

# ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ: АНАЛИТИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

2024. Том 8. Номер 1

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

## Редакционная коллегия

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

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

**Периодичность:** 2 раза в год

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

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

**Подписной индекс** каталога Почты России ПН146

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

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора

**Адрес редакции:** 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 423

**Тел.:** +7 (495) 697-62-90

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

**сайт:** <https://frai.iphras.ru>

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

# PHILOSOPHY OF RELIGION: ANALYTIC RESEARCHES

2024. Volume 8. Number 1

---

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

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

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

## Editorial Board

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

**Frequency:** 2 times per year

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

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

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

*И.С. Вевюрко.* «Религия» в Библии: понятие, термины и контексты.....5

### ДИСКУССИИ

*А.И. Кырлежев.* «Постсекулярное»: возобновление дискуссии.....20

*Е.А. Степанова.* Секулярность и религия: реальность или концепт?.....37

*В.К. Шохин.* Какой тип реальности описывается концепцией  
постсекулярного общества?.....58

### ИСТОРИЧЕСКИЕ ПАРАДИГМЫ

*Р. Ди Челье.* Религия, милосердие и следование разуму, куда бы он ни вел:  
переосмысление концепции Фомы Аквинского.....83

### СОВРЕМЕННЫЕ ДИСКУРСЫ

*И.А. Рыжаков.* Ранний Джон Хик о теистической религии и его версия теодицеи.....97

### ТЕКСТЫ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ

*И.В. Лупандин.* Конрад Фоглер и его «Краткое изложение Суммы  
о религии Франсиско Суареса»: эволюция значения термина «религия».....118

**Приложение:** *Конрад Фоглер.* Сумма о религии Франсиско Суареса.

Трактат 1. О природе добродетели религии (книги 1–2)

(пер. с латинского и коммент. *И.В. Лупандина*).....124

*А.Ф. Макарова.* В.Д. Кудрявцев-Платонов о духовных дарованиях  
в апостольской церкви.....140

**Приложение:** *В.Д. Кудрявцев-Платонов.* О чрезвычайных духовных дарованиях

в Церкви Апостольской (архивная публикация).....145

### РЕЦЕНЗИИ

*С.Л. Бурмистров.* Античная культура и буддизм на дальнем Востоке  
эллинистического мира.....163

## TABLE OF CONTENTS

### CONCEPTS AND CATEGORIES

*Ilya S. Vevyurko.* “Religion” in the Bible: Concept, Terms and Contexts.....5

### DISCUSSIONS

*Alexander I. Kyrlezhev.* “Postsecular”: Renewing the Debate.....20

*Elena A. Stepanova.* Secularity and Religion: Reality or Concept?.....37

*Vladimir K. Shokhin.* Which Type of Reality is Being Described  
by the Conception of the Postsecular World?.....58

### THE HISTORICAL PARADIGMS

*Roberto Di Ceglie.* Religion, Charity, and Following Reason Wherever It Leads:  
Rethinking Aquinas’ Thought.....83

### CONTEMPORARY DISCOURSES

*Ioann A. Ryzhakov.* Early John Hick on Theistic Religion and His Type of Theodicy.....97

### TEXTS AND INTERPRETATIONS

*Ivan V. Lupandin.* Conrad Vogler and His Abridged Version of “Summa de religio”  
of Francisco Suarez: Evolution of the Meaning of the Term “Religion”.....118

**Appendix:** *Conrad Vogler.* “Summa de religio” of Francisco Suarez.

Treatise 1. Books 1–2 (*Transl. from Latin and Comments by Ivan V. Lupandin*).....124

*Anna F. Makarova.* Victor Kudryavtsev-Platonov on Spiritual Gifts  
in the Apostolic Church.....140

**Appendix:** *Viktor D. Kudryavtsev-Platonov.* On Extraordinary Spiritual Gifts

in the Apostolic Church (archival publication).....145

### REVIEWS

*Sergey L. Burmistrov.* Ancient Greek Culture and Buddhism in the Far East  
of the Hellenistic World.....163

## ПОНЯТИЯ И КАТЕГОРИИ

*И.С. Вевюрко*

### **«Религия» в Библии: понятие, термины и контексты**

*Илья Сергеевич Вевюрко* – кандидат философских наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения Философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, доцент кафедры философии религии и религиозных аспектов культуры Богословского факультета ПСТГУ. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, 1; 115184, г. Москва, ул. Новокузнецкая, д. 23Б

e-mail: [vevurka@mail.ru](mailto:vevurka@mail.ru)  
ORCID: 0000-0002-1225-7474

Как известно, понятие *religio* было адаптировано некоторыми языками в переводах с латыни и используется как научный термин, обозначающий предмет религиоведения и философии религии. Это создает ситуацию, стандартную для многих гуманитарных научных терминов: мы обозначаем ими не только то, к чему они относились первоначально, но и то, что так не называлось ни в своем регионе, ни в соответствующую эпоху, например, религию Древнего Израиля или религию последователей Будды. Такое словоупотребление вызывает критику пуристов, некоторые из которых, по-видимому, хотели бы, чтобы исследования того или иного явления в истории велись только на его собственном языке, поскольку научный язык оказывается у них под подозрением за свой европо- и т.п. центризм. Другой путь, наряду с некритическим употреблением терминов и отказом от научной терминологии вообще, представляет собой как раз их критическое использование, т.е. с учетом того, как они складывались в историческом контексте и прояснением первоначальных значений. В Вульгате слово *religio* означает: а) обряды; б) благочестие, в том числе чужое; в) конфессию, в том числе чужую. Так, апостол Павел в Деян 26:5 называет иудаизм «нашей религией», рассказывая о своем фарисейском прошлом и характеризуя фарисейство как *secta* этой *religio*. В аналогичных положениях находится в греческом тексте Библии слово *θηρησκεία*, иногда его заменяют *εὐσεβεία* и *εὐλάβεια* в более узком значении «благочестие». Концепт «религии», конечно, в библейских текстах не является жестко привязанным к термину, поэтому необходим учет и тех фрагментов, в которых слово *religio* отсутствует; впрочем, и в них оказываются однокоренные слова из привычного для нас ряда. Во 2Фес 2:4 Павел говорит об антихристе как «превозносящемся над всяким чтимым предметом», тем самым выявляя характер религии как предельного почитания. Здесь предмет – *σέβασμα* или *quod colitur* (ср. *cultus*). В Деян 17:22 он называет

афинян δεισιδαιμονεστέρους, т.е. как бы избыточно набожными (у Иеронима *superstitiosiores*), обращая их внимание на то, что «Неведомого Бога» они чтят, не зная Его, на всякий случай.

**Ключевые слова:** Библия, религия, терминология, история понятий

**Ссылка для цитирования:** Вевюрко И.С. «Религия» в Библии: понятие, термины и контексты // *Философия религии: аналит. исслед.* / *Philosophy of Religion: Analytic Researches*. 2024. Т. 8. № 1. С. 5–19.

## “Religion” in the Bible: Concept, Terms and Contexts

*Ilya S. Vevyurko*

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

e-mail: vevurka@mail.ru

ORCID: 0000-0002-1225-7474

It is widely known that the term “religio” has been adapted by some languages from Latin and is used as a scientific concept denoting the subject of religious studies and philosophy of religion. A situation like this is standard for many humanitarian scientific terms: we denote by them not only what they originally referred to, but also what was not so called either in their region or in the corresponding era, for example, the religion of Ancient Israel or the religion of the Buddhists. Purists would criticise this mode of using words, while some of them, apparently, would like to research on a phenomenon in history to be conducted only in its own language, since the scientific language turns out to be under suspicion for its “western” and, probably, “colonialist” character. The other way, along with the uncritical use of terms and the rejection of scientific terminology in general, is precisely their critical use, that is, taking into account how they developed in the historical context and clarifying the original meanings. In the Vulgate, the word *religio* means: a) rituals, b) piety, including that of the others, c) confession, including that of the others. Thus, in Acts 26:5, the Apostle Paul calls Judaism “our religion”, talking about his Pharisaic past and characterizing Pharisaism as a secta of this religion. The word *θρησκεία* is found in similar positions in the Greek text of the Bible, sometimes it is replaced by *εὐσέβεια* and *εὐλάβεια* in the narrower meaning of “piety”. The concept of “religion”, of course, in biblical texts is not rigidly tied to the term, therefore it is necessary to take into account those fragments in which the word “religio” is missing. In 2 Thess 2:4, Paul speaks of the Antichrist as “exalting himself above everything that is revered”, thereby revealing the nature of religion as the ultimate veneration. Here the subject is *σέβασμα* or *quod colitur* (cf. *cultus*). In Acts 17:22, he calls the Athenians *δεισιδαιμονεστέρους*, i.e., as if excessively pious (*superstitiosiores* by St Hieronymus), drawing their attention to the fact that they honor the God as a precaution and without knowing Him.

**Keywords:** Bible, religion, terminology, history of concepts

**Citation:** Vevyurko I.S. “Religion’ in the Bible: Concept, Terms and Contexts”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2024, Vol. 8, No. 1, pp. 5–19.

Классики современного религиоведения не устают подчеркивать, что «религия» представляет собой «западный» термин, и остерегаться от некритического его использования [Jones 2005: 7692–7693]<sup>1</sup>. Для нас особенность ситуации заключается в том, что в Россию данный термин тоже пришел с Запада, – в церковнославянском языке как «нашей латыни»<sup>2</sup> он отсутствовал, не было и его кальки, – частично заменив употребительные у нас еще в XVIII в. категории «веры» и «закона», которые охватывали религиозные феномены вообще со стороны учения и практики, а также специфицировали христианство и его конфессию (православие) и, наконец, православие в отличие от старообрядчества<sup>3</sup>. Понятие «закон» применялось еще в «Повести временных лет» к языческим обычаям, равно как «вера» была и у язычников (отраженные в ранних летописях договоры Руси с Византией включали в себя необходимость «клятвы по своей вере» с каждой стороны). В «Словаре Академии Российской», не только издания 1783–1794 гг., но и 1806–1822 гг., слова «религия» еще нет (хотя «реляция», например, есть). Но нельзя сказать, что слово «религия», постепенно внедрившееся в русское словоупотребление в XIX в., существенно изменило или нарушило что-либо в данном понятийном поле. Оно, судя по свидетельству В.И. Даля, лишь на время перенесло религиозные феномены более во внутренний план личности<sup>4</sup>, что соответствовало мистическим умонастроениям начала эпохи, но по мере того как слово становилось научным термином, неравновесие между внутренним и внешним, приватным и социальным выправлялось<sup>5</sup>.

Говоря о «религии» как «западном» термине, мы не должны некритически относить Россию к «Западу», как если бы воспринятые оттуда новации были нашими собственными изобретениями. В нашем языке слово «религия» фактически появляется почти одновременно с вестернизацией науки восточных народов, которые в тот же период уже должны были с ним считаться<sup>6</sup>. Тем не менее

<sup>1</sup> См. также полемику о целесообразности употребления термина «религия», развернувшуюся в российской научной периодике: [Узланер 2008: 140–159; Апполонов 2018]. Продолжение полемики в 6-м номере «Логоса» за 2018 г.

<sup>2</sup> Тезис о церковнославянском языке как древнерусской «латыни» (а отчасти также современной церковной, с большим влиянием на язык светской литературы), встречается у разных авторов, напр.: [Толстой 2002: 84].

<sup>3</sup> Так, в 1720 г. указ Синода объявлял о льготах калмыкам, которые «восприняли православную греческого закона веру... дабы тем придать к восприятию веры греческого закона лучшую охоту» [Кольцов 2019: 23]. Согласно «Повести временных лет» (под 6494 г.), мусульманские послы из Волжской Болгарии склоняли Владимира Киевского в свою веру следующими словами: «Ты князь еси мудръ и смыслень и не вѣси закона; да вѣруй въ законъ наш и поклонися Бохъмиту (Магомету)» [Лихачев 1997: 132].

<sup>4</sup> В словаре В.И. Даля в 1882 г. «религия» наконец получает прописку как «вера, духовная вера, исповеданье, богочитание, или основные духовные убеждения» [Даль 1955: 90].

<sup>5</sup> Проф. Е.В. Аничков в предисловии к своему труду о древнерусском язычестве отмечает этот переход: «Весьма скоро обнаружилось, что как та область фольклора, которая интересует экономистов и историков права, так еще в большей степени народная поэзия, не могут быть подвергнуты систематическому и научному изучению иначе, как при свете этой недавно возникшей научной дисциплины – истории религии» [Аничков 1914: 8].

<sup>6</sup> Так, в Японии слово Religion, первоначально в тексте договора о дружбе и торговле с Северо-Германским Союзом в 1869 г., а затем во втором издании «Философского словаря»

термин оказался вполне пригодным для охвата соответствующего понятийного поля, и если это произошло у нас без прямой генетической связи с западной наукой (ибо заимствование по определению представляет собой иной тип связи), то нет ничего нелепого в предположении о его адекватности также другим культурам.

Чтобы составить себе отчет об истории формирования термина «религия» в самой западной науке, предпринимают обычно экскурсы в Античность (наиболее значим прецедент Цицерона, придавшего *religio* пусть и произвольную, но глубоко аналитическую, философски содержательную этимологию<sup>7</sup>), затем отмечают сужение понятия *religio* до области церковного или даже монашеского жительство в Средние века, и переходят к Новому времени [Jones 2005: 7701–7702]<sup>8</sup>. При этом почти не обращают внимания на позднеантичную традицию текста Библии, в котором лат. *religio* и греч. *θρησκεία* (последнее означает «религия» в современном греческом языке), а также другие термины из данного поля значений – *cultus* и образующий его глагол *colo*, *pietas*, *σέβασμα* и др. – представлены с достаточной частотой и контекстуализированностью. Как представляется, эта традиция могла бы пролить свет на историю употребления европейской терминологии, ассоциируемой с понятием «религия», и тем самым на не вполне ясную связь между терминологическим и понятийными рядами. Поскольку речь пойдет именно о европейской терминологии, мы абстрагируемся от древнееврейских прототипов рассматриваемых ниже лексем, тем более, что для Нового Завета и целого ряда книг Ветхого Завета, таких, как Маккавейские или Премудрость Соломона, таковых нет в наличии. Анализ соответствий между лексемами перевода и оригинала с целью выявления интерпретации последних мог бы стать целью отдельной работы.

В 1934 г. голландский историк литературы Йосеф ван Хертен дал строгий и лаконичный обзор контекстов употребления трех греческих терминов – *θρησκεία*, *εὐλάβεια*, *ἱκέτης* – в эллинском, иудейском и раннехристианском

---

Тэцудзиро Иноуэ в 1884 г. (см.: <https://ja.wikipedia.org/wiki/宗教>), было передано при помощи слова 宗教 (сю:кэ:) – сочетания иероглифов, указывающих на культовую практику и учение. В общем значении «религия» это сочетание было принято и в Китае около 1900 г. [Meyer 2022: 119].

<sup>7</sup> Не только в диалоге «О природе богов» [De natura deorum I. XXVIII], где он устами стоика Луцилия Бальба противопоставляет *religio* и *superstitio* (суеверие), определяя первое через *relego* (перечитывать, внимательно повторять), но и в судебной речи в защиту Гнея Планция [Pro Plancio XXXIII], где оратор аттестует *religionum colentes* (культивирующих благочестие) как тех, *qui meritam dis immortalibus gratiam iustis honoribus et memori mente persolvunt* (которые воздают бессмертным богам достойную благодарность правдой, почитанием и памятливым умом). В обоих случаях *religio* оказывается добродетелью, причем как таковая она определяется не через свой объект (боги упомянуты абстрактно), но через расположение субъекта, иными словами, уже у Цицерона религия есть то же, чем она будет у В.И. Несмелова – «форма самосознания и самоопределения человека» [Несмелов 1994: 135].

<sup>8</sup> В этой статье также отмечается: «Было бы, однако, упрощением рассматривать религию как лишь европейский и американский конструкт... Люди в разных частях света, не только в Европе и Северной Америке, и в прежнее время опознавали различные религиозные традиции как принадлежащие к одному классу явлений, хотя бы они эксплицитно и не концептуализировали этот класс как религию» [Jones 2005: 7703].

(I–II вв.) наследии [Herten 1934]. Относительно термина *ἰκέτης* он отметил, что в Септуагинте это слово не означает «религии» [Ibid.: 88], а в Новом Завете вообще не встречается, кроме производного *ἰκετήρια* в значении «прошение» (Евр 5:7) [Ibid.: 92]. Другим двум терминам ван Хертен дал объяснение следующим образом: *θρησκεία* у греков означает почитание, которое они воздают своим отечественным богам, а иноземцы своим; у иудеев опять же богопочитание [Ibid.: 16–17], в том числе языческое и иудейское [Ibid.: 21]; *εὐλάβεια* – синоним *εὐσέβεια* и *pietas*, чаще всего «благочестие» [Ibid.: 47–55].

Нам не встречался подобный труд, в котором рассматривался бы термин *religio* в контексте Вульгаты, а также эквивалентные (т.е. стоящие на том же месте в оригинале или переводе) и контекстуально родственные понятия в Септуагинте и Новом Завете. Между тем в силу преемственности языка и стиля св. Иеронима Стридонского, переводчика Вульгаты, по отношению к наследию Цицерона<sup>9</sup>, и весьма вероятного знания Иеронимом поэмы «О природе вещей» Лукреция вместе с комментариями на нее<sup>10</sup>, можно было бы ожидать от западного святого покровителя переводчиков вполне осознанного употребления терминов, которые ранее были концептуализированы римскими философами, хотя бы в пределах того, что необходимо для общераспространенного перевода Библии.

### Religio в Вульгате

По мнению канадского религиоведа Уилфрида Смита, св. Иероним «ввел термин *religio* в некоторых местах своего перевода Библии на латынь, тем самым зафиксировав его в западной христианской традиции... в смысле ритуала» [Smith 1963: 30], и только. Действительно, в большинстве случаев употребления термина в Вульгате речь идет о ритуале. Приведем несколько таких примеров:

Исх 12:25–26 *observabitis caerimonias istas. Et cum dixerint vobis filii vestri quae est ista religio* – «соблюдайте обряды эти. И когда скажут вам сыновья ваши: что это за служение?..»

Исх 12:43 *haec est religio phase* – «таков обряд Пасхи...»

Чис 19:2 *ista est religio victimae quam constituit Dominus* – «это обряд жертвы, заповеданной Господом...» (далее следует описание порядка жертвоприношения красной телицы).

Синонимом слова *religio* в таком его употреблении у св. Иеронима периодически выступает *cultus* (Исх 10:26, Лев 24:3 и др.), которому иногда

<sup>9</sup> О том, что весь строй языка произведений Иеронима проникнут влиянием Цицерона, см.: [Зелинский 1901: XXXI; Fiske 1965: 119–138].

<sup>10</sup> См.: [Hieronymus: I. 16]. Если Цицерон развивал понимание *religio* как добродетели, то Лукреций, по остроумному замечанию Уилфрида Смита, впервые представил ее как «Великое Нечто», или, если отрешиться от метафоры, как нечто объективное и абстрактное [Smith 1963: 25].

(но не регулярно) соответствует νόμος (закон, обычай) в тексте Септуагинты (напр., Лев 24:3).

Но это лишь один из вариантов значения *religio* в составе Вульгаты. Другой можно видеть, например, во Второй книге Маккавеев: *bene et religiose de resurrectione cogitans* (2Макк 12:43) – «хорошо и благочестиво думая о воскресении». Положим, св. Иероним не переводил маккавейских книг [Biblia Sacra 1969: VI], но это значит, скорее всего, что данный перевод на латынь существовал еще раньше. В книге пророка Даниила в словах *benedicete, omnes religiosi, Domino* (в греч. εὐλογεῖτε, πάντες οἱ σεβόμενοι τὸν κύριον) – «благословите, все благочестивые, Господа» – благочестие является, скорее всего, личностным признаком, а не социальным наподобие права или обязанности участвовать в обрядах. Значительно больше такого рода значений в латинском переводе Нового Завета, где о личном благочестии говорится в принципе чаще, чем в законах и пророчествах еврейской Библии.

Иак 1:26–27 *Si quis putat se religiosum esse, non freno circumducens linguam suam sed seducens cor suum, huius vana est religio. Religio munda et immaculata apud Deum et Patrem haec est: visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum, immaculatum se custodire ab hoc saeculo* – «Если кто полагает себя религиозным (в греч. θρησκός), не обуздывая языка своего, но прельщая сердце свое, у того пустая религия (в греч. θρησκεία). Религия чистая и непорочная пред Богом и Отцом есть сия: посещать сирот и вдов в скорбях их и непорочным хранить себя от этого мира».

Мы преднамеренно перевели здесь *religio* как «религия», не с наивным автоматизмом вчитав латинское слово в заимствованное русское, но с тем, чтобы показать, что перевод в таком случае получается вполне отвечающим нынешней языковой норме: иными словами, то, что апостол Иаков называет «благочестием», в наше время вполне можно назвать или «религиозностью», или просто «религией», причем отличие искренней религии от показной, лицемерной, внятно для современного слуха в том же самом смысле, который подразумевается и посланием. У Иакова «религия» – это «наша религия», хотя она и находится в опасности быть профанированной. Другую ситуацию видим в нижеследующих примерах:

Деян 2:5 *viri religiosi* – «люди набожные» (в греч. ἄνδρες εὐλαβεῖς) – это иудеи из разных регионов Римской империи, прибывшие в Иерусалим на пасхальный праздник Пятидесятницы, проявляя тем самым свое религиозное рвение.

Деян 10:2 *religiosus, ac timens Deum* – «благочестивый и боящийся Бога» (в греч. εὐσεβῆς καὶ φοβούμενος τὸν θεόν) – так характеризуется сотник Корнилий, не иудей, но верующий в Бога язычник, соблюдающий заповеди и постящийся.

Деян 13:50 *mulieres religiosas* – «набожные женщины» (в греч. τὰς σεβόμενας γυναῖκας) – язычницы по происхождению, но «чтущие Бога», т.е. «благочестивые».

Категория «чтущих Бога» (σεβόμενοι τὸν θεόν) в книге Деяний святых апостолов представляет собой промежуточное состояние между язычеством

и иудаизмом, отличающееся от первого верой в Бога (и связанным с этой верой интересом к пророческим чтениям в синагогах), а от второго – невозможностью участвовать в ритуалах наряду с обрезанными, вплоть до угрозы смертью любому язычнику (т.е. необрезанному), который войдет во второй двор Иерусалимского храма<sup>11</sup>. Таким образом, в этих контекстах *religio* никак не может быть ритуалом, не является она и «нашей религией» в узком смысле, как тем, что может быть предметом наставления со стороны церковного учителя, но смысл термина расширяется здесь до «благочестия» вообще, что соответствует и греческому εὐσέβεια (а также εὐλάβεια).

Наконец, есть еще группа примеров, где это благочестие и формально не является «нашим», и по существу может быть сомнительным:

Деян 26:5 *secundum certissimam sectam nostrae religionis vixi Pharisaeus* – «я по строжайшей секте нашей религии жил фарисеем» (в греч. κατὰ τὴν ἀκριβεστάτην αἵρεσιν τῆς ἡμετέρας θρησκείας ἔζησα φαρισαῖος) – то есть согласно тому направлению и той религии, к которым он, Павел, принадлежал в прошлом, но теперь уже не принадлежит. Он называет эту религию «нашей» лишь потому, что говорит о том времени, когда он действительно был фарисеем, и ссылается на иудеев, которые могут подтвердить его слова. Но именно эту религию Павел «почел тщетою» (Флп 3:7), и о ней в послании к Галатам он говорит как о чем-то для себя уже постороннем: «Вы слышали о моем прежнем образе жизни в иудействе, что я жестоко гнал церковь Божию, и опустошал ее, и преуспевал в иудействе более многих сверстников в роде моем, будучи неумеренным ревнителем отеческих моих преданий» (Гал 1:13–14).

Кол 2:18 *volens in humilitate et religione Angelorum* – «в самовольном смирении и служении ангелов» (в греч. θέλων ἐν ταπεινοφροσύνῃ καὶ θρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων) – то есть ложном, отрицаемом апостолом служении, которое даже подвергается здесь насмешке как «самовольное смирение».

Итак, термин *religio* в латинском тексте Библии употребляется в трех значениях: а) обряды; б) благочестие, в том числе чужое и ложное; в) конфессия, в том числе чужая и ложная. Рассмотрим теперь положение греческих терминов, аналогичных латинскому *religio*, в разных контекстах Библии.

## θρησκεία

Известный библейский филолог, создатель словаря греческого языка Септуагинты Такамицу Мураока передает θρησκεία ἰουδαίων в Четвертой книге Маккавеев (4Макк 5:7) словосочетанием «религия иудеев» [Мураока 2009: 332]<sup>12</sup>. Конечно, не будучи религиоведом, Мураока не посвящен в тонкости

<sup>11</sup> Высеченная на камне надпись на греческом и латинском языках с этой угрозой, упомянутая у Иосифа Флавия, который называет ее «провозглашающей закон очищения» [Иосиф Флавий 2017: V. 5. 2], хорошо известна археологам, ее можно видеть в археологических музеях Иерусалима и Стамбула. Как считается, с этим правилом связан эпизод из биографии апостола Павла в Деян 21:28.

<sup>12</sup> Еще раньше слова θρησκεία, θρησκός переводил как *religion, religious* Дж.Б. Смит, автор симфонии по греческому тексту Нового Завета: [Smith 1955: 176].

нашей истории понятий, но как еще он мог бы перевести это выражение в речи греческого царя Антиоха IV Епифана, гонителя иудаизма, который убеждает престарелого еврея Елеазара есть свинину, насмехаясь над запретами, принятыми в его религии? В переводе еп. Порфирия (Успенского) контекст этой речи, включая самое выражение, звучит так: «Ибо уважаю твою старость и седину, которую имеешь так давно, а, как мне кажется, еще не философствуешь, содержа веру иудеев»<sup>15</sup>. Ясно, что слово «вера» преосв. Порфирий избрал в силу традиции (предшествующей адаптации на русском языке слова «религия»), употребив при этом перевод парафрастический, потому что выбрать вариант «благочестие» значило бы вложить в уста языческого царя похвалу иудеям, которую тот вовсе не намеревался произносить, а вариант «суеверие» был бы непочтителен уже со стороны переводчика по отношению к предмету речи. Какое же слово достаточно нейтрально, чтобы указать на то, что адресат речи считает благочестием, а субъект – суеверием, при этом не обозначив ни одной из крайностей? Это и есть *religio*, в греческом *θρησκεία*. Оба этих термина, в античном понимании означая прежде всего благоговейный страх, могут употребляться без оценки обоснованности этого страха. Поэтому можно констатировать, что Мураока правильно выбрал для термина *θρησκεία* в ряде мест Септуагинты английский эквивалент *religion*.

Продолжая анализ контекста речи Антиоха, мы можем не без пользы для нашей темы заметить, что далее он называет образ жизни Елеазара «нелепой философией», т.е. выделяет в нем, помимо обрядовой, мировоззренческую сторону, хотя и не берется развивать свой тезис, очевидно, по недостатку знаний об иудействе. Заканчивает же он с примирительным пафосом: «Если и есть какая-то таинственная сила (*ἐποπτικὴ δύναμις*) в вашей религии (*θρησκεία*), она будет снисходительна к тебе за всякое преступление, совершенное по необходимости» (4Макк 5:13). То, что говорит здесь Антиох, используя мистериальный термин *ἐποπτικός*, похоже на теорию, в принципе органичную для античного политеизма, о тождестве богов разных народов, которая на уровне философского мышления способна превращаться в истолкование разных религий как разных проявлений божественности. «Таинственная сила» здесь – некий субъект, стоящий за нормами религиозного закона; этот субъект, по-видимому, мыслится эллинским царем как тождественный *ἀνάγκη* – необходимости, или року. Необходимость сделала царем Антиоха, подчинила ему иудеев и дала ему силу принуждать Елеазара есть свиное мясо. Покориться этой необходимости благочестиво, если благочестие совпадает с истинной философией, признающей всевластие рока (и являющейся, благодаря этому, формой монотеизма). Таким образом *θρησκεία* в речи Антиоха раздваивается: есть *θρησκεία ἰουδαίων*, противоположная философскому образу мыслей, и есть та же *θρησκεία*, но в которой скрывается *ἐποπτικὴ δύναμις*, а правильное понимание последней должно совпадать с философией Антиоха: истинно то, что полезно (4Макк 5:11). В обоих случаях перевод «религия» не режет нам слух, и совер-

<sup>15</sup> Перевод на разных ресурсах доступен в электронном виде с издания: [О Маккавеех слово четвертое 1873].

шенно законно, потому что спор между исторической дифференциацией и эзо-терическим синкретизмом в понимании религии возможен по сей день.

Прем 11:15 ἐθρήσκειον ἄλογα ἐρπετὰ – «они почитали (в лат. colebant) бессловесных животных» – о язычниках.

Прем 14:16 ἐθρήσκειέτο τὰ γλυτὰ – «[повелением властителей] стали почитаться (в лат. colebantur) изваяния».

Прем 14:27 τῶν ἀνωτύμων εἰδώλων θρησκεία – «почитание (в лат. cultura) безымянных образов» – об идолопоклонстве язычников.

Подведем итог: слово θρησκεία и связанные с ним глагольные формы, несомненно, в тексте Библии означают то, что мы называем религией: и как мировоззрение, и как практику, и как взаимосвязь того и другого.

### σέβασμα

У Софокла ἀγνὸν Ζητὸς ὑψίστου σέβας – «непорочное почитание высшего Зевса» [Филоклет 1289] – выступает как противоположность обману. Неоптолем, убеждая Филоклета в том, что не обманывает его, придает своему действию характер σέβας. В таком контексте мы бы не сказали «религия», но могли бы сказать «благочестие» или даже «страх». Как составная часть слова εὐσέβεια, σέβας и означает благоговейный страх перед тем, что достойно почитания<sup>14</sup>. В данном случае мы имеем дело не с тем, что уместно переводить как «религия», но с тем, что мы относим к религиозным феноменам, а именно, к религиозному отношению (впрочем, с точки зрения философского анализа религию в целом можно определить как отношение). Если σέβας является таким, специфически религиозным, отношением, то σέβασμα – объектом этого отношения. Но объективируется ли в словаре античных переводчиков и писателей Библии само отношение? Иными словами, могут ли они смотреть на него со стороны, как мы смотрим на религию, когда она является объектом интеллектуального созерцания?

