и философского знания. Я не вижу, почему мы не можем требовать, чтобы логические, математические или философские результаты, полученные одним человеком, были перепроверены другими людьми. Если проверка успешна, то это повышает наше доверие к этим результатам. Если неуспешна, то понижает. Если же проверка невозможна в принципе, то это повод для тревоги. Поэтому я не думаю, что «империалисты» и «шовинисты» заслуживают имен, которые им дает Олстон. Требование интересубъективной проверки и связанное с ним требование предсказательной силы – это не исключительные свойства именно чувственного познания. Это общие свойства всех хороших познавательных практик (до тех пор, пока не будет показано иное).

Может показаться, что отказ переносить на мистическое восприятие именно интересубъективное требование является гипотезой *ad hoc*. Олстон блокирует это, говоря, что этот запрет появился в христианстве задолго до того, как стали проводить аналогии между чувственным восприятием и мистическим. Я не знаю, как было установлено это «задолго», и какой смысл оно имеет за пределами аналогии чувственного и мистического. Мне кажется, что слова, что узнанное нами о Боге из мистического восприятия «дает нам основание полагать, что здесь невозможны подобные проверки» [Олстон 2022: 338], имеют значимость только в той ситуации, когда спрашивают о том, дается такое основание или нет.

Сам Олстон считает, что наиболее опасным для его проекта является проблема религиозного плюрализма. Сейчас дело обстоит так, что практики

мистического восприятия разных религий несовместимы друг с другом. Проблема состоит в том, что кажется лучше всего это объяснить или натуралистически (и тогда отпадает необходимость говорить про Бога), или сохраняя супранатурализм, но допуская, что ни одна из этих практик надежным образом не описывает высшую реальность. Аналогичной трудности нет у чувственного восприятия. Олстон задается вопросом: может быть, мы должны в таком случае вообще не считать христианскую практику чувственного восприятия надежной? Ответ его состоит в том, что надежность такой практики можно понять только изнутри [Олстон 2022: 403–404]. Он считает несомненным, что изнутри христианской практики очевидны ее преимущества. Возможно. Но ясно (и Олстону тоже), что это не может быть хорошим ответом. Потому что изнутри других практик очевидно другое.

Тогда Олстон опять прибегает к аналогии чувственного и мистического восприятия. Когда в первом случае у нас есть различные данные про одно событие, мы можем выбрать хорошее свидетельство по известным критериям. Например, хороший свидетель должен быть трезвым и внимательным человеком. Если нет оснований считать ни одного из свидетелей более надежным, то нет оснований полагаться на мнение кого-либо из свидетелей. Но познающий субъект в принципе знает, что он должен получить, чтобы правда была на его стороне.

Однако в случае религиозного плюрализма, считает Олстон, это не так. У представителей разных мистических практик разные системы проверок, и они не имеют общей системы решения споров, как это есть в случае одной практики. Следовательно, острота вопроса снимается неспособностью каждого из них показать, что он находится в эпистемически превосходящем положении [Там же: 408].

Я искренне не понимаю, почему она тут снимается, хотя должна, как кажется, возрасти. В случае чувственного восприятия мы можем быть не уверены в том, кто из нас прав и прав ли кто-то. И мы в целом знаем, как выбирать надежного свидетеля. И еще мы уверены, что что-то каким-то образом все же было. А вот в случае мистического восприятия мы не только не знаем общих критериев надежности, но и не можем быть уверены заранее, что есть то, в отношении чего мы расходимся во мнениях. Олстон пытается усилить свой подход, используя довод от будущей религии: может быть, в будущем в мире религий произойдут некоторые изменения так, что проблема плюрализма исчезнет [Там же: 416]. Возможно.

В завершение я должен указать на два незначительных историко-философских факта, которые обратили на себя мое внимание при чтении. Олстон говорит, что представление о непосредственном осознании объекта критиковалось «идеалистами XIX в. и их последователями-прагматистами» [Там же: 80]. Критика непосредственного осознания у Пирса была разработана в конце 1860-х гг. Под «идеалистами» Олстон имеет в виду Бозанкета и Брэдди, основные работы которых вышли в 1880-х. Пирса можно с большим количеством оговорок считать последователем идеалистов XIX в., но Шеллинга и Гегеля, но Брэдди и Бозанкета – вряд ли.