Дан 14<sup>15</sup>:27, вариант Феодотиона: ἴδετε τὰ σεβάσματα ὑμῶν – «видите чтителя ваши»; вариант LXX: οὐ ταῦτα σέβεσθε, βασιλεῦ – «не это ли вы почитаете, царь?»; Вульгата: ecce que colebatis – «вот чему вы служите». Речь идет о суеверно почитавшемся вавилонянами змее, которого убил пророк Даниил.

Деян 19:27 ἦν ὅλη ἡ Ἀσία καὶ ἡ οἰκουμένη σέβεται – «которую [Артемиду] вся Асия и вселенная почитает (в лат. colit)» – характеристика, данная ремесленником, делающим божницы богини Артемиды, источнику своего дохода.

<sup>14</sup> В Библии это видно по синонимии: σεβομένοι τὸν θεόν (чтущие Бога) – эпитет, регулярно встречающийся в Деяниях святых апостолов (Деян 13:43, 13:50, 16:14, 17:4 и др.) – идентичен по смыслу φοβοῦμενοι τὸν θεόν (Деян 13:16).

<sup>15</sup> Это глава «Вил и дракон», 14-я в Синаодальном тексте; в академических изданиях Септуагинты она печатается без номера.

Рим 1:25 μετήλλαξαν τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ψεύδει, καὶ ἐσεβάσθησαν καὶ ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα – «они подменили истину Божию ложью, и почитали (в лат. coluerunt) и служили твари вместо Творца» – о язычестве в целом.

Здесь мы видим, что σέβασμα, при всех положительных коннотациях, связанных с εὐσέβεια, означает недостойный предмет культа, по ошибке почитаемый людьми; при том что такого отношения, воздаваемого твари, на самом деле достоин Творец. Последнее замечание не позволяет занести σεβάσματα просто в разряд ложных объектов почитания (таких, как «идолы»): если Бог нигде в Библии не именуется так, то это просто связано с тем, что Его называют всегда прямо; σεβάσματα же говорится о неопределенных объектах, претендующих на божественный статус, и сам по себе термин остается безоценочным.

Деян 17:23 ἀναθεωρῶν τὰ σεβάσματα ὑμῶν εἶρον καὶ βωμὸν ἐν ᾧ ἐπεγέγραπτο, ἀγνώστῳ θεῷ – «обозревая чтилища ваши, нашел я и алтарь, на котором написано: Неведомому Богу».

Приведенный отрывок из проповеди в Ареопаге заслуживает отдельного рассмотрения ввиду того, что темой проповеди Павла в Афинах формально был поиск точек соприкосновения между язычеством и христианством. Павел здесь называет σεβάσματα языческие святыни. В латинском переводе интерпретация – simulacra (подобия, т.е. идолы), но в оригинале речь идет не об идолах, а о любых объектах поклонения, среди множества которых в Афинах, возмутивших его дух почитанием идолов (Деян 17:16)<sup>16</sup>, Павел обнаружил и алтарь, не имевший статуи, посвященный «неведомому богу». Можно было бы по-разному понять, какой бог почитался через подобные алтари, учитывая то, что Септуагинта называет всех богов язычников демонами (Пс 95:5). Но апостол, очевидно, связывает данную практику не столько с определенным культом и вызвавшими его суевериями (о последних будет речь ниже), сколько с идеей Бога, которая в принципе одна, и язычниками закономерно выражается в форме неведения. «Сего-то, Которого вы чтите, сами того не зная (ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε), возвещаю я вам» (Деян 17:23). Это, конечно, игра слов: т.е. вы не знаете даже, что Его не знаете, но в неведении обращаетесь к кому-то, в то время как за фигурой неведения стоит Тот, о Котором давно говорят философы – и далее Павел излагает классический философский монотеизм, только в конце речи ломая его отвлеченный характер ссылкой на воскресение Христа.

Что же представляет собой в этом контексте σέβασμα и связанный с нею глагол εὐσεβέω? Применительно к язычеству это, конечно, культовый объект и сам культ. Но мы видим, что он же оказывается направлен на истинного Бога, хотя бы в неведении: направлен как вектор, в силу объективности идеи, так что Павел даже полон решимости актуализировать эту направленность посредством проповеди. Таким образом, если мы правильно, невзирая на анахронизм

<sup>16</sup> В греч. κατεῖδωλον – неперебиваемое слово, означающее и обилие изваяний, и преданность им (в лат. idolatriae dedita civitas), «идольство».

и соблазнительные философские коннотации, употребили здесь термин «идея» в его простом и самом распространенном современном значении, то не будет ошибкой сказать, что *σέβασμα*, которая мыслится как направленная к идее Бога, есть выражение идеи религии. Для апостола Павла идея религии – это ее природа, заключающаяся в истинном благочестии, от которого религия уклонилась в силу известных причин (ср. Рим 1:20–25).

2Фес 2:4 *ὑπεραρόμενος ἐπὶ πάντα λεγόμενον θεὸν ἢ σέβασμα* – «превозносящийся над всяким глаголемым богом или чтилищем (в лат. *quod colitur*)» – о «сыне погибели», который называется также «противящимся» (буквальное значение имени «сатана» в еврейском), и является центральным персонажем эсхатологической драмы.

Данный пример подтверждает и закрепляет наши выводы из предыдущего. Хотя апостол непримирим к язычеству, он признает, что «сын погибели» не будет каким-либо языческим пророком, императором или даже земным божеством, но в «храме Божиим (*εἰς τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ*)» сядет он, как Бог, выдавая себя за Бога». Поскольку он будет притязать на статус единого истинного Бога (что позволяет видеть в нем анти-Христа, хотя само слово «антихрист» не встречается в текстах Нового Завета, кроме посланий Иоанна, и что вместе с тем подтверждает теологический характер новозаветной христологии), он поставит себя над всяким иным так называемым богом, и здесь прибавлено – «или чтилищем», т.е. над всяким вообще объектом почитания, как бы он ни назывался и ни выглядел. Павел формулирует, хотя без специальной цели сделать это, *minimum* религии: она должна обладать объектом почитания, которому приписывается такая природа, что его обязательно захочет превзойти тот, кто выдает себя за Бога. Апостол даже не сводит этот объект к имени «бог», но позволяет ему быть чем угодно, как бы оставляя пространство для любых названий и образов.

Мф 15:9, Мк 7:7 *μάτην δὲ σέβονταί με, διδάσκοντες διδασκαλίαις ἐντάλματα ἀνθρώπων* – «все же чтут Меня, уча учениям, заповедям человеческим» – об иудейских раввинистических обычаях.

Хотя, согласно латинскому переводу, речь как будто идет о культе (употреблен глагол *colo*), из контекста очевидно, что это не совсем так: Иисус говорит о дополнительных правилах ритуальной чистоты, вводимых фарисеями. Значит, и *colo* не относится к культу в узком смысле, подразумевая, скорее, все формы служения Богу. Это служение оказывается суетным, неверным, как и в следующем примере, где иудеи возвращают христианам тот же упрек:

Деян 18:13 *λέγοντες ὅτι παρὰ τὸν νόμον οὗτος ἀναπέιθει τοὺς ἀνθρώπους σέβεσθαι τὸν θεόν* – «говоря, что против закона он убеждает людей чтить (в лат. *colere*) Бога» – о жалобе иудеев Ахаии на апостола Павла.

В этом примере мы видим, что «чтить» Бога можно вопреки общепринятому (в данной религии) закону, то есть глагол *σέβομαι* выражает и одобряемое, и порицаемое поведение, но в последнем случае субъективно (для порицаемых лиц) верное, т.е. нечто вроде того, что мы в наше время называем «религией».

Итак, *σέβασμα* в библейских текстах – это объект и языческого культа, и религиозного поклонения вообще, в том числе потенциально истинного, и уклоняющегося от истины, хотя изначально данного в откровении.

### **δεισιδαιμονία**

Термин *δεισιδαιμονία*, для которого в словаре Лидделла-Скотта приводятся значения *fear of the gods, religious feeling* (страх богов, религиозное чувство) [Liddell, Scott 1883: 330], встречается у разных авторов как обозначение или благочестия, или суеверия. В знаменитом сочинении Полибия [Полибий: VI. 56], например, это порицаемое качество для «всех других народов», но похвальное для римлян, у которых оно «составляет основу государства». Полибий упоминает в этом контексте «таинственные ужасы и грозные зрелища», связанные с понятиями о богах и о посмертном наказании, т.е. примерно то же самое, что и Лукреций, когда он говорит о «религии», которая *caput a caeli regionibus ostendebat / horribili super aspectu mortalibus instans* – «голову из небесных областей высывала, ужасной пред взорами смертных представляя» [Lucretius 2019: I. 63–64]. В зависимости от оценки религии, ее значение и сейчас колеблется между «благочестием» и «суеверием».

Деян 17:22 – *κατὰ πάντα ὡς δεισιδαιμονεστέρους ὑμᾶς θεωρῶ* – *per omnia quasi superstitiosiores vos video* – «по всему я вижу вас как бы богобоязненнейшими/суевернейшими» – слова Павла в Ареопаге, предвещающие упоминание алтаря, посвященного «неведомому Богу».

Хвалит ли апостол афинян или порицает, характеризуя их при помощи такого эпитета? Для нас привычной представляется трактовка этого высказывания как похвалы, поскольку в церковнославянском изводе *ὡς δεισιδαιμονεστέρους* переведено «аки благочестивыя», а в синодальном – «как бы особенно набожные». Да и сама ситуация проповеди, казалось бы, должна располагать оратора к комплиментарности. Однако св. Иероним не сомневается передать здесь *δεισιδαιμονία* как *superstitio* (суеверие, предрассудок), сохранив к тому же сравнительную степень. Попытаемся понять это переводческое решение.

Апостол Павел не имеет цели хвалить своих слушателей, потому что в конце речи он намерен сказать им нечто такое, что все равно будет идти вразрез с их представлениями, а в подобных обстоятельствах похвала прозвучала бы как неловкая попытка усыпить бдительность аудитории посредством неприкрытой лести. Проще говоря, проповедуя им «Того, Кого они, не зная, чтут», Павел вовсе не возвышает афинян в их собственных глазах, так как фактически выставляет их неразумными детьми в области веры. С другой стороны, если бы смыслом высказывания было порицание, оно плохо увязывалось бы с отождествлением «неведомого бога» и Того, Которого проповедует Павел. Двоящейся между порицанием и похвалой может быть ирония: «...вы более других то ли благочестивы, то ли суеверны, вам виднее, но только вы сами говорите, что не знаете чтимого вами, как бы прося о Нем рассказать». Это – вызов, т.е. проповедь начинается не с лести, как

может показаться при поиске здесь «риторической стратегии», а с иронического по форме требования осознанности, которое ставит под сомнение всю языческую традицию, в то же время ободряя слушателей тем, что у них имеется традиция философская.

Попробуем перевести так: «Афиняне! По всему вижу я, что вы как бы особенно религиозны...». Смысл оказывается вполне подходящим, и в том числе тем, что сохранена ироническая двусмысленность оригинала. Быть религиозным – не хорошо и не плохо само по себе, но в зависимости от объекта. Мы видели это на примере других терминов, которые в ту или другую сторону позволяет истолковать контекст; здесь же, как и подобает в случае иронии, контекст сокрыт (ведь бог, почитание которого вызывает у апостола эту оценку, неведом), и может быть с этим связано использование слова, нагруженного двусмысленностью. Делая такой вывод, мы полагаем, что у Павла, конечно, не было нужды в злой иронии, которая порицает человека под видом похвалы. Напротив, он оставляет на суд слушателей данную им характеристику, провоцируя их рефлексию. Они должны задуматься над тем, что побуждает их чтить «неведомого бога», и почему оказываются неудовлетворительными в равной мере культ известных богов и отвлеченный характер «Бога философов», не требующего никакого культа.

Возможно, термин «религия» и возникает в конечном итоге в христианскую эпоху как среднее между этими двумя крайностями – суеверием и абстрактным представлением о божестве. Но история термина и история понятия не совсем одно и то же. Судьбы терминов, как слов живого языка, часто прихотливы. Цель настоящей статьи заключалась в создании среза истории понятий, образующих поле основных значений того, что мы называем «религиозным». Мы полагаем, что нам удалось продемонстрировать: а) наличие таких понятий в библейских текстах, латинском и греческом; б) использование для них такой терминологии, которая и в дальнейшем будет использоваться похожим образом.

### Список литературы

- Аничков 1914 – *Аничков Е.В.* Язычество и Древняя Русь. СПб.: Типография М.М. Стасюлевича, 1914.
- Апполонов 2018 – *Апполонов А.В.* Наука о религии и ее постмодернистские критики. М.: Издательский дом ВШЭ, 2018.
- Даль 1955 – *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 4. М.: ГИИНС, 1955.
- Зелинский 1901 – *Зелинский Ф.Ф.* Цицерон в истории европейской культуры // *Марк Туллий Цицерон*. Полное собрание речей в русском переводе. Т. 1. СПб., 1901. С. XXIII–LVIII.
- Иосиф Флавий 2017 – *Иосиф Флавий*. Иудейская война. М.: Мосты культуры, 2017.
- Кольцов 2019 – *Кольцов П.М., Горяев М.С., Эрдни-Горяев Е.Э.* Некоторые вопросы распространения христианства среди калмыков // *Вестник Калмыцкого университета*. 2019. № 2. С. 20–26.
- Лихачев 1997 – Библиотека литературы Древней Руси / Под. ред. Д.С. Лихачева. Т. 1. СПб.: Наука, 1997.
- Несмелов 1994 – *Несмелов В.И.* Наука о человеке: В 2 т. Т. 2. Казань: Заря-Тан, 1994.

- О Маккавеех слово четвертое 1873 – О Маккавеех слово четвертое // Труды Киевской Духовной академии. 1873. № 11. С. 69–107.
- Полибий 1890–1899 – *Полибий*. Всеобщая история в сорока книгах / Пер. с др.-греч. Ф.Г. Мищенко. М., 1890–1899.
- Толстой, 2002 – *Толстой Н.И.* Церковнославянский и русский: их соотношение и симбиоз // Вопросы языкознания. 2002. № 1. С. 81–90.
- Узланер 2008 – *Узланер Д.А.* Расколдовывание дискурса: «Религиозное» и «светское» в языке нового времени // Логос. 2008. № 4. С. 140–159.
- Biblia Sacra 1969 – *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1969.
- Cicero 1880–1885 – *Cicero*. De natura deorum libri tres. Vols. I–III / Ed. J.B. Mayor. Cambridge: Cambridge University Press, 1880–1885.
- Cicero 1897 – *Cicero*. Pro Plancio / Ed. H.W. Auden. L.: Macmillan, 1897.
- Fiske 1965 – *Fiske A.M.* Hieronymus Ciceronianus // Transactions and Proceedings of the American Philological Association. 1965. Vol. 96. P. 119–138.
- Herten 1934 – *Herten J. van*. Ἐρησκεία, Εὐλάβεια, Ἰκέτης; Bijdrage for de Kennis der Religieuze Terminologie in het Grieksch. Amsterdam: H.J. Paris, 1934.
- Hieronymus – *Hieronymus*. Apologia contra libros Rufini // PL 23. Col. 395–492.
- Liddell, Scott 1883 – *Liddell H.G., Scott R.* Greek-English Lexicon. 7<sup>th</sup> ed. N.Y.: Harper & Brothers, 1883.
- Lucretius 2019 – *Lucretius*. De rerum natura libri VI / Ed. by M. Deufert. Berlin: Walter de Gruyter, 2019.
- Meyer 2022 – *Meyer C.* “Zongjiao” as a Chinese Conceptual Term for Religion: Genealogical Notes on its Development Since the Late Qing Period // Journal of Chinese Religions. 2022. Vol. 50 (1). P. 115–140.
- Muraoka 2009 – *Muraoka T.* A Greek-English Lexicon of the Septuagint. Louvaine: Peeters, 2009.
- Jones 2005 – *Jones L.* Religion // Encyclopedia of Religion. 2<sup>nd</sup> ed. Vol. XI. Detroit: Macmillan, 2005. P. 7692–7706.
- Smith 1955 – *Smith J.B.* Greek-English Concordance to the New Testament. Scottsdale: Herald Press, 1955.
- Smith 1963 – *Smith W.C.* The Meaning and End of Religion. N.Y.: Macmillan, 1963.

## References

- Anichkov, Ye.V. *Yazychestvo i Drevnyaya Rus'* [Paganism and Ancient Rus']. St. Petersburg: Printing house of M.M. Stasyulevich, 1914. (In Russian)
- Appolonov, A.V. *Nauka o religii i yeyo postmodernistskiye kritiki* [The Study of Religion and its Postmodern Critics]. Moscow, HSE Publishing House, 2018. (In Russian)
- Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1969.
- Dal, V.I. *Tolkovyy slovar' zhivogo velikorusskogo yazyka* [The Explanatory Dictionary of the Living Great Russian Language], Vol. 4. Moscow: State Publishing House of Foreign and National Dictionaries, 1955. (In Russian)
- Fiske, A.M. “Hieronymus Ciceronianus”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 1965, No. 96, pp. 119–138.
- Herten, J. van. *Ἐρησκεία, Εὐλάβεια, Ἰκέτης; Bijdrage tot de Kennis der Religieuze Terminologie in het Grieksch*. Amsterdam: H.J. Paris, 1934.
- Jones, L. “Religion”, in: *Encyclopedia of Religion*, 2<sup>nd</sup> ed. Vol. 11. Detroit: Macmillan, 2005, pp. 7692–7706.

Josephus Flavius. *Iudeyskaya Voyna* [The Jewish War]. Moscow: Gesharim / Bridging Cultures Publ., 2017. (In Russian)

Koltsov, P.M., Goryaev, M.S., Erdni-Goryaev, E.E. "Nekotoryye voprosy rasprostraneniya khristianstva sredi kalmykov" [The History of the Spread of Christianity Among the Kalmyk People], *Vestnik Kalmytskogo universiteta* [Bulletin of Kalmyk University], 2019, No. 2, pp. 20–26. (In Russian)

Liddell, H.G., Scott, R. *Greek-English Lexicon*. 7<sup>th</sup> ed. New York: Harper & Brothers, 1883.

Likhachyov, D.S. (ed.) *Biblioteka literatury Drevnei Rusi* [The Library of Ancient Rus' Literature], Vol. 1. St. Petersburg: Nauka Publ., 1997. (In Russian)

Mayor J.B. (ed.) *Cicero. De natura deorum libri tres*. Vols. I–III. Cambridge: Cambridge University Press, 1880–1885.

Meyer, C. "'Zongjiao' as a Chinese Conceptual Term for Religion: Genealogical Notes on its Development Since the Late Qing Period", *Journal of Chinese Religions*, 2022, Vol. 50, No. 1, pp. 115–140.

Muraoka, T. *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Louvaine: Peeters, 2009.

Nesmelov, V.I. *Nauka o cheloveke: v 2 t.* [Human Science: in 2 Vols.], Vol. 2. Kazan, Zarya-Tan Publ., 1994. (In Russian)

"O Makkaveyakh slovo chetvyortoye akademii" [Fourth Book of Maccabees], *Trudy Kiyevskoy Dukhovnoy akademii* [Proceedings of the Kiev Theological Academy], 1873, Vol. 11, pp. 69–107. (In Russian)

Smith, J.B. *Greek-English Concordance to the New Testament*. Scottsdale: Herald Press, 1955.

Smith, W.C. *The Meaning and End of Religion*. New York: Macmillan, 1963.

Storr, F. (ed.) *Sophocles. Vol 2: Ajax. Electra. Trachiniai. Philoctetes*. London: Heinemann, 1913.

Tolstoy, N.I. "Tserkovnoslavjanskiy i russkiy, ih sootnosheniye i simbioz" [Church Slavonic and Russian Languages: Their Correlation and Symbiosis], *Voprosy Jazykoznanija*, 2002, No. 1, pp. 81–90. (In Russian)

Uzlaner, D.A. "Raskoldovyvaniye diskursa: 'Religioznoe' i 'svetskoe' v yazyke novogo vremeni [The Disenchantment of Discourse: 'Religious' and 'Secular' in the Language of Modern Times], *Logos*, 2008, No. 4, pp. 140–159. (In Russian)

Zelinskiy, F.F. "Tsitseron v istorii evropeyskoi kultury" [Cicero in the History of European Culture], in: M.T. Cicero. *Polnoye sobraniye rechet v russkom perevode* [Complete Collection of Speeches in Russian Translation], ed. by F.F. Zelinskiy, Vol. 1. St. Petersburg, 1901. (In Russian)

## ДИСКУССИИ

*А.И. Кырлежев*

### **«Постсекулярное»: возобновление дискуссии**

**Александр Иванович Кырлежев** – научный редактор, журнал «Государство, религия, церковь в России и за рубежом», РАНХиГС. Российская Федерация, 19571, Москва, просп. Вернадского, д. 82;

e-mail: kyrlezhev@gmail.com  
ORCID: 0009-0004-8783-2965

В статье излагается ставшая уже традиционной в отдельных направлениях религиоведения и социологии религии идея «постсекулярности», которая, с одной стороны, оспаривается в рамках иных исследовательских направлений, а с другой стороны, не привела к созданию ясной и последовательной теории, хотя и стала весьма популярной в публичной дискуссии. Защищая свою позицию, автор ссылается как на свои собственные работы по теме, так и на большой корпус текстов, в той или иной степени затрагивающих «тезис о постсекулярном», в том числе на исследования, посвященные понятиям «светское» и «религия» в аспекте их переосмысления в Новое время. Обсуждается секуляризм, понятый как идеология и квазирелигия, и его судьба в современном мире. Утверждается, что классическая европейская секуляризация к настоящему моменту закончилась в силу того обстоятельства, что секуляризм как общемировой цивилизационный проект потерпел крах не только в незападных контекстах, но и в зонах активной секуляризации, которая имела место в контекстах европейских, хотя и в разных формах – как геттоизации религии (на европейском западе), так и атеизации всего общества (как в странах, где реализовывался социалистический проект). Новая постсекулярная ситуация характеризуется как возвращение религии/религиозности не только в публичную сферу, но и в жизненный мир индивидов, актуализирующих разные формы религиозности, включая т.н. духовность. Таким образом, вопреки стандартному тезису о секуляризации, который предполагает снижение религиозности людей, современный мир демонстрирует ее новые формы, не обязательно связанные с долгими, доминирующими религиозными традициями и организациями. Автор считает, что ставшее стандартным в науке о религии представление об «истинно верующем» как максимально сознательном, осведомленном и религиозно активном индивиде следует отбросить, учитывая, что религиозность проявляется в самых разных формах, далеких от таких ригористических интерпретаций. Заключительная мысль автора

состоит в том, что в нынешней ситуации современная европейская дескрипция (описание, понимание) религии уже не может быть прескрипцией в отношении религии, т.е. требованием, к ней обращенным, что и является одним из аспектов «постсекулярного поворота».

**Ключевые слова:** религия, религиозность, секулярное, религиозное, секуляризация, секуляризм, постсекулярное, духовность, дескрипция, прескрипция

**Ссылка для цитирования:** Кырлежев А.И. «Постсекулярное»: возобновление дискуссии // *Философия религии: аналит. исслед.* / *Philosophy of Religion: Analytic Researches*. 2024. Т. 8. № 1. С. 20–36.

## “Postsecular”: Renewing the Debate

*Alexander I. Kyrlezhev*

Journal «State, Religion and Church in Russia and Worldwide», Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration. Vernadsky ave. 82, Moscow 19571, Russian Federation;

e-mail: kyrlezhev@gmail.com  
ORCID: 0009-0004-8783-2965

The article outlines the idea of “postsecularity,” which has already become traditional in certain areas of religious studies and sociology of religion. On the one hand, it is contested within other research areas, and on the other hand, has not led to the creation of a clear and consistent theory, although it has become very popular in public discussion. In defending his position, the author refers both to his own works on the topic and to a large corpus of texts that to one degree or another touch upon the “post-secular thesis”, including studies devoted to the concepts of “secular” and “religion” in the aspect of their rethinking in modern times. Secularism, understood as an ideology and quasi-religion, and its fate in the modern world are discussed. It is argued that classical European secularization has now ended due to the fact that secularism as a global civilizational project has failed not only in non-Western contexts, but also in zones of active secularization, which took place in European contexts, albeit in different forms – both the ghettoization of religion (in the European West), and the atheism of the entire society (as in countries where the socialist project was being implemented). The new post-secular situation is characterized as the return of religion/religiosity not only to the public sphere, but also to the *Lebenswelt* of individuals who actualize various forms of religiosity, including the so-called spirituality. Thus, contrary to the standard thesis about secularization, which assumes a decline in people’s religiosity, the modern world demonstrates its new forms, not necessarily associated with long, dominant religious traditions and organizations. The author believes that the concept of a “true believer” as the most conscious, informed and religiously active individual, which has become standard in the science of religion, should be discarded, given that religiosity manifests itself in a variety of forms, far from such rigoristic interpretations. The author’s final thought is that in the current situation, the modern European *description* (understanding) of religion can no longer be a *prescription* for religion, that is, a requirement addressed to it, which is one of the aspects of the “post-secular turn”.

**Keywords:** religion, religiosity, secular, religious, secularization, secularism, post-secular, spirituality, description, prescription

**Citation:** Kyrlezhev A.I. “‘Postsecular’: Renewing the Debate”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2024, Vol. 8, No. 1, pp. 20–36.

Тема про *постсекулярное* неожиданно ожила в последнее время в российском сообществе исследователей и дискуссионщиков. Весной 2023 г. ПСТГУ провел круглый стол под названием «Оправдалась ли концепция постсекулярного? К 15-летию стамбульского доклада Ю. Хабермаса “Против воинствующего атеизма”» [Аринин и др. 2023]. Далее последовали реакции некоторых участников<sup>1</sup>, и дискуссия продолжается в настоящем номере журнала «Философия религии: аналитические исследования».

Я написал свою первую статью на тему «постсекулярности» двадцать лет назад [Кырлежев 2004]. Дискурсивная ситуация за это время сильно изменилась, и ныне соответствующая терминология стала весьма распространенной как в академической среде, так и в публичном пространстве.

Чем продиктован возврат к обсуждению этой темы в нашей, отечественной среде? Не берусь дать ответ. Во всяком случае, странно связывать тему «постсекулярного» только лишь с Хабермасом (как это сделали организаторы вышеупомянутого круглого стола). Здесь сошлюсь хотя бы на статью Кристины Штёкль и Дмитрия Узланера «Четыре генеалогии постсекулярности» [Stoeckl, Uzlaner 2019], а также, конечно, на доклад покойного Дж. Бекфорда «Публичные религии и постсекулярное: критические размышления» (2012) [Beckford 2012], где он выделяет разные позиции и подходы (хотя сам не сторонник «постсекулярного подхода»), и, собственно, на *The Routledge Handbook of Postsecularity* [Routledge Handbook of Postsecularity 2019] – книгу в 436 страниц, включающую 36 статей, собранных в четыре раздела: «Философские размышления», «Теологические перспективы», «Теория, пространство и социальные отношения», «Политическое и социальное участие» (как видим из заголовков, постсекулярный ракурс имеет здесь множество дисциплинарных и тематических применений)<sup>2</sup>.

Возможно, «постсекулярность» надоела, навязла в зубах, и надо эту идею либо развенчать (как это делает М.Ю. Смирнов в вышеупомянутой статье), либо придать ей новый креативный импульс.

В этой статье я повторю некоторые известные ходы мысли (в связи с обозначенной темой), а в конце предложу один ракурс, который, возможно, уточнит «тезис о постсекулярном».

<sup>1</sup> См., например: [Смирнов 2023].

<sup>2</sup> Среди других сборников укажем на следующие (не вполне новые): [Rethinking Secularism 2011; The Post-Secular in Question 2012] (на эти два сборника см. мою рецензию в журнале «Государство, религия, церковь в России и за рубежом» – 2012. № 2 (30). С. 301–312); [Varieties of Secularism in a Secular Age 2010; Discoursing the Post-Secular 2010; Exploring the Post-secular 2010; The Power of Religion in the Public Sphere 2011].

Первый момент – про «пост-». Что в смысловом отношении значит это добавление к старым словам/терминам: пост-колониальное, пост-советское, пост-индустриальное, пост-метафизическое, пост-модерное, пост-секулярное... Скорее всего, «пост-» говорит, с одной стороны, о том, что какое-то новое отстраивается от предыдущего, а с другой стороны – о том, что это новое не является новым всеобъемлющим проектом. Так, «новое» Ренессанса было другим проектом по сравнению со средневековым, а наши нынешние «пост-» таковыми не являются или, так сказать, не вполне являются (наверное, за исключением пост-индустриального).

Иначе говоря, «пост-» – это не о какой-то целостности, или тотальности, а именно о неопределенности, турбулентности и отсутствии возможности установить и легитимировать определенную общую систему координат. То есть «пост-» – это действительно новая ситуация, по сравнению даже с обществами XX в., в которых на смену старым режимам мысли и действия (наверху и внизу общества) приходит, так сказать, анти-режим: его можно назвать *плюрализмом*, явным или скрытым, который ныне работает во *всех* обществах (вплоть до раскола общества либо пополам, либо в других пропорциях). На наш взгляд, пост-секулярное следует вписывать в эту общую рамку. Потому что и домодерное «религиозное», и модерное «секулярное» как публичные всеобъемлющие системы мысли – это теперь уже старые режимы мысли, не соответствующие нынешней плюралистической турбулентности. Иначе говоря, «пост-» – это об отсутствии тотального общемирового проекта, каковыми были в недавнем прошлом (упрощая) метафизика, либерализм, социализм, модерн и – секуляризм.

Относительно употребляемых терминов «религиозное» и «светское» и их соотношения есть большая литература, но я хотел бы здесь обозначить один *факт*, который не только обнаружен, но и, на мой взгляд, достаточно хорошо описан: светское/секулярное в его новоевропейском понимании было *изобретено*, но это происходило параллельно с *изобретением* «религии»<sup>3</sup> – опять же в Новое время. То есть то «светское», которое появляется, скажем, у Августина [Marcus 2006; Riedl 2012; Elshtain 2007], – это совсем не то, что возникает в Новое время. А то «религиозное», о котором говорили в Средние века, – это совсем не та «религия», как она стала пониматься в европейском пространстве уже в XIX в. Изобретением я здесь называю новую интерпретацию вышеозначенных понятий – в новых исторических условиях.