Вторая историко-философская деталь: когда Олстон рассуждает об индийском материале, он упоминает «хинаяну» [Там же: 301]. Этот термин, насколько

мне известно, считается пейоративом; в серьезной литературе его советуют избегать, а в 1950-х представители тхеравады сами просили мировое сообщество не использовать слово «хинаяна» [Шохин 2004: 111; Пахомов 2009: 834]. И хотя это «партийное» название встречается в специальной литературе, в свете сказанного я не считаю, что это корректно.

Несколько слов о русском издании и переводе. Издание содержит полезное предисловие К.В. Карпова и этим выгодно отличается от английского оригинала<sup>2</sup>. Что касается перевода, то я не сверял текст страницу за страницей. Но общее впечатление очень положительное. Однако есть несколько важных мест, где для понимания мне потребовался оригинал. Возможно, переводчик может в ответ на эти примеры просто пожать плечами. Однако я все же решил привлечь к ним внимание.

Слову «concept» не везет с переводом на русский. В данном случае довольно часто выбирается слово «концепция». И это плохая идея. В современном русском языке это слово скорее означает «учение», «доктрина». Например: «...проведем различие с точки зрения концепций, а не качеств...» [Олстон 2022: 89]. Это заставляет думать, что автор будет нечто различать, исходя из каких-то концепций. На самом деле речь идет про понятия. Дело осложняется тем, что иногда переводчик использует и «концепция», и «концепт», и «понятия» в одном месте, где стоит «concept»<sup>3</sup>. Не хотелось бы, чтобы переводы

---

<sup>2</sup> Однако в тексте предисловия все же встречаются неудачные места. Так, на стр. 12 читаем: «...с дефляционными теориями истины, согласно которым высказывания, которые, как кажется, предципируют истинностное значение предложениям, на самом деле этого не делают...». На самом деле дефляционисты считают, что слова «быть истинным», конечно, указывают на истинностное значение высказывания, о котором сказываются. Однако и это все: нет ни соответствия фактам, ни познаваемости, ни когерентности. Эти слова прозрачны. «И это все» – суть программы «сдувания истины» (см. [Логинов и др.: 64–77, 87–89]).

Эта ошибка автора предисловия, однако, едва ли стоила бы упоминания, если бы текст был плох. А так как он хорош, то стоит указать на его незначительные недостатки. К таким же относится выражение «сторонник мереологии» на стр. 13. Это примерно то же самое, что «сторонник логической семантики» или «сторонник нейробиологии моторного контроля». Мереология – это не доктрина, это субдисциплина философии.

<sup>3</sup> Например: «...такие понятия, как... не являются феноменальными... Мы... показали различные альтернативы использованию феноменальных концептов... В частности, существует сравнительная концепция» [Олстон 2022: 91]. В оригинале: «...concepts as... are not phenomenal concepts... We have just noted various alternatives to the use of phenomenal concepts... In particular, there are comparative concepts» [Olston 1991: 46]. Чуть дальше, на стр. 93 русского перевода, то, что только что было «феноменальными концепциями» стало «феноменальными концептами» (в оригинале всюду «phenomenal concepts»). На стр. 104 вверху курсивом выделено слово «понятия восприятия», а внизу – «концепта восприятия». Речь идет про «concept». Иногда это создает трудность. Например, на стр. 127 читаем: «...я не буду касаться тех концепций знания, согласно которым знание несовместимо с убеждениями...». Тут речь действительно идет про концепции знания, или скорее про подходы к тому, что такое знание (views of knowledge). Но ниже на той же странице мы читаем: «...я буду работать с той концепцией, что “субъект S оправдан в своем убеждении, что p”, а не с той концепций, что “S обосновывает убеждение”». По-русски эта фраза естественнее всего читается как предпочтение одной теории другой, и это связано с фразой про концепции знания, о которой я только что сказал. Так как тут будет неясно, о каких концепциях

современной англоязычной философской литературы на русский язык смотрелись бы так, как переводы франкоязычной, где иногда вместо привычных «понятий» появляются загадочные «концепты».