Другими словами, в европейском модерне возникла новая дихотомия религиозное/светское, и прежде всего потому, что светское/секулярное стало эмансипироваться от религиозного, обретая свою собственную «сущность» (чего не было раньше, а также в других, не западных культурах до сего дня).

Так появился *секуляризм* как квазирелигия, т.е. как такое миропонимание (идеология в широком смысле), которое отстраивается от религии, но строит

<sup>3</sup> Об исторических трансформациях в понимании «религии» и ее «изобретении» в Новое время см.: [Штырков 2021] (там же и основная библиография). В качестве характерных публикаций приведем такие: [Masuzava 2005; The Invention of Religion 2002; Religion and The Secular 2007].

себя по ее, так сказать, лекалам, т.е. пытается вытеснить и заместить «старую» религию<sup>4</sup>.

Секуляризм – это идейная основа секуляризации: мир – принципиально имманентен, а религиозность – это просто примысленное, воображаемое, сфера человеческой жизни, которую изучает психология; никакого трансцензуса – как реального духовного выхода за границы мировой данности в иное, «запредельное», измерение бытия – нет и быть не может. Что-то *подобное* религиозному трансцензусу (скажем, «встрече с Богом») может случаться только в пространстве психического, т.е. в сугубо «здешнем» измерении (или – в «имманентной рамке», говоря в терминах описывающего «секулярный век» Чарльза Тейлора [Тейлор 2017]).

И здесь важно отметить, что секуляризм в этом смысле стал эксплицитной или имплицитной основой всех основных современных общественных практик: науки прежде всего, но также политики и культуры. Не совсем верен тезис о том, что религия в европейском модерне была повсеместно приватизирована, т.е. переведена в регистры индивидуальной и групповой жизни, ибо есть, в частности, недавние случаи ее публичности и даже «политичности»<sup>5</sup>, но структурно это было и есть именно так. С этим связана идея т.н. социальной функциональной дифференциации<sup>6</sup>: религия – всегда отдельно, наряду с другими социокультурными секторами. То есть она не репрессирована, а просто структурно «геттоизируется».

Все это надо было напомнить для понимания «пост-секулярного».

Хитрость здесь в том, что добавление «пост-» отсылает к трем разным понятиям/концептам: секулярное, секуляризация, секуляризм<sup>7</sup>. Отсюда разные варианты: не только пост-секулярное, но и пост/де-секуляризация и пост-секуляризм. А это разные вещи. Не вдаваясь в детали (для этого надо было бы написать целую книгу), скажем главное: корень у этих слов один, и при всем разветвлении терминологического древа речь идет о том светском/секулярном, которое возникло и утвердилось в европейское Новое время<sup>8</sup>.

О чем здесь говорит приставка «пост-»?

На наш взгляд, она говорит об идеологическом провале секуляризма как мироориентации/идеологии/философии – в смысле его предполагавшегося общемирового, а порой даже локального доминирования. Имманентизм секуляризма – и научный, и научно-популярный – хотя и сохраняет значительное влияние, но не господствует в жизни людей. Религиозность разного рода, не всегда традиционная (но и она тоже), присутствует и воспроизводится.

<sup>4</sup> О секуляризме как новой квазирелигии см. в моей статье: [Кырлежев 2012].

<sup>5</sup> См. известную книгу Хосе Казановы «Публичные религии в современном мире»: [Casanova 1994].

<sup>6</sup> См., например: [Luhmann 2012].

<sup>7</sup> Полезный обзор и сравнение этих понятий см. в: [ван дер Зверде 2012].

<sup>8</sup> См. основные работы Джона Милбанка «Теология и социальная теория: по ту сторону секулярного разума» (2006) [Милбанк 2022], Талала Асада «Возникновение секулярного: христианство, ислам, модерность» (2003) [Асад 2020], Чарльза Тейлора «Секулярный век» (2007) [Тейлор 2017].

Эпоха «научного разума», который, как предполагалось, заместит собой всю «мистику», закончилась<sup>9</sup>.

При этом светскость/секулярность, конечно, сохраняется и, как правило, правит бал – во многих западных странах, в России и в вестернизированных секторах незападных обществ. И, конечно, когда говорят о постсекулярном и даже о десекуляризации<sup>10</sup>, не следует это понимать как отмену или прекращение процесса секуляризации. Секуляризация как процесс снижения или утраты религиозности в индивидуальном измерении, а также как сепарация религии в измерении общественном – никуда не делась и местами продолжается. В этом смысле последовательные адепты тезиса о секуляризации по-своему правы. Модерный секуляризационный тренд неостановим – в том числе в силу капиталистического/потребительского характера современных обществ, специфики технологического развития, современных культурных практик и других факторов, с религией никак не связанных. Никуда не делся и тот феномен *светскости*, о котором писал тот же Чарльз Тейлор в своей известной книге.

Но – или вместе с тем – нельзя не замечать и другой, противоположный, тренд, который обычно обозначают как возвращение религии в публичное пространство, а также ее возвращение в частную жизнь – в смысле ее актуализации в индивидуальных идентичностях, ранее скорее светских, в которых «религиозное» пребывало в некоем спящем состоянии.

Что это за возврат?

Разумеется, это не то доминирование религиозного, которое характерно для десекулярных обществ (т.е. до того, как появляется понятие «светского общества», т.е. такого общества, в котором доминирует именно секулярность, а религиозное – где-то на обочине, в душе или в «гетто» религиозных общин). Старая – скажем, средневековая или какая-то «викторианская» парадигма – окончательно ушла в историческое прошлое и никакой практической реконструкции в настоящем не подлежит (опять же в силу тех факторов, о которых была речь выше). Но это не значит, что религия не может возвращаться в новых исторических условиях или – на новых условиях.

Смысл *десекуляризации* не в том, что секуляризация отменена и обращена вспять, а в том, что в ткани т.н. светского общества обнаруживаются религиозные элементы. Это можно посчитать парадоксом, но именно в этом главная идея Ю. Хабермаса: наша публичная сфера остается принципиально секулярной, но членами общества являются и «религиозные граждане» со своими *comprehensive doctrines*, говоря словами Дж. Ролза<sup>11</sup>. Постсекулярная ситуация

<sup>9</sup> См. тематический номер журнала «Отечественные записки» (тема: кризис рациональности) 2013. № 1 (52) (с нашей статьей «Секуляризм и постсекуляризм в России и в мире» [Кырлежев 2013б], а также со статьей Дмитрия Узланера «Картография постсекулярного» [Узланер 2013]) <https://magazines.gorky.media/oz/2013/1>.

<sup>10</sup> Напомним здесь статью: [Карпов 2012].

<sup>11</sup> «*Comprehensive doctrine* – это набор убеждений, подтвержденных гражданами, относительно ряда ценностей, включая моральные, метафизические и религиозные приверженности, а также убеждений о личных добродетелях и политических взглядах на то, как должно быть устроено общество. Они формируют представление о добре и дают обоснованные суждения относительно того, “что имеет ценность в жизни, каковы идеалы личного характера, а также

характеризуется присутствием в самом секулярном – как общем, общественном – несекулярного, религиозного в его разных формах и проявлениях.

Возникает вопрос, о каких обществах идет речь.

Здесь мы сталкиваемся с некоей стратификацией. Есть общества, соразмерные государствам и большим регионам, есть общества локальные, а есть и т.н. мировое сообщество. На всех этих уровнях нынешнее присутствие религии различается, но при этом все эти «общественные» уровни некоторым образом связаны, хотя и в разной степени. Говорить о том, что есть некие универсальные, мировые тренды не приходится – для этого придется впасть в «модерную архаику».

То есть следует различать контексты. Хорошо было показано, как различаются в этом отношении западноевропейские общества и североамериканское [Berger 2008], которые можно считать светскими в принципе (в силу юридического или фактического отделения религии от государства), но не в смысле тотальной иррелигиозности граждан/населения.

Но есть и другой аспект проблемы. В вопросе о секулярности и постсекулярности нельзя обойти тему т.н. «духовности» (*spirituality*) [Ореханов, Колкунова 2017]. Что это: форма современной религиозности или что-то совсем другое?

В недавнем исследовании «Духовность у американцев» (декабрь 2023 г.) авторитетного Pew Research Center<sup>12</sup> приводятся интересные данные. В подзаголовок вынесено: «7 из 10 взрослых американцев обозначают себя как в некотором смысле духовных, включая 22%, которые заявляют себя духовными, но не религиозными». Обобщенные данные такие: 83% взрослого населения США верят, что помимо физического тела у людей есть душа или дух; 81% говорят, что за пределами естественного мира есть что-то духовное, даже если мы этого не видим (вспомним здесь религиозное представление о трансцендусе, о чем было сказано выше); 74% говорят, что есть некоторые вещи, которые наука не может объяснить; 45% говорят, что у них внезапно возникло ощущение связи с чем-то из потустороннего мира; 38% говорят, что у них было стойкое ощущение, что кто-то из умерших общался с ними из другого мира; 30% говорят, что лично столкнулись с духом или невидимой духовной силой. При этом, когда респондентов спросили об их нынешней религии, 45% ответили, что они связаны с какой-то религией (в том числе 21% идентифицируют себя как протестанты и 12% – как католики), в то время как 54% говорят, что они религиозно не аффилированы (т.е. атеисты, агностики или «ничего конкретного»).

Предыдущее исследование названного центра показало снижение религиозной аффилиации американцев: в декабре 2021 г. трое из десяти взрослых

---

идеалы дружбы, семейных и ассоциативных отношений и многое другое, что должно влиять на наше поведение и в пределе на нашу жизнь в целом» (*Political Liberalism* 13). Ролз утверждает, что в обществе с историей демократических институтов граждане будут выступать с утверждением различных и несовместимых всеобъемлющих доктрин» [Voice 2014].

<sup>12</sup> См.: *Spirituality Among Americans*: <https://www.pewresearch.org/religion/2023/12/07/spirituality-among-americans/>.

не были связаны с какими-либо деноминациями; само-идентифицирующие христиане составляли 63% населения – против 75% десять лет назад<sup>13</sup>.

Таким образом, в американском обществе налицо снижение институциональной религиозности при своего рода «цветении» т.н. духовности.

(При этом другое исследование показало: «Доля американцев, считающих себя атеистами, за последнее десятилетие скромно, но значительно увеличилась. Телефонные опросы Исследовательского центра Pew, проведенные в 2018 и 2019 гг., показывают, что 4% взрослых американцев отвечают, что они атеисты, когда их спрашивают об их религиозной принадлежности, по сравнению с 2% в 2009 г. Еще 5% американцев называют себя агностиками, по сравнению с 3% десятилетие назад»<sup>14</sup>).

О чем все это говорит? Вряд ли о победе светскости в современном смысле – как а-религиозности или анти-религиозности. И на фоне этих данных только ригористы/секуляристы в сфере религиоведения или социологии религии могут продолжать утверждать, что секуляризация идет поступательным темпом. И наоборот, т.н. постсекуляристы вполне обоснованно могут говорить о том, что нынешняя трансформация (хотя бы частичная) религии в духовность – это тоже постсекулярный тренд. Потому что в данном случае очевидно религиозные элементы (т.е. характерные для старых религиозных традиций) обнаруживают живучесть и даже местами развитие, но уже – после секуляризации и секуляризма, т.е. после такого понимания религии, которое возобладаало в «секуляризационном моменте» истории.

Религиоведы-«секуляристы» говорят: мы изучаем трансформации религии/религий, но секуляризация продолжается. А «постсекуляристы» говорят: нет, классическая «европейская» секуляризация закончилась в качестве императивной составляющей модернизации. Нынешняя модерность – а скорее современность не как *modernity*, а как *contemporaneity* – может включать дальнейшее институциональное ослабление религий (да и то не везде), но она уже не ведет к «светлому секулярному будущему» передовых обществ и тем более – всего мира. Это и есть – постсекулярность. А еще точнее – пост-секуляризм как ослабление и разрушение секуляристской доминанты, которая в западных и некоторых незападных странах достигла своего пика где-то в середине XX в., но к его концу постепенно стала утрачивать качество доминанты.

Иначе говоря, на локальном уровне в основной зоне секуляризации – даже в европейском ареале, не говоря уже об американском – остаются пространства, где религиозность в разных формах выражена и актуальна. И, скажем, в секулярной Европе сохраняется и институциональная, и иная религиозность (и первая гораздо более сильна, чем в России с ее 2–3% практикующих православных)<sup>15</sup>. А в мировом масштабе вообще затруднительно говорить об упадке

<sup>13</sup> См.: About Three-in-Ten U.S. Adults Are Now Religiously Unaffiliated: <https://www.pewresearch.org/religion/2021/12/14/about-three-in-ten-u-s-adults-are-now-religiously-unaffiliated/>.

<sup>14</sup> См.: 10 facts about atheists: <https://www.pewresearch.org/short-reads/2019/12/06/10-facts-about-atheists/>.

<sup>15</sup> См. данные Pew Research Center (2018): Being Christian in Western Europe: <https://22century.ru/popular-science-publications/being-christian-in-western-europe?ysclid=lr9hdx5yyu769442533>.

религии/религиозности, если иметь в виду весь незападный мир. То есть победившая секулярность и формат светского общества – это исключительный феномен, который мы наблюдаем лишь в определенных мировых регионах.

Это конкретизирует весь разговор о постсекулярном. Об этом можно говорить лишь применительно к тем обществам, которые пошли по пути секуляризации, т.е. о европейских обществах, принадлежащих к христианскому ареалу, а также о таких незападных, как, скажем, Иран, Турция и даже Израиль. И потому здесь есть ловушка: постсекулярность как универсальная парадигма не работает. В незападных обществах она работает только, если они в свое время пережили периоды «сильной» вестернизации, или же применительно к секуляризованным (в той или иной степени) общественным секторам, т.е., так сказать, не тотально<sup>16</sup>. В данном случае интересна и показательна знаменитая фраза Питера Бергера во вступительной статье к сборнику «Десекуляризация мира» о том, что мир до сих пор яростно религиозен [Berger 1999]. Это было сказано из западного академического пространства, в котором тезис о секуляризации ранее был очевидной универсальной догмой.

Отсюда как минимум два смысла постсекулярного.

Второй – бергеровский – смысл в том, что «западные секуляристы» (каким сам Бергер был в 1960-е гг.) увидели мир в целом и поняли, что религия/религиозность не исчезают, но всегда присутствуют в современных несекулярных обществах и культурах, и европейская «секуляризация» их, так сказать, не берет до конца в оборот.

А первый смысл связан с тем, что в обществах, переживших секуляризацию, опирающуюся на идеологию секуляризма, секуляризация не достигла своих тотальных целей, т.е. не уничтожила религию/религиозность, которая живет и воспроизводится в самых разных формах и проявлениях, хотя и трансформируется.

Религиозность – многообразна, многоаспектна, она включает в себя не только соответствующие ментальные конструкты, но и бытовые переживания, а также имеет – в той или иной степени – даже политические коннотации. Мы все знаем, что комсомолки 1920-х стали ходить в церковь в 1960-е и позднее. Мы помним, как в позднесоветское время интеллигенты стали обращаться к церкви как к мыслительному и практическому пространству, альтернативному советской идеократии и соответствующему праксису.

Но вот громкий и показательный пример уже в начале нашего века – т.н. «Дело о распятиях» в Европейском суде по правам человека (2006–2011).

---

Относительно российской ситуации см.: Настоящих православных в России менее 1 процента?! (6 мая 2002 г.): <https://dzen.ru/a/XrKDHnOGIXyKyHNY?experiment=942751>; Кемеров И. Посещаемость храмов на Рождество в РФ по данным МВД (14 января 2024 г.): <https://fishki.net/anti/4562129-posewaemosty-hramov-na-rozhdestvo-v-rf-po-dannym-mvd.html>.

<sup>16</sup> См. известный сборник (переживший немало переизданий) под редакцией индийского ученого Раджива Бхаргавы – с особым акцентом на ситуацию в Индии: [Secularism and Its Critics 1998].

Не вдаваясь в детали<sup>17</sup>, об этом деле можно кратко сказать так: оно обнаружило кризис радикального европейского секуляризма, а также правосознания в области религиозно-общественных отношений. Не только религиозные акторы, но и вполне светская общественность Италии, а также несколько европейских государств, которые через своих представителей участвовали в процессе на его завершающей стадии, отвергли радикальный секуляризм, с позиций которого выступал заявитель. В материалах дела было, в частности, отмечено, что «секуляризм» со стороны государств является не меньшей проблемой, чем какой-либо религиозный прозелитизм. Светское общество и государственные власти встали на защиту религиозных символов (при этом иногда называя распятие «светским символом»), воспротивившись дистиллированной секулярности. И это один из примеров постсекулярности.

Этот судебный процесс также указал на важный аспект, касающийся понимания религиозности в обществах, переживших секуляризацию. Да, многие итальянцы, считая себя католиками по конфессиональной принадлежности, не следуют в своей жизни строгим религиозным нормам и редко бывают в церкви, но – распятие в школьной классной комнате они воспринимают как такой «элемент», который соответствует их идентичности. Это можно назвать непрямой или скрытой религиозностью, что некоторым образом соответствует понятию «викарной религии», введенному социологом Грейс Дейви<sup>18</sup>.

Другими словами, говоря сегодня о религиозном и религиозности, уже странно понимать их столь ригористически, как это еще недавно было принято в религиоведении и социологии религии (по крайней мере, в мейнстриме): религиозный субъект как глубоко погруженный, осведомленный, осознанный, активно практикующий, включенный в определенную общину веры и проч. – вопреки секуляризации. Такое конструирование религиозного субъекта («истинно верующего») – совершенно современное и вполне секулярное предприятие. Скажем, средневековая религиозность не была такой у большинства, за исключением клириков (да и то не всех – вспомним малограмотных русских попов, о которых печалился Геннадий Новгородский [Кирилин 2010]). Постсекулярным поэтому можно считать новое отношение к религии, которое предполагает отказ от жесткого современного понимания «религии» и «религиозного человека».

<sup>17</sup> Я подробно описал этот кейс в статье: [Кырлежев 2013а]. Суть дела: гражданка Италии Сойле Лаутси, радикальная секуляристка, подала жалобу в Европейский суд по правам человека против Итальянской республики, протестуя против того, что в государственной школе, где учились ее дети, в классах на стене размещено распятие, ибо, по ее мнению, это нарушало ее права на свободу мысли, совести и религии, так как распятие является религиозным символом. Первое решение ЕСПЧ было в пользу заявительницы, однако второе, окончательное, отклонило иск против присутствия распятий в итальянских школах.

<sup>18</sup> См., например: [Davie 2006]. См. также статью «Викарная религия» в электронной версии Большой Российской энциклопедии: «Викарная религия – особая форма религиозности, при которой “религия практикуется активным меньшинством от лица гораздо большего числа людей, не просто понимающего (как минимум имплицитно), но и отчетливо одобряющего то, что делает это меньшинство”» (ссылка на Г. Дейви).

Наконец, возьмем, так сказать, медийный аспект. На запрос *Post-Secular* 4 января 2024 г. Гугл дает 74,4 млн ссылок (в 2003 г. давал 7 тыс.). Это касается и научных журналов (прежде всего), и разного рода «публицистики». Термин или термины с соответствующим корнем прочно вошли в узус. Конечно, противники «постсекулярного» могут сказать, что они – в благородном меньшинстве среди тех, кто «против течения». Но дискурс – налицо. И за ним вряд ли можно увидеть только моду – здесь очевидная интуиция. Потому что рекомый термин указывает опять же именно на «пост-» – *после* классической европейской секуляризации, *после* ожидавшегося триумфа секуляризма по всему миру, *после* того понимания светскости, которое было характерно для динамичного модерна и порожденных им модернизаций. Можно отбросить как «модные», скажем, 7 млн ссылок, но останется немало. Термин работает как указание на некий «тезис» (симметрично старому, устоявшемуся выражению «тезис о секуляризации» – *secularisation thesis*) или, говоря нынешним языком, как мем, задавая дискурсивную рамку для обсуждения разных современных проблем. *Post-Secular* нельзя назвать концептом, потому что соответствующей развернутой и максимально обоснованной *теории* в традиционном смысле – нет, а есть лишь множество авторских интерпретаций в разных дисциплинарных областях. Но он уместен, потому что отражает ситуацию, атмосферу, глобальный контекст, а также конкретные локальные. В этом термине есть некая эвристичность, которую уже давно утратили ригидные схемы последовательных сторонников тезиса о секуляризации. И именно об этой эвристичности свидетельствует то множество публикаций и исследований, на которые мы ссылались выше (подробный анализ этих публикаций потребовал бы большой работы и большого текста<sup>19</sup>).

Подведем итоги.

Постсекулярность в первом вышеуказанном значении – это выход религии в публичную сферу, куда ей раньше путь был заказан, – выход и институциональный (в смысле религиозных сообществ), и индивидуальный (в смысле открытой самоидентификации). Церковь (мечеть, синагога и др.) стала уважаемым институтом, и декларировать свою индивидуальную религиозность стало незанормным – скорее полезным. То есть религиозность перестала быть – по крайней мере в постсоветском контексте – девиацией; она стала одной из норм. И это есть постсекулярность в нашем российском контексте, ибо до того мы имели дело с (особой) советской секуляризацией – в форме атеизации всех и вся.

Секуляризация на т.н. Западе была иной. Там частная и групповая религиозность не преследовалась, но при этом маргинализировалась на уровне государства и общества в целом. Религия вытеснялась из публичного пространства, но как частное мировоззрение и практика не подавлялась. В этом смысл понятия «приватизация религии». Личная вера – да, добровольные ассоциации религиозных граждан – да, культурная традиция, насыщенная религиозными

<sup>19</sup> В качестве обобщающего обзора укажем на заключительную статью авторства Эдуардо Мендьеты и Джастина Бомонта с характерным названием «Reflexive secularization» в вышеуказанном сборнике *The Routledge Handbook of Postsecularity* [Mendieta, Beaumont 2019].

образами – да, но только не актуальное присутствие религии в «здесь и сейчас» политики и общей/общественной жизни. В школах преподают религию для желающих, но доминирует т.н. научное мировоззрение.

Где же теперь – здесь и там – постсекулярное?

Оставим в стороне многообразие интерпретаций, и укажем лишь на один аспект темы.

В старом секуляризованном пространстве религия – как антагонист светскости, захватившей почти все пространство публичной жизни, – была понята в ее новоевропейском смысле и отвергнута в качестве мироустроющего начала. Религия была описана как то, чего не должно быть в общем пространстве, в самой конституции общества и государства (принцип отделения религии/церкви от государства, хотя не всегда юридического<sup>20</sup>). Так называемое светское общество – это в данном случае следствие светского государства, объединяющего под своей эгидой всех граждан. Иначе говоря, *дескрипция* религии порождает соответствующую *прескрипцию*. Это было так и в науке о религии, и в доминирующей политической философии, и в государственной политике.

Термин «постсекулярное» указывает на *разрыв* между дескрипцией и прескрипцией: это ситуация, когда «описываемое» получает свободу от «предписываемого».

Мы сегодня кроим религию не по лекалам новоевропейского режима мысли, порожденного вполне определенным контекстом, а в таком исследовательском ракурсе, который позволяет сталкиваться с религиозными феноменами и реальностями, каковы они суть в себе и в своих собственных контекстах. И мы должны согласиться с тем, что никакой «дистиллированной» религии – т.е. такой, которая отделена от всего иного – нет и быть не может. Религия всегда включена в культурную ткань и в повседневные практики людей, она *диффузна* [Кырлежев 2012], и это относится не только к западным религиям, но и к христианству в Европе и в Америке, а также в России. И то же самое касается светскости, которая по-разному актуализируется в Северной и Южной Европе, во Франции и в Турции, в США и в постсоветских странах.

*Пост-секулярное* – это новая ситуация, когда секуляристские прескрипции относительно религии/религиозного уже не работают как самоочевидные (вспомним опять «Лаутси-кейс»). Следует отдавать себе отчет в том, что эти прескрипции – локальные или региональные по отношению ко всему обитаемому миру. Но в нашем евроцентричном мире они остаются доминирующими, по крайней мере, в пространстве социо-гуманитарной науки и государственной политики. При этом и не только в этой науке, а также в обыденной жизни, но и в государственной политике старые подходы уже не работают. Религия и религиозность заявляют о себе именно в самих недрах т.н. светского общества.

Это новое религиозное присутствие проявляется по-разному.

С одной стороны, есть не только практикующие православные христиане, но и «православные неверующие» (т.е. бывает такая «религиозность», которая, так сказать, вдвойне «викарная»); с другой стороны, есть практикующие

<sup>20</sup> См., например, классическое сочинение Джона Локка «Послание о веротерпимости».

и не совсем «этнические мусульмане»; с третьей – очень разные индивиды и группы, находящиеся в религиозном поиске и конструирующие свои собственные «религии», заимствуя их элементы из разных традиций и религиозных инноваций. Этот список можно продолжать.

Дело не просто в том, что религиозность живет и творчески развивается в самом светском обществе, а в том, что она является значимым фактором общественной жизни – присутствует в новостях, вторгается в культурный контекст и даже в политику. Это и есть постсекулярность – в том смысле, что старая секулярность, опиравшаяся на идеологию или философию секуляризма, уходит в прошлое, утрачивая свою убедительность в публичном и индивидуальном пространствах<sup>21</sup>.

Постсекулярность – это постсекуляризм. Под властью секуляризма (будь то западный или советский) религия – нелегитимна; точнее, должна быть вытеснена в общественное и индивидуальное «подполье» (таков был посыл не только советской власти, но и, опять же, заявителя Лаутси в «Деле о распятиях»). Но когда она вновь становится легитимной – это значит, наступила постсекулярная эпоха. То есть, говоря в предложенных нами терминах, старая дескрипция перестает быть одновременно и актуальной прескрипцией.

Но есть и другой важный аспект, о котором уже было сказано: постсекулярное не предполагает «постсекуляризма» как нового проекта. *Постсекулярное* – это не готовая теория, не стандартная парадигма, не новая схема и не ключ ко всем современным проблемам. Это ситуация «пост-» потому, что *новой схемы нет*. Скорее, это выход за пределы старой парадигмы – в открытое пространство «неясного и нерешенного», которое обнаружилось после «ясных времен эпохи поступательной секуляризации».

Отсюда неготовность и нежелание некоторых религиоведов принимать термин «постсекулярное» и работать с ним. Им удобно оставаться в секуляристской парадигме и из нее противостоять предполагаемым попыткам возродить какую-то старую религиозную парадигму (которая в современных условиях в принципе невозможна, и потому с ней бороться просто бессмысленно). Кажется, что такие религиоведы пока еще заморожены секуляризмом любого образца.

Напротив, постсекулярный подход, ставший столь популярным в науке и в медиа, открывает новые возможности рассматривать религию, религиозность, а также светскость в разных ракурсах, свободных от старого и устаревшего секуляристского догматизма. Скажем так: идеи постсекулярности или десекуляризации не вполне укладываются в концепцию Куна о смене парадигм, но в какой-то степени они в куновскую концепцию все-таки укладываются. Во всяком случае, это отсылает к идее о «нормальной науке», которая должна со временем пережить кризис и выйти к новым горизонтам.

---

<sup>21</sup> В связи с этим обращу внимание на исследование Дж. Бланкхольма «Секулярный парадокс. О религиозности нерелигиозных» [Blankholm 2022].

## Список литературы

Аринин и др. 2023 – Аринин Е.И., Астапов С.Н., Антонов К.М., Гипп К.С., Замаренков М.Ю., Мирошникова Е.М., Носачев П.Г., Смирнов М.Ю., Соловьев А.П., Степанова Е.А., Шохин В.К. Оправдалась ли концепция постсекулярного? К 15-летию стамбульского доклада Ю. Хабермаса «Против воинствующего атеизма» // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2023. Вып. 108. С. 115–152.

Асад 2020 – Асад Т. Возникновение секулярного: христианство, ислам, модернизм. М.: НЛО, 2020.

ван дер Зверде 2012 – ван дер Зверде Э. Осмысливая «секулярность» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 1 (30). С. 69–113.

Карпов 2012 – Карпов В. Концептуальные основы теории десекуляризации // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2. С. 114–164.

Кирилин 2010 – Кирилин В.М. Русская образованность в X–XV веках // Герменевтика древнерусской литературы. Сборник 15 / Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН; Общество исследователей Древней Руси; отв. ред. О.А. Туфанова. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010. С. 427–428.

Кырлежев 2004 – Кырлежев А. Постсекулярная эпоха // Континент. 2004. № 120 (2). С. 252–264.

Кырлежев 2012 – Кырлежев А. Постсекулярная концептуализация религии: к постановке проблемы // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2 (30). С. 52–68.

Кырлежев 2013а – Кырлежев А. «Дело о распятиях» в Европейском суде — в постсекулярной перспективе // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 2 (31). С. 233–269.

Кырлежев 2013б – Кырлежев А. Секуляризм и постсекуляризм в России и в мире // Отечественные записки. 2013. № 1 (52). URL: <https://magazines.gorky.media/oz/2013/1> (дата обращения: 14.12.2023)

Милбанк 2022 – Милбанк Дж. Теология и социальная теория: по ту сторону секулярного разума. М.: Теозстетика, 2022.

Ореханов, Колкунова 2017 – Ореханов Г., прот., Колкунова К.А. «Духовность» – дискурс и реальность. М.: Изд-во ПСТГУ, 2017.

Смирнов 2023 – Смирнов М.Ю. Перманентная секуляризация или постсекулярное общество? Современные трансформации религии в ракурсе исследовательской рефлексии // Вестник Ленинградского государственного университета имени А.С. Пушкина. 2023. № 3. С. 134–152.

Тейлор 2017 – Тейлор Ч. Секулярный век. М.: ББИ, 2017.

Узланер 2013 – Узланер Д.А. Картография постсекулярного // Отечественные записки. 2013. № 1 (52). С. 175–192.

Штырков 2021 – Штырков С. Религия, или Узы благочестия. Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2021.

Beckford 2012 – Beckford, James A. SSSR Presidential Address Public Religions and the Postsecular: Critical Reflections // Journal for the Scientific Study of Religion. 2012. Vol. 51 (1). P. 1–19.

Berger 1999 – Berger P.L. «The Desecularization of the World: A Global Overview» in The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics. Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center; Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans Pub. Co., 1999. P. 1–18.

Berger 2008 – Berger P., Davie G., Fokas E. Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations. Farnham & Burlington: Ashgate, 2008.

Blankholm 2022 – *Blankholm J.* The Secular Paradox. On the Religiosity of the Not Religious. N.Y.: New York University Press, 2022.

Casanova 1994 – *Casanova J.* Public religions in the modern world. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

Davie 2006 – *Davie G.* Vicarious Religion: A Methodological Challenge // *Everyday Religion. Observing Modern Religious Lives* / Ed. by N.T. Ammerman. N.Y.: Oxford University Press, 2006. P. 21–36.

Discursing the Post-Secular 2010 – *Discursing the Post-Secular. Essays on the Habermasian Post-Secular Turn* / Ed. by P. Losonczy, A. Singh. Münster: LIT-Verlag, 2010.

Elshtain 2007 – *Elshtain J.B.* Augustine // *The Blackwell Companion to Political Theology* / Ed. by P.M. Scott, W.T. Cavanaugh. Malden, MA & L.: Blackwell, 2007.

Exploring the Postsecular 2010 – *Exploring the Postsecular: The Religious, the Political and the Urban* / Ed. by A.L. Molendijk, J. Beaumont, Chr. Jedan. Leiden; Boston: Brill, 2010.

Invention of Religion 2002 – *The Invention of Religion. Rethinking Belief in Politics and History* / Ed. by D.R. Peterson and D.R. Walhof. New Brunswick, New Jersey and London: Rutgers University Press, 2002.

Luhmann 2012 – *Luhmann N.* A Systems Theory of Religion. Stanford, CA: Stanford University Press, 2012.

Marcus 2006 – *Marcus R.A.* Christianity and the Secular. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2006.

Masuzava 2005 – *Masuzava T.* The Invention of World Religions, or How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism. Chicago & L.: The University of Chicago Press, 2005.

Mendieta, Beaumont 2019 – *Mendieta E., Beaumont J.* Reflexive Secularization // *The Routledge Handbook of Postsecularity* / Ed. by J. Beaumont. L. & N.Y.: Routledge, 2019. P. 425–437.

Post-Secular in Question 2012 – *The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society* / Ed. by Ph.S. Gorski, D.K. Kim, J. Torpey, and J. VanAntwerpen. N.Y. & L.: New York University Press, 2012.

Power of Religion in the Public Sphere 2011 – *The Power of Religion in the Public Sphere* / Ed. by E. Mendieta, J. VanAntwerpen. N.Y.: Columbia University Press, 2011.

Religion and The Secular 2007 – *Religion and The Secular. Historical and Colonial Formation* / Ed. by T. Fitzgerald. L. & Oakville: Equinox, 2007.

Rethinking Secularism 2011 – *Rethinking Secularism* / Ed. by C. Calhoun, M. Juergensmeyer, J. VanAntwerpen. Oxford: Oxford University Press, 2011.

Riedl 2012 – *Riedl M.* The Secular Sphere in Western Theology: A Historical Reconsideration // *The Future of Political Theology* / Ed. by P. Losonczy, M. Luoma-aho, A. Singh. Aldershot: Ashgate, 2012. P. 11–22.

Routledge Handbook of Postsecularity 2019 – *The Routledge Handbook of Postsecularity* / Ed. by J. Beaumont. L. & N.Y.: Routledge, 2019.

Secularism and Its Critics 1998 – *Secularism and Its Critics* / Ed. by R. Bhargava. Oxford & N.Y.: Oxford University Press, 1998.

Stoeckl, Uzlaner 2019 – *Stoeckl K., Uzlaner D.* Four Genealogies of Postsecularity // *The Routledge Handbook of Postsecularity* / Ed. by J. Beaumont. L. & N.Y.: Routledge, 2019. P. 269–279.

Varieties of Secularism 2010 – *Varieties of Secularism in a Secular Age* / Ed. by M. Warner, J. VanAntwerpen, C. Calhoun. Cambridge: Harvard University Press, 2010.

Voice 2014 – *Voice P.* Comprehensive Doctrine // *The Cambridge Rawls Lexicon* / Ed. by J. Mandle and D.A. Reidy. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. P. 126–129.

## References

- Arinin, Ye.I., Astapov, S.N., Antonov, K.M., Gipp, K.S., Zamarenkov, M.Yu., Miroshnikova, Ye.M., Nosachyov, P.G., Smirnov, M.Yu., Solov'yov, A.P., Stepanova, Ye.A., Shokhin, V.K. "Opravdalas' li kontsepsiya postsekulyarnogo? K 15-letiyu stambul'skogo doklada Yu. Habermasa 'Protiv voinstvuyushchego ateizma'", [Is the Concept of the Postsecular Justified? On the 15<sup>th</sup> Anniversary of J. Habermas' Istanbul Report "Against 'Militant Atheism'"], *Vestnik PSTGU. Seriya I: Bogosloviye. Filosofiya. Religiovedeniye* [St. Tikhon's University Review, Series I: Theology, Philosophy, Religious Studies], 2023, Vol. 108, pp. 115–152. (In Russian)
- Asad, T. *Vozniknoveniye sekulyarnogo: khristianstvo, islam, modernost'* [Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity]. Moscow: NLO Publ., 2020. (In Russian)
- Beaumont, J. (ed.) *The Routledge Handbook of Postsecularity*. London & New York: Routledge, 2019.
- Beckford, J.A. "SSSR Presidential Address Public Religions and the Postsecular: Critical Reflections", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 2012, Vol. 51, No. 1, pp. 1–19.
- Berger, P., Davie, G., Fokas, E. (eds.) *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*. Farnham & Burlington: Ashgate, 2008.
- Berger, P.L. "The Desecularization of the World: A Global Overview", in: *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center; Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans Publ. Co., 1999, pp. 1–18.
- Bhargava, R. (ed.) *Secularism and Its Critics*. Oxford & New York: Oxford University Press, 1998.
- Blankholm, J. *The Secular Paradox. On the Religiosity of the Not Religious*. New York: New York University Press, 2022.
- Calhoun, C., Juergensmeyer, M., VanAntwerpen, J. (eds.) *Rethinking Secularism*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Casanova, J. *Public religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- Davie, G. "Vicarious Religion: A Methodological Challenge", in: *Everyday Religion. Observing Modern Religious Lives*, ed. by N.T. Ammerman. New York: Oxford University Press, 2006, pp. 21–36.
- Elshtain, J.B. "Augustine", *The Blackwell Companion to Political Theology*, ed. by P. Scott, W.T. Cavanaugh. Malden, MA & London: Blackwell, [2004] 2007.
- Fitzgerald, T. (ed.) *Religion and The Secular. Historical and Colonial Formation*. London and Oakville: Equinox, 2007.
- Gorski, P.S., Kim, D.K., Torpey, J., and VanAntwerpen, J. (eds.) *The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society*. New York & London: New York University Press, 2012.
- Karpov, V. "Kontseptual'nyye osnovy teorii desekulyarizatsii" [The Conceptual Foundations of the Desecularization Theory], *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* [State, Religion and Church in Russia and Worldwide], 2012, No. 2, pp. 114–164. (In Russian)
- Kirilin, V.M. "Russkaya obrazovannost' v X–XV vekah" [Russian Education in the 10<sup>th</sup>–15<sup>th</sup> Centuries], *Germenevtika drevnerusskoy literatury* [Hermeneutics of Old Russian Literature], 2010, pp. 427–428. (In Russian)
- Kyrlezhev, A. "Delo o raspyatiyah' v Evropeyskom sude – v postsekulyarnoy perspective" ["The Case of Crucifixions" in the European Court: A Postsecular Reading], *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* [State, Religion and Church in Russia and Worldwide], 2013, Vol. 2, No. 31, pp. 233–269. (In Russian)
- Kyrlezhev, A. "Postsekulyarnaya epokha" [The Postsecular Age], *Kontinent*, 2004, Vol. 120, pp. 252–264. (In Russian)

Kyrlezhev, A. "Postsekulyarnaya kontseptualizatsiya religii: k postanovke problemy" [Post-secular Conceptualization of Religion: Towards the Formulation of the Problem], *Gosudarstvo, religii, tserkov' v Rossii i za rubezhom* [State, Religion and Church in Russia and Worldwide], 2012, Vol. 2, No. 30, pp. 52–68. (In Russian)

Kyrlezhev, A. "Sekulyarizm i postsekulyarizm v Rossii i v mire" [Secularism and Postsecularism in Russia and in the World], *Otechestvennyye Zapiski*, 2013, Vol. 52 [https://magazines.gorky.media/oz/2013/1, accessed on: 14.12.2023] (In Russian)

Losonczy, P., Singh, A. (eds.) *Discoursing the Post-Secular. Essays on the Habermasian Post-Secular Turn*. Münster: LIT-Verlag, 2010.

Luhmann, N. *A Systems Theory of Religion*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2012.

Marcus, R.A. *Christianity and the Secular*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2006.

Masuzava, T. *The Invention of World Religions, or How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 2005.

Mendieta, E., Beaumont, J. "Reflexive Secularization", in: *The Routledge Handbook of Post-secularity*, ed. by Justin Beaumont. New York: Routledge, 2019, pp. 425–437.

Mendieta, E., VanAntwerpen, J. (eds.) *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York: Columbia University Press, 2011.

Milbank, J. *Teologiya i sotsial'naya teoriya: po tu storonu sekulyarnogo razuma* [Theology and Social Theory: Beyond the Secular Mind]. Moscow: Teoestetika Publ., 2022. (In Russian)

Molendijk, A.L., Beaumont, J., Jedan, C. (eds.) *Exploring the Postsecular: The Religious, the Political and the Urban*. Leiden-Boston: Brill, 2010.

Orekhov, G., prot., Kolkunova, K.A. *'Dukhovnost' – diskurs i real'nost'* [Spirituality – Discourse and Reality]. Moscow: St. Tikhon's Orthodox University, 2017. (In Russian)

Peterson, D.R., Walhof, D.R. (eds.) *The Invention of Religion. Rethinking Belief in Politics and History*. New Brunswick, New Jersey & London: Rutgers University Press, 2002.

Riedl, M. "The Secular Sphere in Western Theology: A Historical Reconsideration", in: *The Future of Political Theology*, ed. by P. Losonczy, M. Luoma-aho, A. Singh. Aldershot: Ashgate, 2012, pp. 11–22.

Shtyrkov, S. *Religiya, ili Uzy blagochestiya* [Religion or the Bonds of Piety]. St. Petersburg: EUSP Press, 2021. (In Russian)

Smirnov, M.Yu. "Permanentnaya sekulyarizatsiya ili postsekulyarnoye obshchestvo? Sovremennyye transformatsii religii v rakurse issledovatel'skoy refleksii" [Permanent Secularization or Post-Secular Society? Modern Transformations of Religion in the Perspective of Research Reflection], in: *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A.S. Pushkina* [Pushkin Leningrad State University Journal], 2023, No. 3, pp. 134–152. (In Russian)

Stoeckl, K., Uzlaner, D. "Four Genealogies of Postsecularity", in: *The Routledge Handbook of Postsecularity*, ed. by Justin Beaumont. London & New York: Routledge, 2019, pp. 269–279.

Taylor, C. *Sekulyarnyy vek* [A Secular Age]. Moscow: BBI Publ., 2017. (In Russian)

Uzlaner, D.A. "Kartografiya postsekulyarnogo" [Cartography of the Postsecular], in: *Otechestvennyye Zapiski*, 2013, Vol. 1, No. 52, pp. 175–192. (In Russian)

Voice, P. "Comprehensive Doctrine", in: *The Cambridge Rawls Lexicon*, ed. by Jon Mandle and David A. Reidy. Cambridge: Cambridge University Press, 2014, pp. 126–129.

Warner, M., VanAntwerpen, J., Calhoun, C. (eds.) *Varieties of Secularism in a Secular Age*, Cambridge: Harvard University Press, 2010.

Zveerde, E. van der "Osmyslivaya 'sekulyarnost'", *Gosudarstvo, religii, cerkov' v Rossii i za rubezhom* [State, Religion and Church in Russia and Worldwide], 2012, Vol. 1, No. 30, pp. 69–113. (In Russian)

*Е.А. Степанова*

## **Секулярность и религия: реальность или концепт?**

**Елена Алексеевна Степанова** – доктор философских наук, главный научный сотрудник. Институт философии и права УрО РАН. Российская Федерация, 620108, г. Екатеринбург, ул. С. Ковалевской, 16;

e-mail: [stepanova.elena.a@gmail.com](mailto:stepanova.elena.a@gmail.com)

ORCID: 0000-0002-2559-3573

В статье рассматривается радикальное переосмысление соотношения секулярности и религии в современный, так называемый пост-секулярный период, приведшее к возникновению множества концепций на эту тему, строящихся на совершенно разных основаниях. Основная цель статьи заключается в поиске ответа на вопрос о том, можно ли утверждать, что привычные, принимаемые как должное теоретические концепты секулярности и религии адекватны той реальности, которую они стремятся познать, и, если это так, то как это можно доказать. Понятие «секулярность» в эпоху современности рассматривается как мета-нарратив, согласно которому секулярность и религия являются противоположностями, когда усиление одной стороны непременно влечет за собой ослабление другой. Исследуется распад этого мета-нарратива в постколониальной критике и в теории «множественных секулярностей», в результате которого возникло сомнение в адекватности исторической интерпретации секулярности в качестве гомогенного проекта в рамках модернизации как глобального процесса. Также анализируется история концепта «религия» в соотнесении с секулярностью и делается вывод, что сегодня в силу бесконечного многообразия эмпирических проявлений религиозности (учений, символов, ритуалов, институций и т.д.) их аналитическое описание оказывается затруднительным по причине отсутствия общего концептуального основания. Рассматривается противоречие между институциональной и индивидуальной религией, приводятся примеры различных теорий новых типов религиозности. Анализируется утверждение о наступлении эпохи плюрализма как одной из исследовательских стратегий соотношения секулярности и религии, когда ни одно из соревнующихся мировоззрений не может позиционировать себя в качестве финального арбитра каждой из имеющихся систем предельных смыслов, что дает индивидам и сообществам право свободно конструировать свою религиозную идентичность. Особое внимание в статье уделено концепциям секулярности и религии Ч. Тейлора и Р. Беллы.

Делается общий вывод о том, что в условиях кризиса прежней исследовательской стратегии в изучении секулярности и религии наиболее адекватной оказывается метапозиция как попытка оценить соотношение описываемой реальности и теоретических способов ее описания. Кроме того, метапозиция подразумевает принципиальный сдвиг исследовательского фокуса – с предмета в качестве объекта на субъекта – исследователя и на особенности исследовательского процесса.

**Ключевые слова:** секулярность, религия, институциональная религиозность, индивидуальная религиозность, концепт, реальность, мета-нарратив, плюрализм, метапозиция

**Ссылка для цитирования:** Степанова Е.А. Секулярность и религия: реальность или концепт? // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2024. Т. 8. № 1. С. 37–57.

## Secularity and Religion: Reality or Concept?

*Elena A. Stepanova*

Institute for Philosophy and Law, Ural Branch, Russian Academy of Sciences, S. Kovalevskaya st., 16, Ekaterinburg, Russian Federation;

e-mail: stepanova.elena.a@gmail.com

ORCID: 0000-0002-2559-3573

The article examines radical rethinking of the correlation between secularity and religion in so-called post-secular period, which has led to the emergence of a variety of concepts based on very different grounds. The article is aimed at searching an answer to the following question: are the common, taken for granted theoretical concepts of secularity and religion can be adequate to the reality they seek to describe, and, if so, how this could be proved? The article examines the concept of “secularity” in the modernity as meta-narrative according to which secularity and religion are seen as opposites where strengthening of one necessarily entails the weakening of the other; the disintegration of this meta-narrative in post-colonial critique and the theory of “multiple secularities”, which has raised doubts about the adequacy of the historical interpretation of secularity as a homogeneous project within the framework of modernization as a global process is studied. The history of the concept “religion” in relation to secularity is reviewed; it is proved that today, due to the infinite variety of empirical manifestations of religiosity (doctrines, symbols, rituals, institutions, etc.), their analytical description is complicated due to the lack of a common conceptual ground. The contradiction between institutional and individual religion, and various theories of new types of religiosity, are considered. The article analyzes the concept of pluralism as one of the research strategies in studying the correlation of secularity and religion; pluralism is seen as the situation when none of the competing worldviews can pose itself as the final arbiter of the available systems of ultimate meanings, which gives individuals and communities the right to freely construct their religious identity. The author pays special attention to Ch. Taylor and R. Bellah’s concepts of secularity and religion. It is concluded that in the crisis of the previous research strategy in the study of secularity and religion, the most adequate is meta-position as an attempt to assess the relationship between the reality being described and theoretical methods of describing it. In addition, meta-position presupposes

a fundamental shift of the research focus from the subject as an object to the subject as a researcher and to the specifics of the research process.

**Keywords:** secularity, religion, institutional religion, individual religiosity, concept, reality, meta-narrative, pluralism, meta-position

**Citation:** Stepanova E.A. "Secularity and Religion: Reality or Concept?", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2024, Vol. 8, No. 1, pp. 37–57.

XX век в социальных исследованиях, помимо всего прочего, был отмечен парадоксальным единодушием марксистских идеологов и западных теоретиков эпохи модерности, по крайней мере, в одном вопросе: и те, и другие, хотя и по разным причинам, были уверены в неизбежном уходе религии с исторической сцены и в повсеместном воцарении секулярного общества. Однако постепенно научный атеизм, с одной стороны, и тезис о секуляризации, с другой, стали утрачивать свою убедительность, столкнувшись с новой исторической реальностью, которая потребовала радикального переосмысления соотношения секулярности и религии (особенно в так называемый пост-секулярный период), приведшего к возникновению множества концепций на эту тему, строящихся на совершенно разных основаниях.

Эта ситуация стала предметом тщательного критического рассмотрения в многочисленных отечественных и зарубежных исследованиях [Berger 1999; Calhoun et al. 2011; Смирнов 2023; Узланер 2020]. В мою задачу в этой статье не входит их подробный содержательный разбор, но отмечу, что в самом общем виде в них можно выделить две основные тенденции: в одном случае анализ направлен на конкретно-исторические проявления секулярности и религии в разных социально-культурных обстоятельствах (на то, что происходит *на самом деле*); при этом сами эти понятия воспринимаются более или менее в качестве аксиом, хотя часто их генезису и смыслу уделяется большое внимание. В другом случае основной интерес сосредоточен на критическом анализе самих этих понятий (на том, *что о них думают исследователи*), а главное, на их зависимости от того исторического и мировоззренческого контекста, в котором они возникли. Эта тенденция представляет собой не столько конструирование тех или иных концептуальных схем, сколько наблюдение за этими схемами, которое можно обозначить в качестве «метапозиции» [Пятигорский 1996: 353]<sup>1</sup>. Такая метапозиция относительно секулярности и религии является, во-первых, попыткой оценить соотношение описываемой реальности и теоретических способов ее описания; во-вторых, выяснением того, не является ли такое описание приписыванием реальности тех свойств, которые имплицитны конкретному способу описания в силу зависимости от породившего его контекста. Эта вторая тенденция, как представляется, в большей степени соответствует современным исследовательским стратегиям.

<sup>1</sup> Как писал об этом А. Пятигорский, «...позиция наблюдателя тогда будет относиться не к наблюдению мира, о котором мыслят другие и он сам, а только к их и своему мышлению об этом мире. Такая позиция условно может быть названа мета-позицией» [Пятигорский 1996].

Основная цель этой статьи заключается в поиске ответа на следующий вопрос: можно ли утверждать, что привычные, принимаемые как должное теоретические концепты секулярности и религии адекватны той реальности, которую они стремятся познать, и, если это так, то как это можно доказать. Достижение этой цели является весьма нетривиальной задачей, если учесть практически полное отсутствие консенсуса среди исследователей по поводу фундаментальных концептуальных вопросов. Чтобы не утонуть в бесконечном количестве определений того, что есть секулярность и религия, я сосредоточу свои усилия в первую очередь на описании некоторых старых и новых стратегий, которые возникли в современной исследовательской литературе в последние десятилетия.

### Определение терминов: что имеется в виду под секулярностью?<sup>2</sup>

Понятие «секулярность» имеет весьма длительную историю. Анализируя историческую трансформацию исходного дохристианского латинского термина *saeculum*, исследователи отмечают, что в средневековом западном христианстве он стал пониматься как временной промежуток до второго пришествия Иисуса Христа, противопоставленный Граду Божьему, где нет мирского понимания времени [Quack 2017: 24]. Что касается пространственного измерения, то в нем не было никакого противопоставления секулярного и религиозного начала.

Однако постепенно секулярность стала частью диалекты «религиозное/секулярное», которая «структурировала всю пространственно-временную реальность средневекового христианства в бинарную систему классификации, разделяющую два мира – религиозный/духовный/священный мир спасения и светский/временный/профанный мир» [Casanova 2012: 213]. В этом понимании секулярность и религия не исключали друг друга и не соревновались между собой; скорее, это были два измерения одной и той же реальности – одно было связано с временностью, другое с вечностью. Постепенно возникло представление о том, что религия есть отдельная сущность, отличающаяся от мира политики, экономики, образования и т.п. и состоящая из нерационализируемых представлений о трансцендентных вещах. Сама идея о возможности идентифицировать религию как некий отдельный вид человеческой деятельности, как отмечал Талал Асад [Asad 2003], появилась сравнительно недавно<sup>3</sup>. Постепенно секулярность превратилась в нейтральное место встречи разных религиозных взглядов (разных версий западного христианства), где они могли не соглашаться друг с другом, но при этом избегать хаотизации социальной жизни. Предполагалось, что секулярность в эпоху модерности по определению является приоритетной сферой относительно религии именно

<sup>2</sup> Следуя позиции Хосе Казановы, я использую термин «секулярность» в качестве центральной эпистемической категории, а термин «секуляризация» – как аналитическую концептуализацию исторического процесса. Термин «секуляризм» как мировоззренческий и политико-идеологический принцип в этой статье не используется [Casanova 2011: 54–74].

<sup>3</sup> Как результат Вестфальского мира 1648 г.

в силу своей нейтральности, объективности и универсальности. Тем самым устанавливалась нормативная дискурсивная система, имевшая преимущество перед всеми другими [Draaisma, Wilson 2021: 24].

Производное процессуальное понятие «секуляризация», описывающее взаимоотношения между религией, государством и обществом, было интегрировано в западный социально-гуманитарный дискурс в начале XIX в. Большинство философских и социологических авторитетов XIX–XX вв. – Карл Маркс, Фридрих Ницше, Макс Вебер, Эмиль Дюркгейм, Зигмунд Фрейд и др. – по тем или иным причинам были уверены в неизбежности секуляризации как одного из главных атрибутов модерности<sup>4</sup>. С 1960-х гг. тезис о секуляризации стал восприниматься исследователями как самоочевидный и особо не нуждающийся в теоретическом обосновании и эмпирической достоверности [Joas 2014: 14]. Так, известный социолог религии, один из создателей теории секуляризации, а затем ее критик Питер Бергер в 1968 г. предсказывал, что к 2000 г. религиозные институты прекратят свое существование и останутся только одиночные верующие [Berger 1968]<sup>5</sup>.

К середине XX в. секуляризация стала одним из главных атрибутов модерности, мета-нарративом, согласно которому секулярность и религия рассматривались как противоположности, когда усиление одной стороны непременно влекло за собой ослабление другой. Религия была отнесена к прошлому, христианство воспринималось как ее архетип, а модернизация – как гомогенный процесс, постепенно расширяющийся на весь мир. Хосе Казанова так сформулировал основные содержательные характеристики тезиса о секуляризации: это выделение религии в отдельную сферу в результате функциональной дифференциации и эмансипации государства, экономики и науки от религии; это снижение значимости религии вплоть до ее исчезновения; это приватизация религии, т.е. перемещение ее в сферу частной жизни [Casanova 1994: 19–20]. Основные аргументы критиков этих характеристик (включая самого Казанову), заключались в следующем: во-первых, утверждение о снижении значимости религии оказалось эмпирически несостоятельным; во-вторых, универсалистские представления о единообразии процесса модернизации были признаны не только европо- (точнее, западо-) центричными, но и неверными в смысле обязательной взаимообусловленности модернизации и секуляризации [Quack 2017: 28–29]. В то же время в самой западоцентричной модели обнаружилось серьезное противоречие, связанное с существенным различием между состоянием религиозности в западноевропейских странах и в США, что породило дискуссию о том, что в них является нормой, а что – девиацией [Berger et al. 2008]. Таким образом, в конце XX – начале XXI в. тезис о секуляризации был подвергнут основательной критике, приведшей к серьезному сомнению в его состоятельности.

<sup>4</sup> Следует отметить, что немало других мыслителей – Уильям Джеймс, Анри Бергсон, Шарль Ренувье, Герман Коген, Георг Зиммель, Владимир Соловьев и др., – наоборот, считали религию мощной и живой силой современности.

<sup>5</sup> Впоследствии Бергер радикально изменил свою точку зрения [Berger 2014].

Реакцией на западоцентризм стала критика с позиций постколониализма, которая строилась на том, что динамика секуляризации, порожденной западным христианством, получила глобальный импульс через колониальную экспансию, в результате которой в разных культурах возникли серьезные противоречия между употреблением таких понятий, как «секулярное» и «религиозное». Основным пафосом постколониальной критики была «...замена тех, кто ранее являлись лишь объектами истории, на новых исторических субъектов, посредством, в частности, бросания вызова Западу по поводу диктата используемых в исследованиях терминов» [Young 2003: 10]. Кроме того, вопрос о том, описывают ли секулярность и религия реальные процессы или являются лишь теоретическими конструктами, перешел из плоскости интеллектуальной дискуссии в пространство практической жизни, поскольку в колонизируемых странах они стали факторами реальной политики. В целом в постколониальных исследованиях был сделан вывод, согласно которому дихотомия секулярности и религии является основой исключительно западной концепции модерности и исходит из неперменного противопоставления этих двух категорий, тогда как постколониальный подход должен строиться на их полной отмене и замене самоназваниями, соответствующими конкретным социокультурным контекстам и национальным языкам. Только в этом случае можно приблизиться, насколько это возможно, к их адекватному анализу. Идея модерности, по мнению постколониальных критиков, заключается не только в навязывании Западом собственных критериев всему остальному человечеству в процессе колонизации, но и в универсализации ее норм и ценностей в современный период. При этом, как подчеркивает Мицутоси Хории, «...когда Другой модерности называется “религией”, то это значит, что ее представления и риторика разоблачаются и нормализуются в виде “секулярности”» [Horie 2021: 1]. Другими словами, если религия в модерности признается чем-то обреченным на угасание, неважно, быстрое или медленное, секулярность оказывается единственной подлинной реальностью независимо от того, что происходит в реальной жизни.

Другим следствием критики тезиса о секулярности и стремления выйти из исследовательского кризиса стало возникновение концепции «множественных секулярностей» (multiple secularities), во многом следовавшей логике теории «множественных модерностей», которая стремилась избавиться от излишнего детерминизма классического понимания модерности и обосновать большее разнообразие ее путей и их зависимости от конкретного контекста [Wagner 2017]. Понятие о «множественных секулярностях», как отмечают Мариан Берчарт и Моника Волраб-Сар, прежде всего связано со стремлением преодолеть абстрактное понимание секулярности. Так, если религия обычно рассматривается в качестве маркера культурной особенности и идентичности регионов, стран и социальных групп, то секулярность все еще считается чем-то гомогенным, как будто бы находящимся вне культуры. Теоретический концепт «множественных секулярностей» основан на:

исследовании символических значений, которые секулярность получает внутри исторически специфических отношений между политической властью и духовными авторитетами, а также путей, на которых динамика религиозности

и секулярности интерпретируется в свете, отбрасываемом на нее чувствительными к культуре представлениями о модерности [Burchardt, Wohlrab-Sahr 2013: 607].

В целом идея «множественных секулярностей» подразумевает существование различных типов, которые формируются в тех или иных странах в рамках культурно-исторических традиций и постоянно изменяются под влиянием возникающих социетальных реальностей.

В методологическом плане важным фактором критики тезиса о секуляризации стало сомнение в адекватности ее исторической интерпретации в качестве гомогенного проекта в рамках модернизации как глобального процесса. Скорее, секуляризация стала пониматься как множество явлений, собранных под одним названием. Другими словами, стало возможным превратить идею секуляризации «из ключа, открывающего все замки, в важный компонент истории идей, который сам может быть объяснен исторически» [Clark 2012: 191]. Если согласиться с тем, что сам термин «секулярность» содержит в себе ценностное суждение, и при этом учитывать, что согласованного определения того, что представляет собой «религия» не существует<sup>6</sup>, то, как полагает Джонатан Кларк, «социологическая дискуссия на эту тему не может быть результативной» [Ibid.], поскольку без конкретных исторических фактов концепт секуляризации превращается в абстракцию.

Самый, на мой взгляд, существенный аргумент от имени социологии против тезиса о секуляризации сформулировал Дэвид Мартин. С его точки зрения, не существует «единого процесса, который можно назвать “секуляризацией” в качестве реакции на набор характеристик, определяемых как «религиозные» [Martin 1965: 176], поскольку невозможно выработать общее определение того, что представляет собой религия, и каковы критерии ее подъема или упадка. Соответственно, «...если не существует исключительных ассоциаций между одной полярной альтернативой и любым связанным с ней набором альтернатив, то для различения религиозного и секулярного не могут быть использованы никакие наборы критериев» [Ibid.: 172]. В целом, по мнению Мартина, представления о религии были основаны на предрассудках, вытекающих из логики господствующих в последнее столетие идеологических и мировоззренческих систем<sup>7</sup>. Кроме того, Мартин весьма критически отнесся к термину «пост-секулярность», предложенному в начале 2000-х гг. Юргеном Хабермасом для обозначения принципиального изменения соотношения секулярности и религии после событий 11.09.2001, которое заключалось в признании сохраняющегося присутствия религии в западных странах, в особенности в иммигрантских сообществах [Habermas 2003: 103; Узланер 2020]. По мнению Мартина, пост-секулярное у Хабермаса – это просто скрытая попытка подтвердить первенство секулярности, включив в нее рационально интерпретированную религию как полноправную участницу социально-политических процессов, и тем самым предотвратить разрушение западной культуры исходящими от религии иррациональными силами [Martin 2014].