Есть трудность при переводе слова «justified». Переводить его «быть оправданным» не самая лучшая идея<sup>4</sup>. По-моему, мы довольно редко говорим «оправданные убеждения»; скорее мы говорим «обоснованные убеждения». Из-за этого выбора появляются такие выражения как: «...я могу быть оправдан в принятии убеждения, что...» [Олстон 2022: 128], что звучит не очень удачно, куда лучше сказать «я могу обоснованно считать, что...».

Схожий, но менее запутывающий собой наблюдается при переводе слова «causal». Иногда в русском мы читаем «причинный», иногда «причинно-следственный» (стр. 106–107), иногда «каузальный» (стр. 116). На стр. 118 встречается неудачное выражение «каузальная причина», которая пытается передать «causal contribution» (стр. 65).

Порой переводу не хватает ясности. Например, ясная фраза «...reason for holding this that is not based on a public empirical verifiability criterion of meaning» (стр. 224 английского текста) передана как «...оснований для такого предположения, которые не основывались бы на публичном эмпирическом критерии проверяемости смысла» (стр. 344 русского перевода). Сознаю, что я просто не понял русский текст – осталось туманным о каком критерии речь. Что речь про верификацию можно понять только из оригинала или угадать. В других местах слово «верификация» используется.

В завершение отмечу три опечатки. На стр. 138 читаем: «...этот дом выглядит как ваш дом, а если бы не выглядел, то я бы принял его за ваш дом». В оригинале, стр. 78: «It looks like your house, and if it didn't I wouldn't take it to be your house». На стр. 202 Стросон стал «Строусон». На стр. 358 появились «фоллибилисты». Но все эти места нетрудно исправить при переиздании, на которое, думаю, у нас есть все основания уповать<sup>5</sup>.

---

идет речь, читатель обречен гадать до тех пор, пока не откроет английский текст. По-английски ситуация совсем иная и понятная: Олстон говорит, что будет использовать одно понятие, а не другое [Olson 1991: 71].

<sup>4</sup> Возьмем, например, такое место: «There is an important distinction between *mediate* or *indirect* justification and *immediate* or *direct* justification. To be *mediately* justified in believing that *p* is for that belief to be justified by *reasons*, that is, by other things one knows or justifiably believes» [Olston 1991: 71]. Перевод: «Имеется важное различие между *опосредованным*, или *непрямым*, обоснованием, и *непосредственным*, или *прямым*, обоснованием. Быть *опосредованно* оправданным в принятии убеждения, что *p*, значит, что это убеждение должно быть обосновано *рассуждениями*, то есть тем иным, что субъект знает или во что оправданно верит» [Олстон 2022: 127]. В оригинале нет никакой проблемы связать «justification» и его производные. Но в русском связать обоснованность и оправданность гораздо труднее.

<sup>5</sup> Я благодарю А. Беседина, А. Юнусова, А. Кузнецова, Т. Тарасенко, В. Бобкову, А. Беликова, И. Кукушкина и М. Шпаковского за комментарии к черновику этой статьи. Я благодарю П. Ханову за обсуждение идей, относящихся к этой статье. Я также благодарен анонимному рецензенту за его работу.

### Список литературы

Беседин и др., 2021 – *Беседин А.П., Волков Д.Б., Кузнецов А.В., Логинов Е.В., Мерцалов А.В.* Интроспекция: современные подходы и проблемы // Эпистемология и философия науки / *Epistemology & Philosophy of Science*. 2021. № 58 (2). С. 195–215.

Кузнецов 2010 – *Кузнецов В.Г.* Классическая и неклассическая герменевтика: преемственность и трансформации // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2010. № 3. С. 51–64.

Олстон, 2022 – *Олстон У.П.* Восприятие Бога. Эпистемология религиозного опыта / Пер. с англ. К.В. Карпова. М.: Академический проект, 2022. 471 с.