<sup>6</sup> Об этом пойдет речь ниже.

<sup>7</sup> Д. Мартин относил к ним рационализм, марксизм и экзистенциализм [Martin 1965: 178–181].

### Определение терминов: что имеется в виду под религией?

Термин «религия» имеет не менее древнее происхождение, чем «секулярность». Религия в европейской культуре, по крайней мере до XVI в., понималась совершенно в ином смысле, нежели в современности. Это понятие не существовало в Византии, для него не было соответствующего обозначения в славянской православной традиции. Но и сегодня в большинстве не-западных культур нет слова для адекватного перевода «религии» на национальные языки [Casanova 2012: 193]. Постепенно возникавшее отождествление секулярности и модерности и понимание их в качестве линейного однонаправленного процесса подразумевало формирование такой концепции религии, которая соответствовала бы этому пониманию. Ханс Йоас выделяет три таких концептуальных типа: согласно первому, религиозная вера рассматривается в когнитивном смысле как незрелое или неверное знание. Для второго типа характерно подчеркивание необходимости религиозной компенсации и утешения в трудных жизненных обстоятельствах и при недостатке экзистенциальной безопасности<sup>8</sup>. Самым известным примером такого рода является определение религии К. Марксом в качестве «вздоха угнетенной твари, сердца бессердечного мира» и «опиума народа» [Маркс 1: 415]. В третьем случае религия понимается как результат авторитарных усилий власти подавить с ее помощью любые проявления критического мышления. Во всех этих случаях религия является следствием нерелигиозных процессов, таких как рациональное познание, социальное угнетение или политическое подавление. Очевидно, что состояние всех этих трех взаимосвязанных типов (особенно первого) непосредственно зависит от успехов модернизации, т.е. от прогресса знания, благосостояния людей, возможности политического участия, демократизации образования и т.д. [Joas 2014: 15]. Тем не менее вместе с сомнениями в успехах секуляризации у исследователей возникли серьезные возражения по поводу адекватности вывода об упадке религии, а также стремление к деконструкции самого этого понятия.

Итак, сегодня не существует такого определения религии, которое можно было бы считать общепринятым. Детлеф Поллак и Гергей Роста выделяют три основных проблемы, возникающие при попытке выработать такого рода определение: во-первых, в силу бесконечного многообразия эмпирических проявлений религиозности (учений, символов, ритуалов, институций и т.д.) их аналитическое описание оказывается невозможным по причине отсутствия общего концептуального основания. Во-вторых, в силу этого многообразия определение религии возможно только в виде чистой абстракции, не соответствующей никакой историко-культурной реальности, а все попытки найти некоторую философскую «эссенцию» религии до сих пор ни к чему не привели. В-третьих, попытки создать универсальное определение религии на самом деле является сравнительно недавним предприятием, возникшим в западноевропейском христианском контексте; следовательно, само это понятие применительно к другим контекстам должно было быть подвергнуто деконструкции

<sup>8</sup> Термин Роналда Инглхарта и Пиппы Норрис [Norris, Inglehart 2011].

[Pollack, Rosta 2017: 34–35]. В целом, как замечает Дмитрий Узланер, на якобы нейтральных научных категориях лежит неизгладимый отпечаток породившей их эпохи [Узланер 2020]. Их деконструкция, по утверждению Ханса Йоаса, должна привести к отмене самого концепта «религия», поскольку существуют лишь «специфические религии, которые вряд ли можно понимать как вневременные сущности; они живут в виде различных исторически обусловленных убеждений и действий отдельных верующих и религиозных сообществ» [Joas 2014: 6].

Кроме того, деконструкции подверглось также такое понятие, как «мировые религии», которое постепенно сформировалось в христианском контексте в первые десятилетия XX в. [Masuzawa 2005]<sup>9</sup>. Как отмечает Ханс Йоас, в случае с индуизмом и конфуцианством особенно заметно то обстоятельство, что они были сконструированы как религии в западном смысле слова именно в ситуации христианской колониальной экспансии [Joas 2014: 20]. С точки зрения Томоко Мацудзава, смысл понятия «мировые религии» заключался в создании собственного образа «Запада» через противопоставление себя «иным» традициям и через сравнение с ними, результатом чего стало укрепление претензии западной культурной и интеллектуальной традиции на универсализм [Masuzawa 2005: 266]. Таким образом, несмотря на кажущуюся толерантность, концепт «мировые религии» был нацелен не на отказ от западоцентризма, но на сохранение уникальности и первенства христианства [Ibid.: 13].

Одним из важных принципов тезиса о секуляризации было выделение определенных доктрин, символических систем и организационных структур в качестве главных характеристик религии (опять же, по аналогии с христианством) как отдельной институциональной сферы социума, которой принадлежат верующие. Именно ее упадок воспринимался как доказательство прогрессирующей секуляризации. На противоречие между институциональной и индивидуальной религиозностью в более широком социологическом контексте еще в начале 1960-х гг. обратил внимание Томас О’Ди, который выделил антиномии институциональной религиозности, возникающие по причине ее сущностной гетерогенности, т.е. одновременного присутствия спонтанного и креативного личностного религиозного опыта и стремления институции формализовать этот опыт в устоявшихся и рутинных процедурах [O’Dea 1961: 32].

Тем временем в аргументации критиков тезиса о секуляризации одно из главных мест занял анализ религиозного индивидуализма как способности самостоятельно определять и конструировать систему религиозных смыслов и как нарастающего тренда в противоположность институциональной религиозности. Хронологически первой в ряду наиболее популярных концепций, описывающих специфику религиозного индивидуализма, была «невидимая религия» (*invisible religion*) немецкого социолога Томаса Лукмана, которую он описал в середине 1960-х гг. в качестве неотъемлемой части внутреннего мира человека, как способности приобщиться к системе символов, указывающих на нечто, существующее за пределами повседневности [Luckmann 1967].

<sup>9</sup> В результате возник следующий список: христианство, буддизм, ислам, индуизм, иудаизм, конфуцианство, даосизм, синтоизм, зороастризм, джайнизм и сикхизм.

Процесс конструирования и реконструирования индивидуальной религиозной идентичности на основе свободного и эклектичного сочетания элементов различных традиций стал предметом многочисленных исследований. Здесь важно отметить, что количество возможных комбинаций в этом процессе ничем не ограничено, поскольку не ограничен объем символических ресурсов, используемых для создания индивидуальных религиозных убеждений. При этом, как отмечали Пол Хилас и Линда Вудхед, независимо от степени неопределенности, двусмысленности, произвольности и незавершенности этих убеждений, люди, которые их конструируют, теперь не зависят от власти внешних догматических авторитетов, но имеют «мужество быть своим собственным авторитетом» [Heelas, Woodhead 2005: 4]. Для целей этой статьи важно отметить, что замена институциональной религиозности индивидуальной в дуализме секулярности и религии в принципе отменила саму возможность доказательства упадка религии и усиления секулярности, поскольку индивидуальная религиозность не может быть предметом качественной и количественной оценки в силу невозможности сформулировать ее критерии.

В результате одной из исследовательских стратегий соотношения секулярности и религии стало утверждение о наступлении эпохи плюрализма, т.е. ситуации сосуществования соревнующихся мировоззрений, в которой ни одно из них не может позиционировать себя в качестве финального арбитра каждой из имеющихся систем предельных смыслов, что дает индивидам и сообществам право свободно конструировать свою религиозную идентичность [Spickard 2017: 14]. Согласно популярной с 1980-х гг. концепции, плюрализм рассматривался в качестве одной из основных качественных характеристик религиозности. Один из самых известных адептов религиозного плюрализма Джон Хик предложил его метафизическую интерпретацию. Следуя Иммануилу Канту в различении ноуменов и феноменов, Хик исходил из отличия объекта религиозного опыта самого по себе от того, каким этот объект представляется тем, кто испытывает этот опыт. Различные мировые религии – каждая со своими священными писаниями, духовными практиками, формами религиозного опыта, системами верований и т.д., – взятые вместе как сложные исторические совокупности, представляют собой различные человеческие реакции на конечную трансцендентную сферу, свидетелями которой они все по-своему являются. Эту трансцендентную сферу Хик называл Реальным (Real). Его гипотеза состояла в том, что несмотря на явные различия между религиями, существует конечная невыразимая Реальность, которая является источником и основанием всего, и что религии включают в себя различные человеческие концепции Реального, различные формы его переживания и интерпретации, имеющие равное право на существование [Hick 1989]. Таким образом, религиозный плюрализм, согласно Хику, является лишь внешним проявлением единого метафизического принципа, лежащего в основе всех главных религиозных традиций. В этическом плане эти традиции в той или иной степени являются воплощением «золотого правила» морали<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Эта концепция стала предметом критики как недостаточно аргументированная и дискриминационная по отношению к религиям, не включенным в «главные традиции» [Burley 2020].

Ситуацию религиозного плюрализма с социологической точки зрения анализировал Питер Бергер, отказавшийся от идеи постепенного отмирания религии под влиянием секуляризации. В условиях плюрализма, по мнению Бергера, религия не исчезла, но стала предметом выбора, что сделало ее более личностной. Однако растущий религиозный плюрализм может привести к «когнитивному загрязнению» (cognitive contamination), т.е. к смешению религиозных идей, ценностей, стилей жизни и, в конечном итоге, к релятивизму, когда все эти ценности и идеи оказываются в той же степени верными, в какой неубедительными. Таким образом, для Бергера возможность выбора веры сделала ее субъективной и неустойчивой [Berger 2014]. Эта позиция подверглась критике со стороны Ханса Йоаса, который утверждал, что плюрализм сам по себе может быть ценностью, которая не ослабляет религиозную веру, но, наоборот, делает ее сильнее, предоставляя возможность сравнения с альтернативными вариантами [Joas 2014: 90].

В оценке дискуссии о соотношении секуляризации и религии последних десятилетий необходимо прежде всего выделить их главную характеристику, а именно постепенную смену мета-нарратива, строящегося на линейном и стадийном представлении об истории, на новую модель изменений, которую, как предлагает Паоло Коста, можно назвать «ризоматической» или «мицелиальной». Согласно этой модели,

различные культурные и институциональные воплощения религии (и секулярности) предстают как макроскопические, видимые результаты подземной густой паутины сложных практических и идеологических отношений, предыдущие проявления которых были вытеснены на периферию экспертного поля внимания более или менее общим одобрением тезиса о неизбежности их упадка [Costa 2022: xviii–xix].

Новый поворот этой дискуссии отверг поиски вневременной сущности секулярности и религии, конкурирующей за одну и ту же часть реальности, и привел к умножению смыслов самих этих понятий, тем самым открыв новые исследовательские перспективы в поиске разных объяснительных схем в их обусловленности социально-культурными контекстами.

### **В поисках нового мета-нарратива**

В обсуждении соотношения секулярности и религии в современную эпоху особое место занимает концепция Чарльза Тейлора, которую он подробно обосновал в книге «Секулярный век» (“A Secular Age”) [Taylor 2007; Тейлор 2017]. Тейлор полагает, что традиционные интерпретации секулярности, такие как: 1) отделение государства от церкви, приватизация религии, ее вытеснение из публичного пространства; 2) сокращение количества верующих и упадок веры, – являются по меньшей мере неточными, поскольку они упускают из виду конкретный социокультурный контекст, в котором сегодня актуализируется моральный, духовный и религиозный опыт людей. Сам Тейлор понимает секуляризацию как изменение,

переносащее нас из общества, в котором было практически немислимо не верить в Бога, в общество, в котором вера даже самого непоколебимого верующего является одной из человеческих возможностей среди прочих... Вера в Бога больше не является аксиоматической. Существуют альтернативы [Taylor 2007: 3].

Другими словами, для Тейлора секулярность есть прежде всего *условие* современных религиозных поисков. Он стремится прежде всего понять, как стал возможен переход из общества, в котором религия (западное христианство) присутствовала во всем и являлась естественным способом существования, в общество, в котором религиозная вера в принципе проблематична, поскольку ее больше нельзя считать само собой разумеющейся. В его интерпретации секулярность сегодня оказывается контекстом, в котором существует как религиозная, так и нерелигиозная жизнь.

Чтобы объяснить различие между эпохами, полагает Тейлор, необходимо описать процесс возникновения альтернатив религиозной вере, которые обеспечивают полноту и смысл человеческого существования. Если для верующего эта полнота приходит извне, то для неверующего она укоренена в разуме или в желаниях, т.е. во внутреннем содержании человека. Главное качество западного мышления с XVI в. до наших дней, приводящее, в конце концов, к торжеству секулярности, – это «эксклюзивный гуманизм» (*exclusive humanism*), для которого характерна постепенно укрепляющаяся уверенность в человеческой способности самостоятельно устанавливать моральный порядок в обществе. Источники самодостаточного «эксклюзивного» гуманизма» восходят к эпохе возникновения науки и нового представления о человеке, который отделяется от мира и становится его наблюдателем, аналитиком и критиком. Порядок этого мира определяется растущей уверенностью в способности людей установить его в своей жизни: «Такая уверенность находится в самом центре различных религиозных, экономических и политических дисциплинарных программ, как индивидуальных, так и социальных» [Ibid.: 125]. Эксклюзивный гуманизм создал моральную ситуацию, не требовавшую обращения к трансцендентному, но сохранившую представление о способности человека к универсальной доброжелательности и справедливости [Ibid.: 256]. Постепенно эксклюзивный гуманизм стал альтернативой христианской вере в личного Бога в качестве «имманентной рамки» (*immanent frame*) – представления, согласно которому мир оказывается частью естественного порядка вещей, который следует понимать без обращения к чему-либо, лежащему за его пределами [Ibid.: 542]. Этот порядок предполагает представление о моральных ценностях как о более-менее произвольных индивидуальных суждениях, а также целеполагание в условиях секулярного, гомогенного времени.

Тейлор выделяет три ступени развития секулярности: сначала происходит постепенная замена религии эксклюзивным гуманизмом, затем – критика их обеих в философии Просвещения, заканчивающаяся отрицанием гуманизма у Фридриха Ницше (эта стадия продолжается до сих пор). На третьей стадии, которая начинается после Второй мировой войны, возникает идея аутентичности, «экспрессивного индивидуализма» (*expressive individualism*), т.е. стремления людей найти собственный путь к самоосуществлению. Процесс индивидуализации неоднозначен – с одной стороны, происходит тривиализация публичного дискурса

и разочарование в таких ценностях, как «свобода», «права человека», «выбор» и т.д., поскольку люди часто не видят в них никакого реального содержания. С другой стороны, защитники идеи аутентичности выдают ее за универсальный моральный выбор, что вряд ли возможно в эпоху плюрализма. По мнению Тейлора, социальные трансформации изменяют ранее существовавшие варианты выбора ценностей:

Это означает, во-первых, что варианты, существовавшие прежде, теперь невозможны, как, например, всеобщее возвращение к идеалу ясных и неизменных гендерных ролей в семье. И, во-вторых, это значит, что сегодня в новом контексте тоже существуют варианты выбора, и одни из них лучше, чем другие [Taylor 2007: 480].

Таким образом, как пишет Паоло Коста,

большой нарратив секуляризации Тейлора является объяснительным контекстом, который включает в себя масштабные события – расколдовывание... автономизацию сначала природы, а затем общества как безличных порядков, – т.е. целый ряд историко-культурных процессов, не только значимых в духовном смысле, но и имеющих генеалогическую связь с эволюцией христианства [Costa 2022: 38].

В современном секулярном мире потребность в вере никуда не исчезает, но ее традиционные формы заменяются новыми религиозными исканиями, поскольку эксклюзивный гуманизм не дает ответа на причины сохранения зла, насилия и страданий, а провозглашение ценности повседневной жизни не исключает ощущения присутствия трансцендентного начала, не укладывающегося в рамки рационально постигаемого мира [Taylor 2007: 727]. В то же время выбор в пользу веры сегодня не может не учитывать необходимость ее определения относительно секулярности как системы ценностных установок и моральных норм. И наоборот, определить какие-либо убеждения в качестве неверия было бы невозможно, если их не с чем сравнивать.

Характерное для Тейлора понимание религии как опыта трансцендентного сближает его позицию с концепцией другого знаменитого автора – Роберта Белла, посвятившего свой *magnum opus* «Религия в человеческой эволюции: от палеолита до осевого времени» (“Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age”) [Bellah 2011; Белла 2019] исследованию совершенно другого исторического периода, чем модерность. Среди многообразных тем, раскрытых в этой книге, определение религии занимает важное место, хотя сам Белла сомневался в самой необходимости универсальных определений, считая их напрасной тратой времени [Bellah 2012: 262]. Белла ссылается на два определения, с которыми он в целом согласен – Клиффорда Гирца<sup>11</sup> и Эмиля

---

<sup>11</sup> «Религия – это (1) система символов, действие которой (2) создает у людей мощные, глубокие и устойчивые настроения и мотивации посредством (3) формулирования концепций о всеобщем порядке бытия и (4) облечения этих представлений аурой безусловной истинности, так что (5) установки и мотивации выглядят исключительно реалистичными [Bellah 2011: 610].

Дюркгейма<sup>12</sup>, но его собственный вариант может быть сформулирован таким образом: религия – это уверенность в существовании альтернативной реальности, способность чувствовать ее и соучаствовать в ней.

Основной методологический принцип, используемый Беллой, заключается в противопоставлении мира повседневной жизни как естественного мира функционирования, приспособления и выживания, существующего в стандартном времени и пространстве и воспринимаемого таким, каким он нам является, альтернативным реальностям – сну, искусству, науке, религии – т.е. реальностям, свободным от борьбы за существование, в которых мир предстает иным, нежели в повседневности [Bellah 2011: xv]. Другими словами, Белла противопоставляет мир имманентности миру трансцендентности, основываясь на концепции «множественных реальностей» Альфреда Шюца [Ibid.]. Религия оказывается способностью выходить за пределы сферы повседневной жизни и репрезентировать этот опыт различными способами: унитивным, знаковым, символическим и концептуальным, которые последовательно развиваются в истории человечества, а также в истории каждого человека по мере взросления (что доказывает единство филогенеза и онтогенеза) и соответствуют четырем стадиям развития культуры: эпизодической, миметической, мифической (нарративной) и умозрительной (теоретической) [Ibid.: xviii–xix].

В целом Белла рассматривает религию как область порождения смыслов, которые опосредуются и передаются через различные репрезентации, и подчеркивает, что «религия более чем что-либо является способом придания смысла миру и формирования идентичности по отношению к нему» [Ibid.: 102]. Тем самым Белла интерпретирует место религии в культуре чрезвычайно широко и полагает, что религия существует столько же, сколько само человеческое общество<sup>13</sup>. В интервью, данном Хансу Йоасу, Белла подчеркнул, что религия имеет отношение ко всеобщему порядку бытия как способ поведения и действия в мире и стремление к постижению этого мира [Joas 2012: 73]. Главной чертой мета-нарратива, который выстраивает Белла, является эволюционизм, в соответствии с которым стадии развития религии сопровождают развитие социумов от простых форм к более сложным. По его словам, «по мере усложнения общества то же самое происходит и с религиями, которые по своему выражают огромные различия между социальными слоями» [Bellah 2011: xix]. При этом важнейшим для Беллы является принцип, согласно которому в эволюции «ничто не утрачивается» (nothing is ever lost) [Ibid.: 13]<sup>14</sup>, когда каждая ступень развития становится частью следующей ступени и сохраняется в ней. Применяя понятие «эволюция» к религии, Белла считает весьма

<sup>12</sup> Религия – это система связанных с сакральным верований и практик, которая объединяет принадлежащих к ним людей в моральное сообщество [Bellah 2011: 1].

<sup>13</sup> Следует отметить, что некоторые исследователи высказали серьезные критические замечания по поводу понимания религии Беллой. Так, Марк Гулд подчеркивал, что в этом случае религию невозможно отделить от других культурных систем, которые связаны с поиском смыслов [Gould 2013: 5]. Гай Струмса считал концепцию Беллы слишком спекулятивной [Stroumsa 2012].

<sup>14</sup> С этим выводом соглашается Тейлор в самом последнем абзаце «Секулярного века» [Taylor 2007: 772].

важным избегать всяческого триумфализма, т.е. представления о том, что бывают «низшие» и «высшие», «худшие» и «лучшие» формы религии, поскольку различия между ними всегда относительны [Bellah 2011: 600].

Таким образом, мы имеем, по крайней мере, две значимые концепции религии в современном мире, претендующие на замену прежнего мета-нарратива об ее угасании в ходе прогресса человечества. В первом случае речь идет о постоянно изменяющемся контексте религиозной веры, который определяет ее содержание и форму. Во втором случае религия оказывается спутником людей во все времена и во всех культурах, являясь выражением их способности выходить за пределы мира повседневной жизни.

### **Вместо заключения: о новых исследовательских стратегиях**

История появления и развития категорий секулярности и религии показывает, что они, во-первых, постоянно изменяли свой смысл (в некоторых случаях – весьма радикальным образом), и, во-вторых, это происходило взаимозависимым образом. Так, в период тотального господства религиозной веры (западного христианства) секулярность была включена в религиозный контекст как его часть. Затем это соотношение изменилось, и секулярность, наоборот, стала условием, определяющим форму и содержание религии. Включение мира за пределами Запада в качестве предмета академических исследований не только внесло существенные изменения в понимание соотношения секулярности и религии, но и привело к переосмыслению их социально-культурного смысла, продемонстрировав ограниченность применимости первой категории и отсутствие тенденции к угасанию у второй. В результате привычные западные концепции подверглись критическому пересмотру (вплоть до предложения их полной отмены). Не без влияния постколониального дискурса внимание переключилось на их конкретное содержание в отдельных культурах. Секуляризация, как отмечает Петер ван ден Веер – «...это не только процесс, но и исторический проект, в котором секулярная критика религии часто фигурировала в качестве самосбывающегося пророчества, поддерживаемого государствами и социальными движениями в их колониальных предприятиях» [van der Veer 2011: 271].

В конечном счете контакт с нехристианскими народами и управление ими не только повлияли на западноевропейское представление о функциях государства и о различиях между цивилизацией и варварством, но изменилась и концепция религии, представление о роли местных ритуалов и культов, о сущности современной духовности и о роли религии в человеческой истории [Costa 2022: 79]. В то же время, как отмечает Дмитрий Узланер, универсализация западочентричной теоретической модели привела к парадоксальному итогу: излишней критичности по отношению у незападным культурам и наивности в анализе западной культуры, которая по-прежнему воспринимается многими исследователями как парадигмальная [Узланер 2020]. Об этом же пишет Джеймс Спикард: «...западная социология не просто неверно понимает незападные народы, но она так же неверно понимает и западные» [Spickard 2017: 241].

Каким же образом можно описать сущность новой исследовательской стратегии, которая возникает сегодня в результате разочарования в прежних истинах, долгое время казавшихся бесспорными? Как мне представляется, наиболее адекватной становится метапозиция, о которой шла речь в начале статьи. Она заключается в принципиальном сдвиге исследовательского фокуса – с предмета в качестве объекта на субъекта – исследователя и на особенности исследовательского процесса. Другими словами, главным действующим лицом становится этот новый персонаж вместе с его (ее) собственным социально-культурным контекстом. Михаил Смирнов, рассуждая о возможности достижения общих позиций в исследовании религии, считает, что это возможно лишь конвенциональным путем. Одними из препятствий на этом пути, по его мнению, являются концептуальные расхождения, на которые «...влияют уже персональный исследовательский опыт, образовательный бэкграунд, институциональная принадлежность, возможная личная религиозность или нерелигиозность ученых» [Смирнов 2023: 137].

Однако в соответствии с обсуждаемой здесь исследовательской стратегией именно все эти обстоятельства выходят на первый план как значимые факторы, влияющие на содержание идей, высказываемых теми или иными авторами. Так, для понимания концепции социолога Дэвида Мартина важным является то обстоятельство, что он был не только профессором Лондонской школы экономики, но методистским, а потом англиканским священником, выросшим в фундаменталистской протестантской семье. Соответственно, для него религия была не пережитком прошлого, обреченным на угасание, но вполне современным явлением [Costa 2022: 17]. Философ Чарльз Тейлор является практикующим католиком, критически исследующим историю своей конфессии и поднимающим актуальные для нее проблемы с целью понять, какое будущее имеет христианство в современном мире. Почетный профессор Городского университета Нью Йорка, антрополог Талал Асад, сын австрийского дипломата, перешедшего из иудаизма в ислам, родившийся в Саудовской Аравии и выросший в Пакистане, оказал огромное влияние на постколониальную критику западного понимания секулярности и религии [Ibid.: 82]. Протестант Роберт Белла, профессор социологии Университета Калифорнии в Беркли, начинал свой исследовательский путь с изучения японской религии в период правления самурайского рода Токугава, что позволило ему сформировать собственное понимание многообразия исторических религий. Таким образом, ученые-исследователи перестают быть незаинтересованными передатчиками абстрактных истин, но обретают реальную биографию и личностные черты.

Здесь вступает в силу еще одно обстоятельство: метапозиция подразумевает в первую очередь способность исследователей к саморефлексии. Линда Вудхед, соглашаясь с существованием противоречий в определении религии (как, впрочем, и всех других социологических категорий) и подчеркивая необходимость объяснения оценки применимости тех или иных определений в конкретном контексте, пишет:

Вместо того, чтобы отвечать на критику концепции религии отказом от самого термина... для исследователей религии будет более плодотворным критически осознать объем, разнообразие и изменчивость термина и его

использования и тем самым лучше обосновывать и критиковать свой собственный концептуальный выбор [Woodhead 2011: 138].

Дмитрий Узланер также отмечает необходимость саморефлексии исследователей применительно к используемым понятиям:

Исследователь должен всегда отдавать себе отчет в том, как и в каком ключе работают понятия, которые он использует: в какой степени они отражают реальность, а в какой трансформируют или же легитимизируют ее, выполняя те или иные идеологические функции [Узланер 2020: 167].

Кроме того, не лишним будет признавать, что исследовательские возможности имеют свои ограничения, которые определяются конкретной историко-культурной ситуацией. При этом, как отмечает Джеймс Спикард,

Мы можем научиться совершенствовать свои идеи, только прислушиваясь к тем людям, чьи способы видения являются продуктом истории и культуры, отличной от нашей собственной. В свою очередь, мы можем рассказывать им только о том, что нам позволяют увидеть наша история и культура. Ни одно общество не имеет оснований утверждать, что только оно понимает всю социальную жизнь, равно как и не может доказать, что видение других обществ ложно или неактуально [Spickard 2017: 245].

Таким образом, возвращаясь к поставленной в начале статьи проблеме о соответствии концепций секулярности и религии реальному положению вещей, можно утверждать следующее: это соответствие определяется как той позицией, которую мы как исследователи занимаем и которая сформировалась в результате нашей личной истории, так и тем, насколько ясно мы отдаем себе отчет в собственных мотивах и причинах, заставляющих нас занимать ту или иную позицию и использовать те или иные понятия, не забывая об их исторической относительности.

### Список литературы

Белла 2019 – Белла Р.Н. Религия в человеческой эволюции. От палеолита до осевого времени / Пер. с англ. А. Васильева, А. Соколовского. М.: ББИ, 2019.

Маркс 1955 – Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // Полное собрание сочинений: в 50 т. Т. 1. М.: Политиздат, 1955. С. 414–429.

Пятигорский 1996 – Пятигорский А.М. Позиция наблюдающего современное мышление. История и утопия // Пятигорский А.М. Избранные труды / Сост., общ. ред. [и предисл.] Г. Амелина. М.: Языки рус. культуры: Кошелев, 1996. С. 353–357.

Смирнов 2023 – Смирнов М.Ю. Перманентная секуляризация или постсекулярное общество? Современные трансформации религии в ракурсе исследовательской рефлексии // Вестник Ленинградского государственного университета имени А.С. Пушкина, 2023. № 3. С. 134–152.

Тейлор 2017 – Тейлор Ч. Секулярный век / Пер. с англ. А. Васильева, Л. Колкера, А. Лукьянова. М.: ББИ, 2017.

Узланер 2020 – Узланер Д. Постсекулярный поворот. Как мыслить о религии в XXI веке. М.: Издательство Института Гайдара, 2020.

Bellah 2011 – Bellah R.N. Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age. Cambridge, MA & London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2011.

Bellah 2012 – *Bellah R.N.* Religion in Human Evolution Revisited: Response to Commentators // *Religion, Brain & Behavior*. 2012. Vol. 2 (3). P. 260–270.

Berger 1968 – *Berger P.L.* A Bleak Outlook Is Seen for Religion // *New York Times*. 1968. February. P. 12–13.

Berger 2014 – *Berger P.L.* *The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*. Boston & Berlin: Walter de Gruyter, 2014.

Berger, Davie, Fokas 2008 – *Berger P.L., Davie G., Fokas E.* *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*. Surrey: Ashgate, 2008.

Burchardt, Wohlrab-Sahr 2013 – *Burchardt M., Wohlrab-Sahr, M.* Multiple Secularities: Religion and Modernity in the Global Age — Introduction // *International sociology*. 2013. Vol. 28 (6). P. 605–611.

Burley 2020 – *Burley M.* Religious Pluralisms: From Homogenization to Radicality // *Sophia*. 2020. Vol. 59 (2). P. 311–331.

Casanova 1994 – *Casanova J.* *Public Religions in the Modern World*. Chicago & London: University of Chicago Press, 1994.

Casanova 2011 – *Casanova J.* *The Secular, Secularizations, Secularisms* // *Rethinking Secularism* / Ed. by C. Calhoun, M. Juergensmeyer, and J. VanAntwerpen, 2011. Oxford: Oxford University Press. P. 54–74.

Casanova 2012 – *Casanova J.* Religion, the Axial Age, and Secular Modernity in Bellah's Theory of Religious Evolution // *The Axial Age and Its Consequences* / Ed. by R.N. Bellah and H. Joas, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012. P. 191–221.

Clark 2012 – *Clark J.C.D.* Secularization and Modernization: The Failure of a 'Grand Narrative' // *The Historical Journal*. 2012. Vol. 55 (1). P. 161–194.

Costa 2022 – *Costa P.* *The Post-Secular City: The New Secularization Debate*. Brill, 2022.

Draaisma, Wilson 2021 – *Draaisma L.R. and Wilson E.K.* *Secularism* // *The Routledge Handbook of Religion, Politics and Ideology* / Ed. by J. Haynes. N.Y.: Routledge, 2021. P. 23–36.