Пахомов, 2009 – *Пахомов С.П.* Хинаяна // Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц, М.: Вост. лит.: Академический проект: Гаудеамус, 2009. С. 833–834.

Секст Эмпирик 1976 – *Секст Эмпирик.* Три книги Пирроновых положений // Секст Эмпирик. Сочинения в двух томах. Т. 2 / Пер. с древнегреческого А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1976. С. 207–380.

Шохин, 2004 – *Шохин В.К.* Школы индийской философии: Период формирования (IV в. до н.э. – II в. н.э.). М.: Вост. лит., 2004. 415 с.

Логинов и др., 2019 – *Логинов Е.В., Юнусов А.Т., Мерцалов А.В., Беседин А.П., Беликов А.А., Зданевич А.В.* Прологомены ко всякой будущей теории истины // Финиковый Компот. 2019. № 14. С. 1–89.

Alston, 1991 – *Alston W.P.* Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience. Ithaca; London: Cornell University Press, 1991. 320 p.

### References

Alston, W.P. *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca; London: Cornell University Press, 1991. 320 pp.

Besedin, A.P., Volkov, D.B., Kuznecov, A.V., Loginov, E.V., Mertsalov, A.V. Introspekcija: sovremennye podhody i problemy [Introspection: Contemporary Problems and Approaches], *Epistemology & Philosophy of Science*, 2021, Vol. 58, No. 2, pp. 195–215. (In Russian)

Kuznecov V.G. Klassicheskaia i neklassicheskaia germenevtika: preemstvennost' i transformacii [Classical and Non-classical Hermeneutics: Continuity and Transformations], *Lomonosov Philosophy Journal (Vestnik Moskovskogo universiteta. Serija 7. Filosofija)*. 2010, Vol. 3, pp. 51–64.

Loginov, E.V., Iunusov, A.T., Mertsalov, A.V., Besedin, A.P., Belikov, A.A., Zdanевич, A.V. Prolegomena to Any Future Theory of Truth, *Date Palm Compote*, 2019, Vol. 14, pp. 1–89. (In Russian)

Olston, U.P. *Vosprijatie Boga. Jepistemologija religioznogo opyta [Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience]*, trans. by K. Karpov, Moscow: Akademicheskij proekt, 2022. 471 pp. (In Russian)

Pahomov, S.P. Hinajana, in *Indijskaja filosofija: Jenciklopedija [Indian Philosophy: An Encyclopedia]*, ed. by M.T. Stepanyants. Moscow: Vost. Lit.: Akademicheskij proekt: Gaudeamus, 2009, pp. 833–834. (In Russian)

Sextus Empiricus. Tri knigi Pirronovyh polozhenij [Outlines of Pyrrhonism], in *Sextus Empiricus. Works in Two Volumes*, Vol. 2, trans. by A.F. Losev, Moscow: Mysl', 1976, pp. 207–380. (In Russian)

Shokhin, V.K. *Shkoly indijskoj filosofii: Period formirovaniija (IV v. do n.e. – II v. n.e.). [Schools of Indian Philosophy: The Formative Period (4<sup>th</sup> century B.C. – 2<sup>nd</sup> century A.D.)]*. Moscow: Vost. lit., 2004. 415 pp. (In Russian)

Научно-теоретический журнал

**Философия религии: аналитические исследования /**  
**Philosophy of Religion: Analytic Researches**  
**2023. Том 7. Номер 2**

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

Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-70692 от 15.08.2017 г.

Главный редактор: *В.К. Шохин*  
Научный редактор: *К.В. Карпов*  
Ответственный секретарь: *Т.С. Самарина*  
Заведующий редакцией: *А.А. Поляков*  
Редакторы: *А.К. Судаков, В.В. Слепцова, И.А. Рыжаков*

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

Подписано в печать с оригинал-макета 29.09.23.  
Формат 70×100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура IPH Astra Serif  
Усл. печ. л. 12,9. Уч.-изд. л. 12,17. Тираж 1000 экз. Заказ № 17

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. 423. +7 (495) 697–62–90; e-mail: [phil\\_relig@iphras.ru](mailto:phil_relig@iphras.ru); сайт: <https://frai.iphras.ru>