Gould 2013 – *Gould M.* Axial Age Religious Commitment in Theoretical Perspective // *Sociologica: Italian Journal of Sociology Online*. 2013. January–April. Issue 1. URL: <https://doi.org/10.2383/73711> (дата обращения: 14.12.2023).

Habermas 2003 – *Habermas J.* *The Future of Human Nature*. Cambridge: Polity Press, 2003.

Heelas, Woodhead 2005 – *Heelas P., Woodhead L.* *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell, 2005.

Hick 1989 – *Hick J.* *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 1989.

Horii 2021 – *Horii M.* «Religion» and «Secular» Categories in Sociology: Decolonizing the Modern Myth. Cham: Springer Nature Switzerland, 2021.

Joas 2012 – *Joas H.* Conversation with Robert Bellah // *The Hedgehog Review*. 2012. Vol. 14 (2). P. 72–78.

Joas 2014 – *Joas H.* *Faith as an Option: Possible Futures for Christianity*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2014.

Luckmann 1967 – *Luckmann T.* *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. N.Y.: Macmillan, 1967.

Masuzawa 2005 – *Masuzawa T.* *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago: The University of Chicago Press, 2005.

Martin 1965 – *Martin D.* Towards Eliminating the Concept of Secularization // *Penguin Survey of the Social Sciences* / Ed. by J. Gould. L.: Penguin Books, 1965. P. 169–182.

Martin 2014 – *Martin D.* *Religion and Power: No Logos without Mythos*. Surrey: Ashgate Publishing, 2014.

Norris, Inglehart 2011 – *Norris P., Inglehart R. Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

O’Dea 1961 – *O’Dea T.F. Five Dilemmas in the Institutionalization of Religion // Journal for the Scientific Study of Religion*. 1961. Vol. 1 (1). P. 30–41.

Pollack, Rosta 2017 – *Pollack D., Rosta G. Religion and Modernity: An International Comparison*. Oxford & N.Y.: Oxford University Press, 2017.

Quack 2017 – *Quack J. Identifying (With) the Secular: Description and Genealogy // The Oxford Handbook of Secularism / Ed. by P. Zuckerman, J.R. Shook*. N.Y.: Oxford University Press, 2017. P. 21–40.

Rethinking Secularism 2011 – *Rethinking Secularism / Ed. by C. Calhoun, M. Juergensmeyer, and J. VanAntwerpen*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

Secularism and its Critics 2004 – *Secularism and Its Critics / Ed. by R. Bhargava*. New Delhi: Oxford University Press, 2004.

Spickard 2017 – *Spickard J.V. Alternative Sociologies of Religion: Through Non-Western Eyes*. N.Y.: New York University Press, 2017.

Stroumsa 2012 – *Stroumsa G.G. Robert Bellah on the Origins of Religion. A Critical Review // Revue de l’histoire des religions*. 2012. Issue. 4. URL: <http://journals.openedition.org/rhr/7976> (дата обращения: 14.12.2023).

The Desecularization of the World 1999 – *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics / Ed. by P.L. Berger*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999.

van der Veer 2011 – *van der Veer P. Smash Temples, Burn Books: Comparing Secularist Projects in India and China // Rethinking Secularism / Ed. by C. Calhoun, M. Juergensmeyer, J. VanAntwerpen*. Oxford: Oxford University Press, 2011. P. 270–281.

Wagner 2017 – *Wagner P. The End of European Modernity? // Changing Societies & Personalities*. 2017. Vol. 1 (2). P. 128–135.

Woodhead 2011 – *Woodhead L. Five Concepts of Religion // International Review of Sociology (Revue Internationale de Sociologie)*. 2011. Vol. 21 (1). P. 121–143.

Young 2003 – *Young R.J.C. Postcolonialism: A Very Short Introduction*. Oxford: Blackwell, 2003.

## References

Bellah, R.N. *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*. Cambridge, MA & London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2011.

Bellah, R.N. *Religiya v chelovecheskoy revolyutsii. Ot paleolita do osevogo vremeni* [Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age], trans. by A. Vasiliev and A. Sokolovskiy. Moscow, BBI Publ., 2019. (In Russian)

Bellah, R.N. “Religion in Human Evolution Revisited: Response to Commentators”, *Religion, Brain & Behavior*, 2012, Vol. 2, No. 3, pp. 260–270.

Berger, P.L. “A Bleak Outlook Is Seen for Religion”, *New York Times*, 1968 (February), pp. 12–13.

Berger, P.L. *The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*. Boston & Berlin: Walter de Gruyter, 2014.

Berger, P.L., Davie, G., Fokas, E. *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*. Surrey: Ashgate, 2008.

Berger, P.L. (ed.) *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999.

Burchardt, M., Wohlrab-Sahr, M. “Multiple Secularities: Religion and Modernity in the Global Age – Introduction”, *International sociology*, 2013, Vol. 28, No. 6, pp. 605–611.

Burley, M. "Religious Pluralisms: From Homogenization to Radicality", *Sophia*, 2020, No. 59, pp. 311–331.

Calhoun, C., Juergensmeyer, M., VanAntwerpen, J. (eds.). *Rethinking Secularism*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

Casanova, J. *Public Religions in the Modern World*. Chicago & London: University of Chicago Press, 1994.

Casanova, J. "The Secular, Secularizations, Secularisms", in: *Rethinking Secularism*, ed. by C. Calhoun, M. Juergensmeyer, and J. VanAntwerpen. Oxford: Oxford University Press, 2011, pp. 54–74.

Casanova, J. "Religion, the Axial Age, and Secular Modernity in Bellah's Theory of Religious Evolution", in: *The Axial Age and Its Consequences*, ed. by R.N. Bellah and H. Joas. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012, pp. 191–221.

Clark, J.C.D. "Secularization and Modernization: The Failure of a 'Grand Narrative'", *The Historical Journal*, 2012, Vol. 55, No. 1, pp. 161–194.

Costa, P. *The Post-Secular City: The New Secularization Debate*. Brill, 2022.

Draaisma, L.R., Wilson, E.K. "Secularism", in: *The Routledge Handbook of Religion, Politics and Ideology*, ed. by J. Haynes. New York: Routledge, 2021, pp. 23–36.

Gould, M. "Axial Age Religious Commitment in Theoretical Perspective", *Sociologica, Italian journal of sociology online*, 2013, (January–April). Issue 1 [<https://doi.org/10.2383/73711>, accessed on: 14.12.2023].

Habermas, J. *The Future of Human Nature*. Cambridge: Polity Press, 2003.

Heelas, P., Woodhead, L. *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell, 2005.

Hick, J. *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 1989.

Horii, M. "Religion" and "Secular" Categories in Sociology: *Decolonizing the Modern Myth*. Cham: Springer Nature Switzerland, 2021.

Joas, H. "Conversation with Robert Bellah", in: *The Hedgehog Review*, 2012, Vol. 14, No. 2, pp. 72–78.

Joas, H. *Faith as an Option: Possible Futures for Christianity*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2014.

Luckmann T. *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York: Macmillan, 1967.

Marx, K. "K kritike gegelevskoy filosofii prava. Vvedenie" [To the Critique of the Hegel's Philosophy of Law. Introduction], in: K. Marx, *Polnoye sobraniye sochineniy: v 50 t.* [Complete works: in 50 Vols], Vol. 1. Moscow: Politizdat Publ., 1955, pp. 414–429. (In Russian)

Masuzawa, T. *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago: The University of Chicago Press, 2005.

Martin, D. "Towards Eliminating the Concept of Secularization", in: *Penguin Survey of the Social Sciences*, ed. by J. Gould. London: Penguin Books, 1965, pp. 169–182.

Martin, D. *Religion and Power: No Logos without Mythos*. Surrey: Ashgate Publishing, 2014.

Norris, P., Inglehart, R. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

O'Dea, T.F. "Five Dilemmas in the Institutionalization of Religion", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1961, Vol. 1, No. 1, pp. 30–41.

Pyatigorsky, A.M. "Pozitsiya nablyudayushchego sovremennoye myshleniye. Istoriya i utopia" [The Position of the Observer of Modern Thinking. History and Utopia], in: A.M. Pyatigorskiy, *Izbrannyye trudy* [Selected Works]. Moscow, Yazyki rus. kul'tury: Koshelev Publ., 1996, pp. 353–357. (In Russian)

Pollack, D., Rosta, G. *Religion and Modernity: An International Comparison*. Oxford & New York: Oxford University Press, 2017.

Quack, J. "Identifying (with) the Secular: Description and Genealogy", in: *The Oxford Handbook of Secularism*, ed. by P. Zuckerman, J.R. Shook. New York: Oxford University Press, 2017, pp. 21–40.

Smirnov, M. Permanentnaya sekulyarizatsiya ili postsekulyarnoye obshchestvo? Sovremennyye transformatsii religii v raketse issledovatel'skoy refleksii [Permanent Secularization or Post-secular Society? Contemporary Transformations of Religion in the Focus of Research Reflection]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A.S. Pushkina*, 2023, No. 3, pp. 134–152. (In Russian)

Spickard, J.V. *Alternative Sociologies of Religion: Through Non-Western Eyes*. New York: New York University Press, 2017.

Stroumsa, G.G. "Robert Bellah on the Origins of Religion. A Critical Review", *Revue de l'histoire des religions*, 2012 (December), Issue 4 [<http://journals.openedition.org/rhr/7976>, accessed on: 14.12.2023].

Taylor, C. *Sekulyarnyy vek* [A Secular Age], trans. by A. Vasil'yev, L. Kolker, A. Luk'yanov. Moscow: BBI Publ., 2017. (In Russian)

Uzlaner, D. *Postsekuljarnyj povorot. Kak myslit' o religii v XXI veke* [Post-secular turn. How to think about religion in the XXI century]. Moscow: Gaidar Institute Press, 2020. (In Russian)

van der Veer, P. "Smash Temples, Burn Books: Comparing Secularist Projects in India and China", in: *Rethinking Secularism*, ed. by C. Calhoun, M. Juergensmeyer, and J. VanAntwerpen, Oxford: Oxford University Press, 2011, pp. 270–281.

Wagner, P. "The End of European Modernity?", *Changing Societies & Personalities*, 2017, Vol. 1, No. 2, pp. 128–135.

Woodhead, L. "Five Concepts of Religion", *International Review of Sociology (Revue Internationale de Sociologie)*, 2011, Vol. 21, No. 1, pp. 121–143.

Young, R.J.C. *Postcolonialism: A Very Short Introduction*. Oxford: Blackwell, 2003.

*В.К. Шохин*

## Какой тип реальности описывается концепцией постсекулярного общества?

**Владимир Кириллович Шохин** – доктор философских наук, профессор, руководитель сектора философии религии. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;

e-mail: vladshokhin@yandex.ru

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

Хотя публикации, обосновывающие положение о том, что современное человечество вступило в эпоху постсекулярности, исчисляются четырехзначными цифрами и претендуют на то, что эта истина является уже самоочевидной для религиоведения и культурологии в целом, ее логическая и фактологическая верификация, согласно автору, этому противоречит. По причине невозможности рассмотрения этой необозримой литературы автор позволил себе ограничиться всего тремя полями развертывания концепции постсекулярности: в философии Юргена Хабермаса, как иконической фигуры всего направления, в манипуляциях с префиксом *post-*, которые фокусируют основные смысловые поля данной концепции, и в новой трактовке постсекулярности, при которой она трактуется как особый формат секулярности. Хотя Хабермас видит основную задачу построения постсекулярного общества в вовлечении верующих в общезначимую рациональность, автор на многих примерах демонстрирует, что как раз общезначимой рациональности основные интерпретации наступления пост-секулярной реальности на Западе противоречат и в большей мере соответствуют описанию пост-религиозности.

**Ключевые слова:** логика, фактология, статистика, религия, секулярность, пост-секулярность, метафизика, пост-метафизика, префикс *post-*, уровни реальности

**Ссылка для цитирования:** Шохин В.К. Какой тип реальности описывается концепцией постсекулярного общества? // Философия религии: аналитические исследования / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2024. Т. 8. № 1. С. 58–82.

## Which Type of Reality is Being Described by the Conception of the Postsecular World?

Vladimir K. Shokhin

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

e-mail: vladshokhin@yandex.ru

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

Publications intended to prove that the contemporary mankind has entered the era of the postsecularity being already counted by four-digit numbers, verification of this point from both logic and facts, in the author's view, proves otherwise. Because of the immensity of this ocean of writing on this matter the author indulges in confining himself with only three spheres of implementation of this "doctrine", i.e. with the post-metaphysical philosophy of Jürgen Habermas as the icon of the whole movement, intellectual games with the prefix *post-* in this context as highlighting the main significances of the conception under discussion and a newest understanding of the postsecular as a format of the secular. While Habermas envisaged the main objective of the postsecular society in involvement of religious peoples in universally significant rationality, the author argues that it is just this rationality that is overtly contradicted by the main interpretations of the postsecular in the Western Europe. To say more, these interpretations are more fitted to description of the "post-religious", and various tricks with the significance of *post-* in this context (by devastation of its temporal, diachronic meaning) are demonstrated as ploys aimed to delete the numerous facts of deterioration of religion there, viz. dramatic and constant decrease of religious population simultaneous with the same increase of irreligious, the fall of the civic authority of religious leaders and what could be called the inner secularization of Christian denominations.

**Keywords:** logic, facts, statistics, religion, secularization, the postsecular, metaphysics, post-metaphysics, the prefix *post-*, the strata of reality

**Citation:** Shokhin V.K. "Which Type of Reality is Being Described by the Conception of the Postsecular World?", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2024, Vol. 8, No. 1, pp. 58–82.

Вопрос, вынесенный в заголовок этой статьи, относится к онтологическим. И никак не к самоочевидным. Потому что несмотря на вал публикаций по постсекулярному, постсекуляризму, постсекулярности и т.д. (а эти очень близкие понятия разные ученые различают по-разному), который вряд ли подлежит уже учету (см. ниже), более десятилетия религиоведы, но также и философы, и культурологи, и политологи, и все вовлеченные в широчайшую орбиту данных понятий время от времени задаются этим вопросом, пусть и не в точно такой формулировке. Так, большинство социологов религии, работающих с этими понятиями, которые для них открыли множество «рабочих мест», пытаются продемонстрировать, как постсекулярный период в истории западноевропейского сознания и взаимоотношениях между государствами на самом деле наступил. Непримируемый оппонент этой концепции Джеймс Бекфорд

утверждал, что она имеет только риторическое содержание и лишь мешает работе социологов религии со своими объектами [см.: Beckford 2012]. А Дмитрий Узланер твердо постулирует, что теория постсекулярности совершенно изоморфна тому, что имеет место в современной религиозной действительности<sup>1</sup>. Есть и такие, и их много, которые, не решаясь считать, что мы вступили уже или по крайней мере решительно вступаем в постсекулярную эпоху, резонно аргументируют, что работа над концептом постсекуляризма уже точно помогает в улучшении понимания секуляризма.

Иными словами, мы вполне можем классифицировать религиоведов таким образом, что большинство из тех, кто работает с этими понятиями, считают, что они описывают саму эмпирическую реальность в истории общественного сознания, а не только их понимание этой реальности (схоласты это называли *ens reales*), а другие – что это лишь то ментальное, что выдается субъектом за экстраментальное, не будучи таковым (схоласты это называли *ens rationis*). В конце статьи я попытаюсь дать свое решение поставленного в заголовок статьи философского вопроса, но этому «вердикту» будет предшествовать вначале экскурс в недолгую, но очень интенсивную историю обсуждаемой концепции, затем в религиологическое сознание того философа, которому она обязана почти что всем, затем я попытаюсь уловить сущность вещей – в данном случае *что* собственно понимается под *постсекулярностью*, после чего последует попытка сличения этого понятия с самим собой и с окружающей его действительностью в Европе.

### Три предварительных периода

Что касается начальной истории термина, то здесь обычно выделяют американского католического теолога и религиоведа А. Грили, и справедливо, так как именно он непосредственно после II Ватиканского собора обратил внимание на то, что церковь, как и современный мир начиная с XIX века совершает переход от общинности (*gemeinschaft*) к общественности (*gesellschaft*)<sup>2</sup>, но также на то, что после собора у нее появились возможности для нового возвращения к первому, чтобы раскрыть во благо и самой церкви и мира перспективы нового братства и общества по мере того, как католическая церковь «вступает в пост-секулярный век (*the post-secular age*) – век, следующий за пост-христианским» [Greely 1966: 119]. Из ранних авторов упоминают также П. Морриса, который в книге «Метрополис: Христианское присутствие и ответственность» (1970) использовал словосочетание «постсекулярный мир» (*postsecular world*) для обозначения стремления к переоткрытию сверхъестественного [см.: Parmaksiz 2019: 281]. Еще один из ранних, и актуальный и для настоящего времени, контекст данного словоупотребления – это выражение А. Грэма, который возложил надежду на восточные религии, что они смогут помочь христианству в обращении к «постсекулярному миру» (*postsecular world*), в котором

<sup>1</sup> См., к примеру, вторую его монографию на эту тему [Узланер 2020]. Ср. [Узланер 2023: 118].

<sup>2</sup> Автор писал эти немецкие существительные со строчной буквы.

новая «религиозная чувствительность» выталкивает как традиционные конфессии, так и материализм на обочину [Parmaksiz 2019: 281].

Дальнейший ход истории триумфального шествия «постсекулярного мира» хорошо прослеживается по «Рутледжскому руководству по постсекулярности» (2019), который один из наших самых известных исследователей темы А.И. Кырлежев совершенно справедливо характеризует как квалифицированное пособие для всякого, кто хочет размышлять на обсуждаемую тему. Этот очень солидный сборник, собранный очень известным британским социологом религии Джастином Бомонтом в 2019 г., дает основополагающее представление о соответствующих религиоведческих штудиях, распределенных по четырем большим рубрикам, которые сопровождаются введением и послесловием, представляющим собой и значительный самостоятельный интерес. Интерес же практический для каждого, кто хочет быть посвящен в тему, состоит в том, что все 30 статей компендиума снабжены очень подробными библиографиями «для дальнейшего чтения», а потому составить себе представление о том, какие «эпохи» пережило данное направление штудий после только что обозначенного младенческого периода вполне можно. С чисто количественной точки зрения можно судить о том, что с 1990-х до конца 2010-х гг. было опубликовано до полусотни пользующихся известностью монографий и сборников, в которых и за пределами которых мы имеем четырехзначные цифры статей.

А с точки зрения периодизационной мы можем различить, на мой взгляд, очень схематично, три основные дорожные метки: 1) в 1990-е гг. теоретическая подготовка оформления большого бренда постсекулярности (прежде всего в виде концепции деприватизации религии у Х. Казановы и П. Бергера<sup>3</sup>) в качестве оптики видения нового положения религии в обществе, возвращающегося из «гетто приходской жизни» в эпоху победившего секуляризма в политику, которое было представлено «городу и миру» в публикациях Юргена Хабермаса; 2) его собственные «культурные» публикации 2000-х гг., идеи которых в значительной мере были созвучны и другим авторитетным культурологам того же периода (прежде всего Т. Асаду и Ч. Тейлору); 3) применение этого бренда к конкретным изысканиям в социологии религии в 2010-е гг., прежде всего в области определения измерений новой религиозности в городской повседневности (у того же Бомонта, а также у Х. Бейкера, П. Клоука, А. Молендийка, Э. Уигли, Г. Мак-Леннона и других)<sup>4</sup>.

Из сказанного следует, что для синопсиса по всем направлениям изучения и конструирования постсекулярного потребовалась бы хорошая монография. Потому я ограничусь только несколькими векторами в разработке этой концепции, которые, как мне кажется, позволят ответить на поставленный в этой статье онтологический вопрос.

<sup>3</sup> См. прежде всего: [Casanova 1994; Berger 1999].

<sup>4</sup> Эту схему ни в коем случае не следует трактовать чисто хронологически: и Казанова и Хабермас продолжали делать очень важные заявления и после «своих» периодов.

## Постсекулярность как просветительская утопия

Центрообразующее место в рассматриваемом бренде Хабермаса, который преобразовал идею постсекулярности в целую философскую доктрину и, по выражению его последователей (а также и критиков), сам стал его «иконной», оправдывает специально уделяемое ему внимание. Недаром ведь и в числе монографий, на которые есть ссылки в «энциклопедии Бомонта» (см. выше), немало и таких, которые специально посвящены «хабермасоведению».

Получилось так, что ровно в 2008 г. немецкий философ опубликовал все основополагающие для данной концепции работы. Это прежде всего программный стамбульский доклад «Против воинствующего атеизма». «Постсекулярное» общество – что это такое?», статья «Заметки о пост-секулярном обществе» и сборник эссе «Между натурализмом и религией». Все историки его мысли единодушны в том, что до взрыва торговых центров в Нью-Йорке 11 сентября 2001 г. он не интересовался религией всерьез, и именно это событие заставило его задуматься над тем, что не всякую религию можно предоставить самой себе, если общество хочет выжить<sup>5</sup>. Выход, который ему показался оптимальным – нахождение консенсуса между религиями и западным секулярным обществом.

В стамбульском докладе он констатировал, что такой консенсус в виде пост-секулярного (философ предпочитает писать это слово через дефис) общества уже начал складываться, и это стало результатом трех основных «мотиваций». Прежде всего, что многие конфликты – социокультурные – стали осмысляться в обществе как религиозные. Второе – это наводнение Европы мигрантами, прежде всего мусульманами. Мне кажется, он испытывал из-за этого чувство очень серьезной фрустрации – как какой-нибудь римлянин, наблюдавший затопление империи варварами. И третье, наконец, с моей точки зрения, ключевое для всей концепции постсекулярности, это то, что, как он пишет, церкви и религиозные организации все в большей мере берут на себя роль «интерпретирующих сообществ» (термин одного из его почитателей Франсиса Шюсслер-Фиоренцы [см.: Schüssler Fiorenza 1992]), что они суть «действующие на публичной арене в секулярной среде, они могут оказывать воздействие на формирование общественного мнения, общественной воли». И он приводит примеры того, как священнослужители, представители религии могут обсуждать биоэтические аспекты репродуктивной медицины, защиту животных, изменение климата, многие другие вещи. Самым важным для Хабермаса является тот факт, что они попадают в публичную среду, тогда как раньше («при секуляризме») религия была только частным делом. Иными словами, священник с микрофоном и определяет, собственно говоря, новое положение религии<sup>6</sup>. Основной же интенционал

<sup>5</sup> Отмечу, что этого не отрицает тот факт, что сами теологи проявили интерес к его философскому творчеству за десять лет до этого. Об этом свидетельствует выход в 1992 г. специального сборника «Хабермас, модерн и публичная теология», собранного Д.С. Браунингом и Ф. Шюсслер-Фиоренцей (см. прим. 8).

<sup>6</sup> Это вполне соответствует самосознанию Хабермаса как публичного деятеля, с огромным энтузиазмом выступающего во многих аудиториях и дающего многочисленные интервью. Потому, естественно, он счел, что если и духовные лица выходят на публику больше, чем раньше, то это должно свидетельствовать о росте общественного веса религии.

доклада – идея общественного консенсуса, достигаемого взаимоуступками верующих и неверующих, при котором они должны не только учиться понимать друг друга, но и многому учиться друг у друга [см.: Хабермас 2015]<sup>7</sup>.

Однако для прочного сотрудничества религии с секулярным обществом требуется большее, мировоззренческое взаимопонимание. И этому в значительной мере посвящена вышеназванная книга – сборник эссе «Между натурализмом и религией» (недавно переведенный на русский язык), претендующий на поиск оптимальной корреляции между наукой, философией и религией, а также срединного поля между натуралистическим редукционизмом и религиозным фундаментализмом. Все эти корреляции и коллизии призвана упорядочить одна высшая инстанция – постметафизическое мышление. Хабермас ищет единомышленников в истории философии и успешно находит их, даже, по-моему, с избытком.

Это прежде всего Кант, в котором он увидел первого последовательно постметафизического философа. С его точки зрения, Кант противостоял двум догматизмам – ортодоксальной вере Церкви и ортодоксальному безверию Просвещения. Вместе с тем кантовская критика теоретического и практического разума возводила нужные заслоны против и «метафизической претензии на знание», и «религиозных истин веры» [Habermas 2008: 243]. Хабермас активно присваивает себе Канта, который критически принимал «религиозное содержание на рациональном основании», но не с целью критиковать религию [Ibid: 212]. Правда, он очень скоро находит непоследовательность в совмещении у Канта стремления к ассимиляции религии и ее критики [Ibid: 227]. Сложнее у Хабермаса складываются отношения с Гегелем, который не удовлетворяет его попыткой «снятия» субстанции веры в философском понятии – ему он противопоставлял Карла Ясперса, который совмещает критическое отношение к религиозным традициям со стремлением учиться у них [Ibid.: 245] (чуть позже, правда, он назовет себя и учеником Гегеля за то, что тот мыслит постметафизическими понятиями)<sup>8</sup>.

В целом же Хабермаса устраивают более всего те философы, которые секуляризировали язык религии через его «рациональный перевод». Это не только Кант, который «перевел» понятие образа и подобия Божьего в самостоятельное достоинство человека, но также и Маркс, претворивший Царство Божие в общественное освобождение, а затем и Вальтер Беньямин, трансформировавший мессианскую надежду на искупление в «анамнестическую солидарность» со всеми, кто страдал в прошлом [Ibid.: 110, 231, 241]. Но он солидаризируется также со Шлейермахером и с Кьеркегором, которые, как «христианские и постметафизические мыслители» (второе для него значительно важнее, чем первое) оставляли религии равный статус с философией [Ibid.: 232].

Как это герменевтическое наследие, с точки зрения Хабермаса, применимо к сегодняшнему дню? Во-первых, через утверждение равенства верующих и неверующих в том, что они должны уважать друг друга и учиться друг

<sup>7</sup> С докладом можно ознакомиться по интернет-публикации: <http://www.russ.ru/pole/Protivvoinstvuyuschego-atheizma>.

<sup>8</sup> См. книгу, посвященную специально постметафизическому: [Habermas 2017: 97–98].

у друга. Во-вторых, однако, и в «асимметричной ноше», возлагаемой на верующих. Для того, чтобы религиозные граждане могли терпимо относиться к иноверующим и достигать своих моральных целей, они должны принять условия «перевода» своих представлений на общий секулярный язык, устраивающих других [Habermas 2008: 130–131, 134, 136, 139]. А что должны делать эти другие? Отставить предрассудки против верующих, принимать всерьез их взгляды, оставлять за ними право выражаться на языке своей веры, но также и помогать его опять-таки переводить на общественно приемлемый язык [Ibid.: 113, 310]. Это можно делать постольку, поскольку содержания религии имеют рациональное зерно, а потому требуется просто отсеять плевелы от пшеницы. И все-таки, вопреки этому, верующим надо разрешить выражаться на своем языке для того, чтобы они могли участвовать в политических решениях общества, если они никак не могут найти для этого языка светских эквивалентов. Как можно понять Хабермаса, в обмен на то, что верующие возьмут на себя труд понять, что их религиозные принципы совместимы с секулярным государством и обществом, в котором превалируют религиозный плюрализм и авторитет науки [Ibid.: 134].

Позиции Хабермаса противоречивы далеко не только в том, что он хочет быть солидарен одновременно с Кантом, Гегелем, неомарксистами, Ясперсом, Шлейермахером и Кьеркегором. Значительны и его проблемы с базовыми утверждениями и понятиями – проблемы в виде самопротиворечий, на диахронном, а иногда и на синхронном уровне. Так, в том же сборнике статей «Между натурализмом и религией» утверждается, что наука открыта для самокритики, тогда как религия закрыта, поскольку ее последователи относятся к своим истинам как к богооткровенным, а потому и не подлежащим изменениям [Ibid.: 260], тогда как в немного более позднем собрании очерков «Постметафизическое мышление II» философия разделяет у него способность к авторефлексии (т.е. к самокритике) вместе с религиозным и метафизическим мировоззрением (возникает тогда недоумение, зачем же замещать метафизическое мышление постметафизическим) в противоположность науке [Habermas 2017: XIII]. Налицо противоречие, неизбежное для «постметафизического мышления», но помимо этого встает и другой вопрос: как, если сохранить и первую позицию (а диалектик Хабермас – это франкфуртская школа – как правило, никогда не отказывается от какого-либо *A* даже если потом отстаивает не-*A*), как тогда приучать (точнее было бы сказать – приручать) религиозное сознание к самокритике, если оно сущностно к нему неспособно (см. выше). А вот апория и в одном и том же собрании текстов. С одной стороны, утверждается, что постметафизическое мышление – это такая модальность секулярного сознания, которая открыта для Трансцендентного, с другой – что это мышление при обращении к нравственности обходится, в духе доктрины «коммуникативного действия», и безо всякого обращения к нему [Ibid.: 64, 149, 204, 145].

Но и хабермасовские отношения между постметафизикой и метафизикой также ускользают от той общезначимой рациональности, к которой он призывает религию. Утверждается, что постметафизическое воздерживается от критики метафизического потому, что поддерживает автономию самоосознающего субъекта [Habermas 2008: 278–279]. Но разве самоосознающий субъект – это

такой, который может только со всеми мириться, а не может отстаивать ту истину, ради которой он вступает в спор с той стороной, которую считает неправой? Да и задумывался ли Хабермас над тем, как сочетаются пост-секулярное с пост-метафизическим, мягко настаивая на том, что второе необходимо зависит от первого? Ведь исходя из этой корреляции секулярное должно быть укоренено в метафизическом. А если это перевести на лица, то тогда Ансельм Кентерберийский, Альберт Великий, Фома Аквинский и Иоанн Дунс Скот (не упоминая не одну сотню других философов, которые, кстати говоря, располагались и далеко за пределами Европы) будут считаться носителями секулярного сознания? А если это нонсенс (каковым он и является), то не получится ли, что пост-метафизическое скорее ближе к пост-религиозному, чем к пост-секулярному? На самом деле так оно и есть, но в данном случае я пытаюсь только приложить логическое следование к хабермасовскому мышлению.

Некоторые же критики Хабермаса, такие, как М. Велкер и М. Диллон, задаются другим, более практическим вопросом: если религиозные голоса принимаются в общественный диалог всерьез, то каким образом их носители могут совмещать свою конфессиональную идентичность с тем «переводом», который им навязывает немецкий философ, и как тогда отстаивать неприкосновенность того «либерального нерелигиозного языка», на которой он настаивает вслед за Ролсом? [Dillon 2012: 69]<sup>9</sup>. Но так ли Хабермас наивен, чтобы совсем не понимать, что он пытается все время сидеть на двух стульях? Скорее всего нет, просто он несет очень большое бремя, пытаюсь вполне искренне облагодетельствовать западного человека так, чтобы он ничего не потерял из наследия Просвещения и в то же время не вызвал обиду религиозных мигрантов (на местных христиан никто давно внимания не обращает), которых есть из-за чего опасаться. Если бы не они, «постметафизическое мышление» поговорило бы с религией, можно предполагать, несколько другим языком – тем, которым «друзья освобожденного разума» говорили с носителями мышления метафизического, допускающего всякие трансценденталии и трансценденции. Постановка вопроса о переводе понятий сакрального языка на язык секулярный (прежде всего этический) в самом деле восходит к Канту и Фихте, и потому Хабермас в своей очень пестрой философской родословной действительно в основном правильно разбирается<sup>10</sup>. Кантовское, по крайней мере

<sup>9</sup> Хабермас черпал не только из континентальной философии. Исследователи едины в том, что одним из очень важных стимулов для его концепции постсекулярного общества были идеи Джона Ролса о гражданском консенсусе между группами с различными мировоззрениями, да и сам он прямо ссылался на него. Идеи популярнейшего американского философа выражены в статье [Rawls 1997].

<sup>10</sup> Кант действительно считал, что Церковь основывается на вере откровения, которое не может быть «привито» всем за отсутствием общезначимости, а потому требуется истолкование как «полное объяснение» наличного откровения – истолкование, соответствующее всеобщим правилам «чистой религиозной веры» (*der reine Religionsglaube*), т.е. чистому практическому разуму. Задача этой веры – приучение людей к тому, чтобы исполнять нравственные обязанности, имеющие рациональное происхождение, как божественные заповеди, а для этого годится любая интерпретация Писания, только бы ее можно было бы применить к этой телеологии, даже если такого рода истолкование может показаться и «принужденным»

по духу, происхождение отчасти имеет (из трактата «К вечному миру» – 1795) и сам его примирительный проект, с той разницей, что речь идет о примирении не между государствами, а между гражданами.

Однако свои отношения с Гегелем он недооценивает. Для обоих философов (несмотря на различие в их масштабах) характерно такое отношение к фактам, что при столкновении их с теориями, по их мнению, хуже для фактов. Так и Хабермас после событий во Франции 2015–2016 гг. – убийства джихадистами сотрудников одного из очень известных (пусть и не самых разумных) парижских журналов, нападения на театр, уничтожения 86 пешеходов в Ницце и отрезания головы у 85-летнего католического священника прямо в его соборе в Руане – решил счесть эти акты на самом деле все-таки не религиозно, а как-то по-другому мотивированными<sup>11</sup>. Оно и понятно: если признать эти акты тем, что они есть, получится, что провозглашенный Хабермасом пост-секуляризм может безболезненно принимать самые устрашающие формы.

Но было бы несправедливо считать, что Хабермас совсем утратил объективность. В том же «постметафизическом сборнике статей» он признал, что «если судить по обычным социологическим показателям по религиозным верованиям и практикам, население не изменилось настолько, чтобы оправдать именование этих обществ в качестве пост-секулярных» [Habermas 2017: 211]. Очень тщательный исследователь его философии У. Гольдштейн, в целом к Хабермасу достаточно критически-толерантный, разразился здесь раздраженными вопросами: о каких социологических показателях и о каких именно верованиях идет речь, в каких странах и в какой конкретно временной отрезок?! Он также предположил, что если бы немецкий философ серьезно занимался эмпирическими исследованиями, его вердикт не был так определен [Goldstein 2019: 70]. Претензия Гольдштейна для религиоведа совершенно корректна, но она была бы еще правильнее, если бы он задался еще одним вопросом: не является ли хабермасовский постсекуляризм на базе «перевода» религии на деле противоположным тому, за что он его выдает, а именно проектом секуляризации религии через ее «понимающее приручение»?

### Постсекулярность и проблемы с префиксом *post-*

«Иконы», однако, меняются, и в настоящее время среди тех, кто разрабатывает обсуждаемую концепцию, оппонентов Хабермаса становится, пожалуй, не меньше, чем его последователей<sup>12</sup>. Но это не меняет популярность самого бренда. Как отмечал его непримиримый критик Дж. Бекфорд, он более всего напоминает рассчитанную на наивных людей магическую палочку, которой

---

(gezwungen) по отношению к библейским текстам. См.: [AA VI: 110]. О кантовской герменевтике и конкретных примерах «правильного» истолкования Писания см., наряду с прочим: [Шохин 2010: 605–607].

<sup>11</sup> Специальное и весьма основательное исследование противоречивого отношения Хабермаса к джихадизму представлено в статье [Leezenberg 2019: 99–102].

<sup>12</sup> См. хотя бы ответы Хабермаса критикам в очень солидном сборнике статей, специально посвященном его концепции и его темам [Calhoun et al. 2013: 347–390].

укрощаются «все сложности, противоречия и проблемы, касающиеся религии» [Beckford 2012: 17]. Скорее всего это связано с самим префиксом слов *пост*секулярного ряда. В настоящее время есть уже и немало публикаций, посвященных размышлениям над всевозрастающей популярностью этого префикса в разных коннотациях. Я думаю, что его притягательность объясняется его амбивалентностью: он знаменует и завершение определенных эпох в чем угодно и имеет значение многоточия, освобождая от ответственности как-то определенно характеризовать то, что за этими эпохами следует, а потому интонация слов с этим префиксом скорее прескриптивная, чем дескриптивная.

Так, понятие *пост*структурализма никак не ограничивает объем того, что за структурализмом следует, понятие *пост*импрессионизма позволяет включать творчество множества художников, от импрессионизма совсем далеких, *пост*романтизм также может иметь самое широкое наполнение, когда пишущие не знают, какую бирку надеть на того или иного поэта, прозаика, музыканта и т.д. Некоторые же из таких «пост-понятий» коррелируют и с реально деструктивными процессами в той сфере действительности, к которым они относятся. Так, у меня нет сомнений в том, что прославляемая Хабермасом и сотнями других философов *пост*метафизика оправдывает разрушительные процессы в той области философского дискурса, которая всегда составляла специфическое и очень большое достояние европейской философской мысли – иерархическую структуризацию самих предметных областей философии. То, что в самых авторитетных философских энциклопедиях современности мы можем обнаружить статьи, посвященные философии клеточной биологии, спорта, танца, детства, юмора, театра, статистики, расы, сделок и договоров, денег и финансов, программирования и чего угодно, но не принципам деления философии по разделам, да и философии как таковой<sup>13</sup>, несомненно связано с разрушением вертикалей в сознании их составителей, а это разрушение – с тем, что метафизика, фундировавшая философскую архитектуру со времен Аристотеля, стала считаться у «философской толпы» умершей после Ницше.

При всей семантической неограниченности абстрактных существительных с обсуждаемым префиксом, они, однако, исходя из логики по крайней мере «модерна» (в *пост*-модерне работает и *пост*-логика), должны все-таки указывать на то, что нечто следует *после* чего-то, а не продолжается, например, как ни в чем не бывало, вместе с ним. Ведь когда мы говорим о *пост*-скриптуре, мы подразумеваем, что основное письмо уже было написано, когда о *пост*колониализме – что колониальные империи уже все-таки ушли в прошлое, а когда о *пост*классицизме – что прежний архитектурный стиль

---

<sup>13</sup> Так, статью «Философия» нельзя обнаружить в знаменитой Стэнфордской энциклопедии по философии, хотя все перечисленные философии чего-то вполне можно. Практическое отсутствие интереса к предметной структуре философии в настоящее время закономерно совпадает с кризисом интереса к философии как таковой, так как при нормальном развитии последней в классической Античности философия мыслилась как органическое (наподобие сада или яйца у стоиков) и иерархическое (у Аристотеля и его последователей) единство дисциплинарных компонентов, и творческая работа над картографией философии продолжалась практически до начала XX в. Подробно об этой тенденции к разрастанию самых паразитарных «деревьев» при вырубке самого «леса» в философии см.: [Шохин 2023: 34–38].

уже поменялся и т.д. Не так обстоит дело с пост-секуляризмом. Почему-то те, кто хотят работать с этим понятием, «сканируют» лексиконы для того, чтобы во что бы то ни стало найти другие, маргинальные значения этого префикса, противопоставив их основному, диахроничекому. Так, Манав Ратти, применяющий это понятие к Индии (см. ниже), с помощью Оксфордского словаря английского языка отыскал наряду с временным еще и пространственное значение данного префикса, например, прилагательное *postoral*, означающее «относящийся к заднему отделу ротовой полости» или существительное *postscenium*, означающее заднюю часть сцены [Ratti 2019: 113]. Однако далеко не одному религиоведу хочется, чтобы этот префикс имел не временное значение. Например, известный социолог Грегор МакЛеннон (а вслед за ним и Дмитрий Узланер) считает, что постсекулярность следует понимать как не то, что после или против секулярности, а как то, что дальше нее [см.: McLennon 2011; Узланер 2020: 186].

Этот вопрос специально заинтересовал теолога-феминистку Элейн Грэм (Elaine Graham), которая взяла на себя труд инвентаризировать референции религиоведов-«постсекуляристов» к семантике *post*- и считает своим достижением различие у них трех классов: 1) значение темпоральное, «после» (*after*) – «новое видение религии» в обществе – как Хабермас, а также А. Динем, Дж. Бомонт, П. Клоук, Л. Бретертон, Д. Трейси и Н. Спенсер понимают постепенное возвращение религией своей общественной значимости после эпохи ее «секулярной приватизации»; 2) значение «генеалогическое» (*against*) – «критика» предыдущего состояния – как прежде всего Асад, но также и В. Барбиери понимают в одном случае восприятие секуляризма как лишь преходящего эпизода в европейской истории, в другом – как осознание восстановления прав конфессиональной традиционной религии в контексте «постмодернистской теологии»; 3) значение «трансцендирования» (*beyond*) прежнего, «редукционистского и эссенциалистского понимания религии» – как у Г. Мак-Леннона, Д. Льона и ряда других при учете новых приоритетов религии, которыми вместо конфессиональной веры и магистериума являются «воплощенные религиозные практики», религия как образ жизни, общение с сакральными артефактами, а потому *post*- в данном контексте будет означать то, что за пределами больших «нарративных дихотомий» веры и неверия, религии и атеизма, веры и разума, духовного и материального и т.д. [Graham 2019: 223, 226–229].

В результате первый параметр, собственно темпоральный, оказывается лишь одним среди других составляющих семантики пост-секулярности, притом и не самым важным, а сама Грэм уделяет наибольшее внимание третьему. На деле, однако, их различие напоминает дифференциацию дождей у обаятельного мошенника Билла Старбака из знаменитой пьесы Ричарда Нэша «Продавец дождя», так как все эти значения являются темпоральными (в значении «после») и маркируют предполагаемые изменения в общественном статусе религии и в ее самопонимании, которые вопреки желанию некоторых религиоведов, протекают все-таки во времени.

Однако прежде, чем оценивать эти параметры пост-секулярности, оценим некоторые статистические данные. Они, мне кажется, не оставят сомнений

относительно того, почему религиоведы, отстаивающие концепцию постсекулярности, никак не могут примириться с наиболее естественной семантикой префикса *post-*. А именно, я предполагаю, что о чем-либо, хотя бы отдаленно напоминающем пост-секулярное общество, можно говорить только при том минимальном условии, что процент граждан, считающих себя религиозными, должен по крайней мере не уменьшаться в сравнении с теми, кто себя таковыми не считает. Этого, кажется, требует и элементарная рациональность (хотя и не «пост-рациональность», которой придерживаются отстаивающие обсуждаемую концепцию социологи религии).

Но вот цифры по Великобритании, которая лидирует в мире по количеству социологов-«постсекуляристов» (особенно на душу населения). Согласно переписи 2001 года (когда пост-секуляризм еще только начали «узнавать»), христианами себя считали 71,6% населения страны, мусульманами – 2,7, индуистами – 1,0, сикхами – 0,6, иудеями – 0,5, буддистами – 0,3, представителями других религий также 0,3, а атеистами и внерелигиозными – 23,2%. По переписи 2011 г. (когда пост-секуляризм уже совсем, как считается, стал на ноги), христианами стали считать себя уже 59,5%, мусульманами – 4,4, индуистами – 1,3, сикхами – 0,7, иудеями – 0,4, буддистами также 0,4, представителями других религий снова 0,4, а вот атеистами и безрелигиозными – уже 32,9%. А вот в 2021–2022 гг. (когда пост-секуляризм стал уже «новой эрой») эти же цифры по Англии и Уэльсу составили, соответственно, 46,2%, 6,5, 1,7, 0,9, 0,5, 0,5, 0,6 и, наконец, 43,2%<sup>14</sup>. Мне кажется, что такого рода цифры (которых справедливо требовал от Хабермаса Гольдштейн – см. выше) вряд ли нуждаются в комментариях, кроме такого, что при стремительном падении религиозности в целом ислам и индуизм делают относительные успехи.

Посмотрим и на другие страны, в которых постсекуляризм также делает «публикационные успехи». Так, в Германии, в «глухие секулярные» 1910-е христианами считали себя 98,3% населения, иудеями – 1,0, другими – 0,7, а безрелигиозными себя не считал никто; в 1939 г. (даже после гитлеровского погрома) соответствующие цифры были: 94,0%, 0,3, 5,7, и как безрелигиозные себя объявили 1,5%; на 1960-е эти показатели модифицировались до 89,4%, 0,1, 5,2 и 10,2; на 2011 г. – до 66,8%, 0,1, 5,2 (успех преимущественно ислама) и уже 27,9%; а в 2019 г. – 61%, 0,8 (из них 4 пришлось на долю ислама) и, наконец, 30% идентифицировали себя вне всякой религии<sup>15</sup>. В Нидерландах, где социологи религии так же активно работают с пост-секуляризмом, как в Англии, христианство набрало в 2022 г. вкуче 31,4%, ислам – 5,6, другие религии – 5,9 и внерелигиозные – 57,2%<sup>16</sup>. «Постсекулярность» как новая реальность не вызывает никаких вопросов и в Скандинавских странах, где в 1972 г. (в эпоху однозначной «секулярности»), например, в Швеции, к доминирующей

<sup>14</sup> См.: <https://www.ons.gov.uk/datasets/TS030/editions/2021/versions/1/filter-outputs/ab7776bd-b2ec-44f9-8acc-4c48a21eb41e#get-data> (дата обращения: 02.08.2023).

<sup>15</sup> См.: Deurschland: Die Konfessionen: <https://fowid.de/meldung/deutschland-konfessionen> (дата обращения: 02.08.2023).

<sup>16</sup> См.: Deel bevolking dat bij religieuze groep hoort in 2022 niet afgenomen: <https://www.cbs.nl/nl-nl/nieuws/2023/14/deel-bevolking-dat-bij-religieuze-groep-hoort-in-2022-niet-afgenomen> (дата обращения: 02.08.2023).

(и государственной) лютеранско-евангелической церкви относили себя 95,2% населения, а в 2022 г. – 52,8%<sup>17</sup>, тогда как уже в 2019 г. к нерелигиозным относили себя 33,5% (а это самая активная точка роста среди респондентов)<sup>18</sup>.

Читатель, которого могут заинтересовать и другие страны, имеет возможность пользоваться теми же информационными инструментами, что и я, но если ему захочется видеть «постсекуляризм в динамике», то я не сомневаюсь, что он вспомнит вздох Хабермаса по поводу того, что этот процесс «замедляется» (см. выше), и лишь отмечу на всякий случай еще раз, что замедляться может лишь то движение, которое уже началось, а не то, которого не было. А также что именно по причине этой статистики, которая «постсекуляристам» известна, они и ищут возможности любым путем обойти абсолютно доминантное значение обсуждаемого префикса. И, разумеется, по этой же причине избегается всякая конкретная хронологизация постсекулярности, ведь какой бы отрезок времени, по крайней мере со второй половины XX в. до настоящего времени ни взять, кривая религиозности в Европе пойдет, как мы только что видели, вниз в сравнении с отрезком предыдущим.

Но, может быть, при обратной количественной динамике есть динамика качественная – прежде всего в приобретении религией в Европе статуса авторитетной общественной силы, который она безнадежно утратила за темные десятилетия (и даже века) секуляризации, что нас заставили выучить уже наизусть Казанова, Хабермас и множество их последователей? Правда, если бы дело обстояло так, то, конечно, был бы невозможен продемонстрированный только что ускоряющийся отток европейцев из религии, но можно обратить внимание и на другие моменты.

При всех играх с префиксом *post*- никто из «постсекуляристов» не станет отрицать, что по крайней мере в 2004 г. по их выкладкам Европа уже вступила в эпоху постсекулярности или по крайней мере самым решительным образом в нее вступала. Но именно в этом году после долгих проволочек, прений, дипломатических игр и т.д. «Лиссабонский договор о внесении изменений в Договор о Европейском Союзе», фактически соответствующий Конституции Евросоюза, был принят без какого-либо даже упоминания о религиозном компоненте в культурном наследии Европы, пусть даже и в чисто историческом контексте (не только о христианском, но и о каком-либо вообще – вероятно, чтобы никому не было обидно больше, чем другим), это не вызвало никаких хотя бы слабослышных протестов со стороны церковных «интерпретирующих сообществ» (вспомним о формулировке Ф. Шюслер-Фиоренцы). Это значит, что в вопросах о правах животных, климатических изменениях, эвтаназиях, и особенно о сострадании к беженцам (по большей части за хорошей жизнью) «интерпретирующие сообщества» несомненно права голоса имеют, но твердо должны знать «правила вежливости»<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> <https://www.svenskakyrkan.se/filer/1374643/Medlemmar%20i%20Svenska%20kyrkan%201972-2022.pdf?id=2554894> (дата обращения: 16.12.2023).

<sup>18</sup> [https://www.indexmundi.com/sweden/religions.html#:~:text=Religions%3A%20Church%20of%20Sweden%20\(Lutheran,33.5%25%20\(2019%20est](https://www.indexmundi.com/sweden/religions.html#:~:text=Religions%3A%20Church%20of%20Sweden%20(Lutheran,33.5%25%20(2019%20est) (дата обращения: 16.12.2023).

Можно вспомнить и о других документах. Так, Хабермас утверждал в своем стамбульском докладе, что эпоха воинствующего атеизма завершилась. Но вот 4 октября 2007 г. появилась резолюция 1580, принятая Парламентской ассамблеей Совета Европы, под названием «Опасность креационизма для образования». Обоснований для этого вердикта было выдвинуто два. Во-первых, креационизм противоречит теории эволюции – единственно научной и всеобъясняющей. А, во-вторых, за креационизмом стоят, оказывается, реакционные социальные силы (вроде евроскептиков и прочих «нацистов»). По-моему, это как бы просто списано с советской аргументации, оправдывавшей гонение на религию в период как раз того самого воинствующего атеизма точно такими же двумя совершенно разнородными обоснованиями. Но мне неизвестно, чтобы «интерпретирующее сообщество» на этот документ также как-то отреагировало бы. Но вот уже не документы, а директивы ЕС, вполне согласные с приведенным документом. Обращает на себя внимание информация из совсем свеженькой книги шведских исследователей Олафа Франка и Педера Талена «Религиозное образование в постсекулярную эпоху» (2021), рецензия на которую была только что опубликована в «Вестнике ПСТГУ» [см.: Копосов 2023]. Тут интересно, что авторы, принимающие на веру догмат о наступлении эры постсекуляризма в Европе, приводят следующую периодизацию в отношениях между религией и образованием. Вначале в сфере светского преподавания религии была отменена всякая конфессиональная аффилиация. После этого христианская, и осталась уже просто «религия». Но вот в самое последнее время и само понятие религии заменяется понятием «мировоззрение» как более соответствующее нормам современной политкорректности. Слышны ли голоса против со стороны того «интерпретирующего сообщества», которое возглавляет протестантский король? Об этом ничего не слышно.

А вот еще пример того, как церковь вновь становится «общественно-публичной силой». На следующий день после того, как 14 июля 2016 г. джихадист раздавил в Ницце 86 человек, праздновавших день взятия Бастилии, папа Франциск, находясь с визитом в Польше, не упомянув об этом, обратился к польскому народу с просьбой быть более милосердным к «беженцам» (среди которых никак нельзя исключить тех, кто мог и повторить этот «подвиг»). И это, конечно, не потому, что ему совсем не было жалко французов и даже не только потому, что ему не хотелось ссориться с салафитами (хотя и поэтому тоже), но церковь находится на задании по противодействию ксенофобии (см. выше),

---

<sup>19</sup> В 2007 г. мне довелось участвовать в конференции по мультикультурализму, организованной Советом Евросоюза по правам человека, где принимались отчеты духовных лидеров различных религий и где христианские клирики с микрофонами (то, что и вызывало восхищение Хабермаса – см. выше) выступали с отчетными докладами на тему, как в их приходах ведется воспитательная работа по преодолению «ксенофобии», за которую они, как можно было понимать, получали дальнейшую «лицензию». Инкультурализация христианства, за которую ответственно в значительной мере оно само своими саморазоблачениями после Второй мировой войны – отдельная и большая тема, но здесь можно ограничиться тем, что она также обуславливает его «гостевой статус» в настоящее время на европейском континенте как религии пока еще терпимой.

составляющем суицидную повестку ЕС (о каких-либо последствиях любых тер-актов для исламистских центров в Европе мне по крайней мере неизвестно).

В противоположность этому в эпохи секуляризма католическая церковь умела отстаивать свои права, а не выполнять задания правительств. Один из примеров – упорное противостояние бисмарковской политике *Kulturkampf*, в результате которой она смогла благодаря своему авторитету и последовательности вернуть к 1886 г. почти все, что смог через майские законы 1873 г. отобрать у нее «железный канцлер»<sup>20</sup>. Имела она значительное реальное влияние и на социальную жизнь, о чем свидетельствует движение христианского социализма, по сути развивавшего положения энциклики Льва XIII *Rerum novarum*, в которой были сформулированы положения, направленные на защиту прав как рабочих, так и предпринимателей, ставшие альтернативой очень сильному в то время атеистическому социализму. Да и в XX в. как католическая, так и протестантские церкви далеко не всегда поддакивали Гитлеру и Муссолини, равно как и после Второй мировой войны «католики пошли в народ», успешно противодействовав превращению Франции и Италии в страны марксизма. В дезинтеграции самой же социалистической системы в странах Восточной Европы деятели католической церкви сыграли едва ли не ключевую роль, а не выступали (по-хабермасовски, на «лояльные темы») перед микрофонами. Такова валидность «постсекулярности» в значении диахроническом (*after*) из тех значений, которые классифицирует Э. Грэм.

Перейдем к значению, которое не только она называет критическо-генеалогическим (*against*) – протестное движение по отношению к идеологии секуляризации. Тут я бы тоже предложил определенное деление. Секуляризация бывает двух родов: через воздействие на религию со стороны государства извне и ее собственное мимикрирование под то, что ей должно быть совершенно чуждо. Второе можно назвать потому и «автосекуляризацией». В химически чистом виде пример саморазложения религии через адаптации к чисто секулярным «ценностям» дает, конечно, Церковь Англии. Достаточно назвать только два события 2023 г. Первое – февральское – церковное благословение однополых браков. Оно не было сенсационным, так как даже епископские хиротонии трансгендеров (трансгендерство же – одно из основных посланий «самых передовых» стран остальному человечеству) практикуются уже несколько лет. И мартовское событие – решение Генерального Синода Англиканской Церкви об устарелости применения гендерных предикатов к Богу, а именно обращение к Нему как к Отцу. Внутренняя логика тут, мне кажется, вполне прозрачная: женщины обладают равноправием едва ли не во всех профессиях (до военных министров и футболисток), а если это так, то что мешает перенести это женское равноправие и в природу Бога, которого только феодальные богословы считали слишком уж трансцендентным? Из чего следует, что обращение в молитве «Отче наш» объясняется только лишь «лингвистической привычкой», а Символ веры, где различаются Отец и Сын, также скорее

<sup>20</sup> О политике *Kulturkampf* как в Германии, так и в других странах Европы, где правительства пытались (с разным успехом (с наибольшим во Франции)) ограничить привилегии католической церкви см. хотя бы: [Лависс, Рамбо 1939: 54–61].

всего должен будет пройти процесс «научной экспертизы». Постепенно, конечно, не резко, так как надо считаться и с консервативной, т.е. отсталой паствой, да и в епископате, как ни странно, остались еще «фундаменталисты». Но процесс пойдет – от частных мнений прогрессивных теологов к соборным решениям (как это и делается в данной деноминации). Но только ли у англикан происходит «повзросление сознания»? Отнюдь нет. Не только в исторически протестантских, но и почти во всех католических странах Европы (включая еще недавно сверхтрадиционалистские Испанию, Португалию и Ирландию<sup>21</sup>) регистрируются ЛГБТ-союзы<sup>22</sup>. В этой связи неудивительно, что в ноябре 2023 г. Дикастерия по делам веры Ватикана (бывшая Святая инквизиция) опубликовала разрешение представителям ЛГБТ не только принимать крещение, но и быть крестными родителями и свидетелями на церковной свадьбе, в соответствии с формулировкой нынешнего понтифика о том, что Бог никого не отвергает<sup>23</sup>.

Подобного обмирщения религии в «эпохи секулярности» не знали, а потому, поскольку церковь, Основатель которой сказал, что Царство Его не от мира сего (Ин 18:36), должна чем-то отличаться от мира, чтобы быть сколько-нибудь привлекательной для него, такого безостановочного оттока адептов она также не знала. В духовном и даже социальном мире ситуация не совсем та, что в биологическом: насекомые, которые принимают окраску окружающей среды, благодаря этому повышают свою выживаемость, а те сознательные субъекты и конституируемые ими общества, которые становятся бесцветными, гибнут, перерабатываясь этой средой. Закономерно, что «самосекуляризация» налицо и в учебниках по богословию. Так, старинная и очень авторитетная область католицизма – фундаментальная теология (основное богословие), которая изначально мыслилась и разрабатывалась как христианская апологе-

<sup>21</sup> Ирландия стала и первой страной, узаконившей однополые браки на народном голосовании (22.05.2015 за проголосовало 62% процента населения).

<sup>22</sup> Только в Польше, Словакии и Литве запрещены как однополые браки, так и однополые союзы.

<sup>23</sup> Формулировка, конечно, правильная, но только с одним уточнением. Согласно христианскому учению, Бог действительно никого не отвергает, но только люди отвергают Бога, а воцерковление тех, кто это делает прямо и открыто (о древних однополых союзах с христианской точки зрения см.: Рим 1:21–29), может соответствовать примерно действиям такого «гуманного врача», который из любви к тем, кто заболел ковидом, помещает их в тесную палату с незаболевшими. Разумеется, нынешний римский понтифик и сам никогда на это не пошел бы, если бы пропаганда трансгендерства, как и прочих перверсий, не стала основной миссией побеждающего левого либерализма. Во времена апостола Павла еще не употреблялись медицинские средства для превращения людей в трансгендеров, но и эта форма перверсии однозначно попадает под его вердикт касательно прочих форм как следствий богоотвержения, так как человек, осуществляющий эту операцию, «зачинает» по своему почину свою биографию с чистого листочка как необязанный ею совершенно никому. Несовместимо это, однако, и с нетеистическими религиями, поскольку, например, является вызовом также закону кармы, не допускающему переиначивания гендерной идентичности человека, но заодно и с теми религиями, в которых почитаются духи и предки, также ответственные за нее (и требующие от людей обязанности по отношению к ним в соответствии с ней). Потому «понимающее отношение» к этому явлению означает таковое к абсолютной практической антирелигиозности.

тика, всячески стремится сейчас расстаться со своей исконной апологетической (тем самым и миссионерской) природой, объявляя ее повесткой вчерашнего дня. Новая повестка – это постановка в центр теологического мироздания Человека вместо Бога, антропологии вместо теологии (Бог мыслится как средство достижения человеком самоутверждения), культурологии вместо экклезиологии, «диалога» вместо диспута, практический (хотя и не формальный) отказ от патристического наследия<sup>24</sup>. Все это современные «европейские ценности», от христианства далекие.

Но я бы никак не согласился с Грэм в том, что для конструкций Бомонта и Клоука лучшее место в рубрике (1), так как рубрика (3) подходит для них гораздо лучше. Суть этих конструкций в том, что новая постсекулярная религиозность (в отличие от Хабермаса они не считают, что она замедляется) заключается в изменении самопонимания религии, которая теперь выражается не в конфессиональности, а в неформальном взаимодействии. Речь идет прежде всего о постоянно выдвигаемой этими и другими социологами религии деятельности благотворительных городских организаций, среди которых выделяются сеть FBO (faith-based organizations), в которых взаимодействуют люди разных религий вместе с неверующими для поддержки мигрантов и прочих обездоленных (стандартный пример – структура «Лондонские горожане»), но также и о City of Sanctuary («Город убежища») или Fair Trade City («Город честной торговли»). Эти «этические группы» образуют урбанистические «территории постсекулярности», на которых нейтрализуются «прежние разделения, включающие межрелигиозные, антирелигиозные и антисекулярные чувства» [Cloke & Beaumont 2012: 33]. Основная черта (и достоинство) этой новой географии в том, что люди, вовлеченные в эти взаимодействия и чувства, имеют возможность оставлять в своих «путешествиях» свои прежние частные мировоззренческие позиции ради соединения со всеми прочими. Эти движения имеют двуединый результат – противостояние позициям как «секуляристского фундаментализма» (такого, который выдвигают, например, «новые атеисты»), так и «основанного на вере фундаментализма».

Основное содержание рассматриваемого тренда – все большее движение христиан (с которыми эти социологи работают) от практикования веры через догматы (a practice of faith-by-dogma) к раскрытию для себя «потенциала веры через дела» (faith-by-practice) [Ibid.: 41]. Бомонт и Клоук не ограничиваются социологическими методами, но апеллируют и к «слабой теологии» авангардиста Джона Капуто, который провозгласил переход от доктринальной определенности «знающего» теологического фундаментализма к «незнающей» взаимопереводимости божественных и человеческих понятий, а религиозную веру трактует как действие, посредством которого реализуется божественная любовь и которое не ограничено никакими историческими конвенциями [Ibid.: 42]. Они, правда, ссылаются и на Р. Хюттера в том, что церковные доктрины не могут быть освоены вне «корневых горизонтов практики». Это – одна тенденция, актуальная для постсекулярной религиозности. Другую Бомонт и Клоук видят в том, что в прежние времена (секуляризма), когда церковный

<sup>24</sup> Очень показательный пример дает курс по этой почтенной дисциплине [Кнапп 2021].

голос «замалчивался», было принято считать, что эсхатологическая озабоченность церкви должна быть отделена от политической, тогда как сегодня группы верующих, объединяя в своей «повестке» эсхатологическое, этическое и политическое (здесь они ссылаются уже на Т. Райта), могут гораздо лучше, чем прежде сочетать «дискурсы надежды» на сегодняшний день с тем, который настанет в конце времен [Cloke & Beaumont 2012: 43].

Но вот уже основная повестка и самих авторов: легитимизируя надежды на здесь и сейчас, верующие естественным образом объединяются с неверующими. В целом же городских «постсекулярных пространств» (postsecular spaces) много: это и «инкарнационные (incarnational) христианские общины» (со ссылкой на коллегу С. Томаса) в маргинальной среде, и «эмергентные церкви» (здесь ссылки уже на Э. Гиббса и Р. Болгера), и совсем нецерковные формы – от нецерковного монашества (тут специалист Дж. Уилстон-Харгров) до локальных анархических групп (изученных С. Клайборном). Во всех этих трендах мы имеем дело с единой постсекулярной тенденцией – тем самым движением от веры-через-догматы к вере-через-практику [Ibid.: 44].

Я ограничился только одной статьей из бесчисленных публикаций этих эклектических авторов, которые в бренде постсекуляризма уже уверенно потеснили Хабермаса. Создается впечатление, что они обращаются к другой аудитории – не к философски наслышанной, а к не знающей об истории религии ничего. Правда, надо отдать им должное: они признали, что есть неконфессиональные благотворительные группы, образовавшиеся еще задолго до их «городского постсекуляризма» – прежде всего в виде деятельности широко экуменически мыслящих британских филантропов XIX в. и целой межденоминационной церкви «Армия спасения». Замена эсхатологии на «здесь и сейчас» и растворение религии в социальной деятельности – повестка так называемой латиноамериканской теологии освобождения, которая пережила свой расцвет в середине XX в., также явно до образования британских «постсекулярных городских пространств» и давно уже переживает период стагнации. Убежденность же в том, что вера проявляет себя через действия, сопровождает всю двухтысячелетнюю историю христианства, следуя за апостолом Христовым в том, что *как тело без духа мертво, так и вера без дел мертва* (Иак 2:26). Но самое останавливающее дыхание то, что если вера без догматов считается основным признаком постсекуляризма, то получается, что вера со сверхразумными догматами христианства должна маркировать... секулярность.

Если же оценивать эти религиологические построения с той точки зрения, какую они несут «миссию» всерьез (несмотря на верховную алогичность их посылы), то можно сказать, что социологи предлагают заменить органическую религию на химерическую. Хорошо известен очень выразительный пассаж из «Записей» о. Александра Ельчанинова (1881–1934), который доступно и точно сравнивал религию с вином, для приготовления которого требуются спирт (догматы), ароматические вещества (богослужение) и вода (нравственность), из которых Ренан и Толстой оставили только третью. Я бы предложил модифицированное сравнение реальной религии с вином в сосуде, а бомонто-клоуковскую – с вином на столе или на полу, которая подлежит только испарению.

Или можно по-другому сказать, что догматы для христианства есть позвоночник, а христианство без них – сущность беспозвоночная.

Возникает только один вопрос, на который трудно дать однозначный ответ: в какой мере нарисованная Бомонтом и Клоуком картина является «натюрмортом», а в какой – надеждой (употребляю понятие, которое им больше всего нравится) их самих? С одной стороны, они не могут привести фактов, достаточных для того, чтобы оправдать смещение в религиозном сознании в нужном для их теории масштабе. С другой – стремительное падение религиозной аффилиации в Британии и соответствующий рост безрелигиозности (см. вышеприведенную статистику) свидетельствует о том, что по крайней мере магистральный путь в безрелигиозность в «постсекулярную эпоху» прочувствован ими правильно: с разрушением догматического сознания для христиан переход в «пострелигиозность» неизбежен.

Возвращаясь же к классификации Элейн Грэм, нельзя не отметить, что в заключение своей статьи она ставит вопрос о том, есть ли все-таки от концепции постсекулярности для религиоведения польза, и занимает позицию, срединную между негативизмом Бекфорда и оптимизмом Барбиери. Польза эта по крайней мере в том, что работа с данной концепцией стимулирует к тому, чтобы тщательнее изучать соотношение континуальности и изменения, приливов и отливов в религиозности и скептицизме [Graham 2019: 231]. Я бы уточнил это решение только в виде вопроса: многое ли потеряют религиоведы, занимаясь этими очень важными материями и без бирки «постсекулярного»?

### **Постсекулярность как разновидность секулярности**

Вернемся, однако, к «Рутледжскому руководству по постсекулярности», а именно к послесловию, для которого Бомонт привлек на сей раз Эдуардо Мендиету, крупного американского философа, работающего в разных областях, одной из которых является положение религии в современном мире, и который стал одним из составителей очень основательного сборника, посвященного «Хабермасу и религии» (см. выше). И по источниковедческому историко-философскому стилю, и по подчеркнuto уважительному отношению к Бекфорду, и по новым идеям это послесловие отличается от предыдущих материалов. В фокусе оказывается концепция секулярного (с экскурсом в историю формирования понятий, в первую очередь по немецким источникам – недаром Мендиета выпустил кантоведческую монографию). И здесь оказались различимы уже не-хабермасовские и даже не-бомонтовские акценты.

Размышления о значении изучения постсекулярного приводят к выводу о том, что объектом перспективного изучения следует считать секулярное и секуляризацию, по отношению к которым постсекулярное и постсекуляризация являются понятийными «паразитами». При этом предлагается учесть опыт перуанского социолога Анибала Куийяно, который, изучая морфологически родственное понятие постколониализма, пришел к заключению, что речь должна идти не о завершении колониализма как периода цивилизационной истории, а скорее о процессах деколонизации при продолжении работы социокультур-

ных механизмов колониального прошлого [Mandieta & Beaumont 2019: 434]. Так и здесь трактовка *post-* в значении «после» объявляется «наивной». А в связи и с постсекуляризмом следовало бы говорить не столько о завершении секуляризма, но о новой его стадии, которую предлагается обозначить как рефлексивную секуляризацию (*reflexive secularization*). Это означает, что «постсекулярность касается сочетания взаимоантагонистических процессов, развертывающихся через государственную секуляризацию, а также структур и практик, которые поддерживают уважение к праву каждого быть верующим» [Ibid.: 433].

Далее предлагается, как задание на будущее, обращение к нескольким подходам для осмысления данного феномена (один из них опять-таки из области истории понятий – *Begriffsgeschichtliche*). При этом соотношение секулярного и постсекулярного предлагается в целом мыслить диалектически, т.е. коррелятивно. И при этом учитывается также и Хабермас. Не без основания: мы видели, что для него вопрос о наступлении постсекулярной эры, для провозглашения которой, как его поняли, он сделал больше, чем кто-либо еще, также решался «диалектически».

Предложенная Мандиетой постановка вопроса представляется несомненно корректной. За исключением двух моментов. Первый снова связан с тем же обсуждавшимся выше префиксом. Называя значение *постсекулярности* в смысле «после» наивным и противопоставляя ему параллельное значение *постколониальности* в качестве совместимого с колониальностью как «ненаивное», он немножко роет себе ямку. Ведь если мы скажем, например, что пост-классицизм в архитектуре какого-то города не означает того, что классицизм уже был отменен, это будет вполне корректно, но ни в малейшей степени не отменит в самом пост-классицизме значения того, что *следует за* классицизмом, так как без этого само понятие пост-классицизма будет бессмысленным. Но то же самое относится к пост-колониализму и пост-секуляризму (как и к любому *post-*). Вторая же проблема в том, что авторефлексия секулярного общества называется постсекулярной. Мандиета искренне удивился бы, если бы кто-то предложил ему считать авторефлексию философии (рассуждение о природе философского дискурса, его основных предметных областях, используемых им методов и даже о его самокритике) пост-философской. Или если бы науковедческую рефлексию кто-нибудь назвал бы пост-научной. Но даже если бы супружеская пара на какой-то стадии своей совместной жизни пришла бы к размышлению о своих отношениях (будь оно критическим, «генеалогическим» или каким-то еще), то было бы этого достаточно для того, чтобы эту стадию отношений назвать пост-семейной? И совет Уильяма Оккама не умножать сущности без достаточного основания Мандиета наверняка хорошо знает. Однако за постсекулярностью, которой посвящен весь том и десятки других, надо было зарезервировать определенную, более-менее похожую на реальность, функцию, и к тому же престижную. Таковы требования уже «практической диалектики».

### Предварительное заключение

Теперь, возвращаясь к исходной онтологической задаче определения той степени реальности в истории европейской религии, которая описывается концепциями постсекулярного общества, следует выбрать ту модель стратификации реальности, которая этой задаче соответствовала бы лучше, чем другие. В западной философской традиции эксплицитное, «авторефлексивное» выписывание уровней реальности документируется по моим калькуляциям (а я этим вопросом занимался специально) не ранее, чем в самом конце XIX века – в «Первоначалах психологии» Уильяма Джеймса (1890) и в «Явлении и реальности» Френсиса Брэдли (1893). В Индии же этим начали заниматься в общей сложности на полтора тысячелетия раньше, и одну из самых креативных схем предложил последователь адвайта-веданты Вимуктатман в трактате «Иштасиддхи» (X в.)<sup>25</sup>. Вот как выглядит иерархия степеней реальности, которую он выстроил в результате полемики с абстрактным оппонентом (нормативный режим работы в любой схоластике – и западной и восточной):

- Полная реальность Абсолюта;
- Царство относительной реальности в мире реальности/нереальности (мир бодрствования);
- Царство относительной нереальности в мире реальности/нереальности (мир сновидений);
- Область абсолютной нереальности (рога человека, небесный цветок, сын бесплодной женщины и т.д.) [Vimuktātman 1933: 32–35; Шохин 2004: 198–202].

Пост-секулярное общество в современной Европе к реальности типа (1) относиться никак не может, так как состоит, как мы постоянно убеждались, из игнорирования очевидных фактов и логических противоречий. В самом деле, утверждать, что пост-секулярное мышление формируется через утрату догматов веры, что секулярным сознанием оказывается метафизическое, а что «после чего-то» должно читаться на самом деле вовсе не как «после», а только как «вместе», не многим отличается от того, чтобы утверждать существование заячьих рогов, цветов, растущих на небе, или сыновей женщины, неспособной к деторождению (нормативные примеры ирреальности в индийской философии). Тем не менее я бы не относил все-таки конструкт этого общества и к уровню (4), так как при всей его химеричности он активно влияет на сознание некоторых людей (прежде всего социологов, культурологов, религиоведов) и открыло уже массу «рабочих мест», тогда как ни приведенные только что химеры, ни даже небесный цветок ни на чье сознание влияние оказывать не могут, хотя и являются объектами мысли как сочетания несочетаемых

<sup>25</sup> Первые стратификации реальности, которые соответствовали градуализации режимов сознания, были представлены в буддийской идеалистической школе йогачара-виджнянавады еще в III–IV вв., тогда как первые градуализации в адвайта-веданте – в сочинении Гаудапады (VI–VII вв.) и комментариях первого схолаха школы Шанкары (VII–VIII вв.), уже в базовом тексте «Брахмасутра-бхашья» (прежде всего пассаж III.2.1–4) [Śaṅkara 1934: 939–947] и в «Чхандогьопанишад-бхашье» (VIII.5.4).

предикатов. Не отнес бы я обсуждаемое и к уровню реальности (2), так как сознание в бодрствовании все же должно отличать действительность от иллюзий, смотреть на то, что вокруг него происходит, а также может пользоваться определенными источниками объективной информации, в виде хотя бы статистики и книг по истории. Зато ему самое место в рубрике (3), так как именно во сне не различают желаемое от действительного, во сне может формироваться картина мира, отличная от экстраментальной (Вимукататман допускал, что во сне есть даже свои Ведьы, брахманы и жертвоприношения), но сны могут и влиять на поведение человека, живущего в мире иллюзий. А в данном случае «религиоведческий сон» породил грандиозную литературу и даже заставил очень многих «любителей» поверить в то, что он и есть единственная явь. Это ли не практический результат? Судить о том, как будет дальше развиваться ситуация в Европе – дело футурологическое, а потому не самое благодарное. В настоящее же время можно констатировать, что те пункты, по которым идентифицируют пост-секуляризм, гораздо естественнее ложатся в понятие *интенсивной секуляризации религии* – и извне и изнутри<sup>26</sup>.

А вот практический вывод из всего вышесказанного состоит, вероятно, в том, что для религиоведения, занимающегося современностью, целесообразнее всего было бы избавление от штампов, которые при своей иллюзорной аксиоматичности препятствуют объективному исследованию объективных данных. При очень распространенных уже их «трансплантациях» на состояние религиозности в Северной Африке, Иране, Турции, Индии, да и в России следует внимательно вспомнить о старых, но никак не бессмысленных, теориях цивилизационного разнообразия. Но это, конечно, тема уже совершенно отдельного разговора<sup>27</sup>.

### Список сокращений

AA – Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken. Bd. VI. Belin, 1910–1955.

RHP – The Routledge Handbook of Postsecularity / Ed. by J. Beaumont. L. & N.Y.: Routledge, 2019.

---

<sup>26</sup> Отметим, что для постмодернистов это не аргумент: для них современная действительность является постсекулярной и пострелигиозной одновременно. Ведь и религиозность и секулярность, как и все другие генерализирующие категории нашего языка, являются для них теми самыми большими нарративами, демонтировать которые (в целях фрагментации философского дискурса) и призвана деконструкция. Очевидно, однако, что при такого рода презрительной диалектике мы имеем дело не столько с пост-секулярностью и пост-религиозностью, сколько с пост-философией.

<sup>27</sup> Основной проблемой для тех, кто охотно применяют к этим регионам строительство постсекулярного общества, должно было бы быть (но не является) то, что если для Запада проблематична *постсекулярность*, то для этих регионов *постсекулярность*, поскольку реальной секуляризации общества здесь не было. Это относится и к России, где коммунистическая идеология имела все признаки нетрадиционной религии, в которой КПСС подробнейшим образом пародийно имитировала все функции Церкви. Чуть подробнее см.: [Шохин 2018: 13–14].

## Список литературы

- Кнапп 2021 – *Кнапп М.* Разум веры. Введение в основное богословие / Пер. с нем. СПб.: Изд-во СПбДА, 2021.
- Копосов 2023 – *Копосов С.А.* Внеконфессиональное религиозное образование. Опыт европейских стран // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2023. Вып. 105. С. 157–161.
- Лависс, Рамбо 1939 – История XIX века / Под ред. профессоров Э. Лависса и А.-Н. Рамбо. М.: ОГИЗ, 1939.
- Узланер 2020 – *Узланер Д.А.* Постсекулярный поворот: как мыслить о религии в XXI веке. М.: Издательство Института Гайдара, 2020.
- Узланер 2023 – *Узланер Д.А.* Постсекулярные гибриды / Оправдалась ли концепция постсекулярного? К 15-летию стамбульского доклада Ю. Хабермаса «Против воинствующего атеизма» [Дискуссия] // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2023. Вып. 108. С. 117–121.
- Хабермас 2015 – *Хабермас Ю.* Против воинствующего атеизма. Постсекулярное общество – что это такое? О новом европейском порядке // Русский журнал. 2015. Октябрь. № 6. <http://www.russ.ru/pole/Protiv-voinstvuyushchego-ateizma> (дата обращения: 14.12.2023).
- Шохин 2004 – *Шохин В.К.* Стратификации реальности в философии адвайта-веданты. М.: ИФ РАН, 2004.
- Шохин 2010 – *Шохин В.К.* Философия религии и ее исторические формы (античность – конец XVIII в.). М.: Альфа-М, 2010.
- Шохин 2018 – *Шохин В.К.* Феномен атеистического фидеизма // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной академии. 2018. Вып. 2. С. 6–18.
- Шохин 2023 – *Шохин В.К.* Философская дезинтеграция и шанс практической философии // Вопросы философии. 2023. № 9. С. 32–44.
- Beckford 2012 – *Beckford J.A.* SSSR Presidential Address: Public Religions and the Postsecular: Critical Reflections // Journal for the Scientific Study of Religion. 2012. Vol. 51. P. 1–19.
- Berger 1999 – *Berger P.L.* The Desecularization of the World: A Global Overview // The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics / Ed. by P.L. Berger. Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center; Grand rapids, MI: W.B. Eerdmans Pub. Co., 1999. P. 1–18.
- Calhoun, Mendieta, VanAntwerpen 2013 – *Calhoun, C., Mendieta, E., VanAntwerpen, J.* Habermas and Religion. Malden, MA: Polity Press, 2013.
- Casanova 1994 – *Casanova J.* Public Religions in the Modern World. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1994.
- Cloke & Beaumont 2012 – *Cloke P., Beaumont J.* Geographies of the Postsecular Rapprochement in the City // Progress in Human Geography. 2012. Vol. 37 (1). P. 27–51.
- Dillon 2012 – *Dillon M.* Jürgen Habermas and the Post-Secular Appropriation of Religion: A Sociological Critique // The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society / Ed. by P.S. Gorski, D.K. Kim, J. Torpey and J. VanAntwerpen. N.Y.: New York University Press. P. 249–78.
- Graham 2019 – *Graham E.* Interrogating the Postsecular // RHP. P. 223–233.
- Greely 1966 – *Greeley A.M.* After Secularity: The Neo-Gemeinschaft Society: A Post-Christians Postscript // Sociology of Religion. 1966. Vol. 27 (3). P. 119–127.
- Goldstein 2019 – *Goldstein W.* Redemptive Criticism or the Critique of Religion // RHP. P. 59–72.
- Habermas 2008 – *Habermas J.* Between Naturalism and Religion. Cambridge, MA: The MIT Press, 2008.

Habermas 2017 – *Habermas J. Postmetaphysical Thinking II: Essays and Replies*. Cambridge, MA: Polity Press, 2017.

Leezenberg 2019 – *Leezenberg M. Postsecularism, reason, and violence* // RHP. P. 98–110.

Mandieta & Beaumont 2019 – *Mandieta E., Beaumont J. Afterword. Reflexive Secularization* // RHP. P. 425–436.

McLennon 2011 – *McLennon G. Postsecular Cities and Radical Critique: A Philosophical Sea-change* // *Postsecular Cities: Space, Theory and Practice* / Ed. by J. Beaumont and C. Baker. L.: Continuum, 2011. P. 15–30.

Parmaksiz 2019 – *Parmaksiz U. Beyond salvaging solidarity* // RHP. P. 280–291.

Rawls 1997 – *Rawls J. The Idea of Public Reason Revisited* // *The University of Chicago Law Review*. Summer. 1997. Vol. 64. No. 3. P. 765–807.

Ratti 2019 – *Ratti M. Theoretical Framings of the Postsecular* // RHP. P. 111–123.

Śaṅkara 1934 – *Brahmasūtraśāṅkarabhāṣyam ratnaprabhā-bhāmāṭī-nyāyanirṇaya-tīkā-trayayasametam* / Ed. by V.S. Bakre and R.S. Dhupakar. Bombay, 1934.

Schüssler Fiorenza 1992 – *Schüssler Fiorenza F. The Church as a Community of Interpretation: Political Theology Between Discourse Ethics and Hermeneutical Reconstruction* // *Habermas, Modernity and Public Theology* / Ed. by D.S. Browning and F. Schüssler Fiorenza. N.Y.: Crossroad, 1992. P. 66–91.

Vimuktatman, 1933 – *Iṣṭa-siddhi of Vimuktātman with Extracts from the Vivaraṇā of Jñānotama* / Crit. ed. with Introd. and Notes by M. Hiriyanna. Baroda: Oriental Institute, 1933.

## References

Bakre, V.S., Dhupakar, R.S. (eds.) *Brahmasūtraśāṅkarabhāṣyam ratnaprabhā-bhāmāṭī-nyāyanirṇaya-tīkātrayayasametam*. Bombay, 1934.

Beckford, J.A. “SSSR Presidential Address Public Religions and the Postsecular: Critical Reflections”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 2012, Vol. 51, pp. 1–19.

Berger, P.L. “The Desecularization of the World: A Global Overview”, in: *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, ed. by P.L. Berger. Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center; Grand rapids, MI: W.B. Eerdmans Pub. Co., 1999, pp. 1–18.

Calhoun, C., Mandieta, E., VanAntwerpen, J. *Habermas and Religion*. Malden, MA: Polity Press, 2013.

Casanova, J. *Public Religions in the Modern World*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1994.

Cloke, P., Beaumont, J. “Geographies of the Postsecular Rapprochement in the City”, *Progress in Human Geography*, 2012, Vol. 37, No. 1, pp. 27–51.

Dillon, M. “Jürgen Habermas and the Post-Secular Appropriation of Religion: A Sociological Critique”, in: *The Post-Secular in Question: Religion in contemporary Society*, ed. by P.S. Gorski, D.K. Kim, J. Torpey and J. VanAntwerpen. New York: New York University Press, 2012, pp. 249–278.

Graham, E. “Interrogating the Postsecular”, in: *RHP*, pp. 223–233.

Greeley, A.M. “After Secularity: The Neo-Gemeinschaft Society: A Post-Christian Post-script”, *Sociology of Religion*, 1966, Vol. 27, No. 3. pp. 119–127.

Goldstein, W. “Redemptive Criticism or the Critique of Religion”, in: *RHP*, pp. 59–72.

Habermas, J. *Between Naturalism and Religion*. Cambridge, MA: The MIT Press, 2008.

Habermas, J. *Postmetaphysical Thinking II: Essays and Replies*. Cambridge, MA: Polity Press, 2017.

Habermas, J. “Protiv voinstvuyushchego ateizma. Postsekulyarnoe obshchestvo – chto eto takoe? O novom yevropejskom porjadke” [Against “Militant Atheism”. “Postsecular” Society – What Is It? On the New European Order], *Russkiy zhurnal*, 2015 (October), Issue 6 [http://www.russ.ru/pole/Protiv-voinstvuyushchego-ateizma, accessed on: 14.12.2023]. (In Russian)

Hiriyanna, M. *Iṣṭa-siddhi of Vimuktātman with Extracts from the Vivaraṇā of Jñānottama*. Baroda: Oriental Institute, 1933.

Knapp, M. *Razum very. Vvedeniye v osnovnoye bogosloviye* [The Reason of Faith. An Introduction to Fundamental Theology], trans. by V.F. Hulap. St. Petersburg: St. Petersburg Theological Academy Publ., 2021. (In Russian)

Koposov, S.A. “Vnekonfessional’noye religioznoye obrazovaniye. Opyt yevropeyskikh stran”, *Vestnik PSTGU. Seriya I: Bogosloviye. Filosofiya. Religiovedeniye* [St. Tikhon’s University Review, Series I: Theology, Philosophy, Religious Studies], 2023, Vol. 105, pp. 157–161. (In Russian)

Lavissee, E., Rambaud, A.N. (eds.). *Istoriya XIX veka* [History of the 19<sup>th</sup> Century], trans. OGIZ Publ. (In Russian)

Leezenberg, M. “Postsecularism, Reason, and Violence”, in: *RHP*, pp. 98–110.

Mandieta, E., Beaumont, J. “Reflexive Secularization”, in: *RHP*, pp. 425–436.

McLennon, G. “Postsecular Cities and Radical Critique: A Philosophical Sea-change”, in: *Postsecular Cities: Space, Theory and Practice*, ed. by J. Beaumont and C. Baker. New York: Continuum, 2011, pp. 15–30.

Parmaksiz, U. “Beyond salvaging solidarity”, in: *RHP*, pp. 280–291.

Ratti, M. “Theoretical Framings of the Postsecular”, in: *RHP*, pp. 111–123.

Rawls, J. “The Idea of Public Reason Revisited”, *The University of Chicago Law Review*. 1997. Vol. 64. No. 3, pp. 765–807.

Schüssler Fiorenza, F. “The Church as a Community of Interpretation: Political Theology Between Discourse Ethics and Hermeneutical Reconstruction”, in: *Habermas, Modernity and Public Theology*, ed. by D.S. Browning and F. Schüssler Fiorenza. New York: Crossroad, 1992, pp. 66–91.

Shokhin, V.K. “Fenomen ateisticheskogo fideizma” [The Phenomenon of Atheistic Fideism], *Trudy kafedry bogosloviya Sankt-Peterburgskoy dukhovnoy akademii* [Proceedings of the Department of Theology of the St. Petersburg Theological Academy], 2018. Vol. 2, pp. 6–18. (In Russian)

Shokhin, V.K. *Filosofiya religii i yeyo istoricheskie formy (antichnost’ – konets XVIII v.)* [Philosophy of Religion and Its Historical Forms (From Antiquity to the End of the Eighteenth Century)]. Moscow: Alpha-M, 2010. (In Russian)

Shokhin, V.K. “Filosofskaya dezintegraciya i shans prakticheskoy filosofii” [Philosophical Disintegration and the Chance of Practical Philosophy], *Voprosy filosofii*, 2023. Vol. 9, pp. 32–44. (In Russian)

Shokinin, V.K. *Stratifikatsii real’nosti v filosofii advaita-vedanty* [Stratifications of Reality According to the Advaita-Vedanta Ontology]. Moscow: Institute of Philosophy, 2004. (In Russian)

Uzlaner, D.A. “Postsekulyarnyye gibrity” [Post-secular Hybrids], *Opravdalas’ li kontseptsiya postsekulyarnogo? K 15-letiyu stambul’skogo doklada Yu. Khabermasa “Protiv ‘voinstvuyushchego ateizma’”* [Is the Concept of the Postsecular Justified? On the 15<sup>th</sup> Anniversary of J. Habermas’ Istanbul Report “Against ‘Militant Atheism’”], *Vestnik PSTGU. Seriya I: Bogosloviye. Filosofiya. Religiovedeniye* [St. Tikhon’s University Review, Series I: Theology, Philosophy, Religious Studies], 2023, Vol. 108, pp. 117–121. (In Russian)

Uzlaner, D.A. *Postsekulyarnyy povorot: kak myslit’ o religii v XXI veke* [The Postsecular Turn. How to Think About Religion in the 21<sup>st</sup> Century]. Moscow: Gaidar Institute Press, 2020. (In Russian)

## ИСТОРИЧЕСКИЕ ПАРАДИГМЫ

*Roberto Di Ceglie*

### **Religion, Charity, and Following Reason Wherever It Leads: Rethinking Aquinas' Thought**

**Roberto Di Ceglie** – PhD in Philosophy, Professor of Philosophy at Pontifical Lateran University (Rome). Piazza S. Giovanni in Laterano 4, 00184 Roma;

e-mail: robertodiceglie@gmail.com

Scholars of Aquinas have usually focused on the intellectual aspect of the Christian faith, i.e., on the view that faith is a propositional belief. In this view, faith can be subjected to rational scrutiny, and at least in principle rejected, if this is required by contrary evidence. In this article, I intend to show that for Aquinas, faith is not only a propositional belief. Consequently, it cannot be limited to the intellectual dimension. A moral and a religious one should be included, since faith is also a matter of good choice and relationship with God. Because of this relationship – which is the religious dimension of faith – faith is caused by charity, which makes the faithful firmly believe the fundamental tenets of divine revelation, however convincing contrary evidence may appear to be. Furthermore, when it comes to the relationship between faith and rational arguments, such a firm faith leads the believer to promote intellectual virtues, among which, open-mindedness stands out. The believer is led to follow reason wherever it leads, which means that he is put in the optimum condition to conduct research and debates.

**Keywords:** Aquinas; Faith; Religious dimension of faith; Propositional Belief; Christian philosophy.

**Citation:** Di Ceglie, R. “Religion, Charity, and Following Reason Wherever It Leads: Rethinking Aquinas' Thought”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2024, Vol. 8, No. 1, pp. 83–96.

**Религия, милосердие и следование разуму, куда бы он ни вел:  
переосмысление концепции Фомы Аквинского**

*Роберто Ди Челье*

PhD, профессор философии Папского латеранского университета (Рим), Площадь Святого Джованни в Латерано 4, 00184 Рим

e-mail: robertodiceglie@gmail.com

Исследователи Фомы Аквинского, как правило, сосредоточены на интеллектуальном аспекте христианской веры, а именно на представлении о том, что вера – это пропозициональное убеждение. С этой точки зрения, вера может быть подвергнута рациональному анализу, в результате которого от нее как минимум придется отказаться, если того потребуют опровергающие ее доказательства. В этой статье автор собирается показать, что для Фомы вера – это не только пропозициональное убеждение, а следовательно, она не может быть ограничена лишь интеллектуальным измерением. В нее равным образом следует включить моральное и религиозное измерения, поскольку вера – это также вопрос правильного выбора и выстраивания отношений с Богом. Через эти отношения – а они и есть то самое религиозное измерение веры – сама вера зарождается в милосердии, благодаря которому верующие твердо убеждены в основополагающих истинах Божественного Откровения, какими бы убедительными ни казались противоположные доказательства. Кроме того, если говорить о взаимосвязи между верой и рациональными доводами, то такая твердая вера способствует развитию в человеке интеллектуальных добродетелей, среди которых особенно выделяется открытость к познанию. Верующий побуждается следовать за разумом, куда бы он ни вел, а это значит, что он находится в оптимальном состоянии для проведения исследований и участия в дискуссиях.

**Ключевые слова:** Фома Аквинский, вера, религиозное измерение веры, пропозициональное убеждение, христианская философия

**Ссылка для цитирования:** Ди Челье Р. Религия, милосердие и следование разуму, куда бы он ни вел: переосмысление концепции Фомы Аквинского // Философия религии: аналит. исслед. / *Philosophy of Religion: Analytic Researches*. 2024. Т. 8. № 1. С. 83–96.

## Introduction

Scholars of Aquinas, especially believers, have usually supported the view that in Aquinas' thought, Christian faith does not conflict with rational arguments. I agree with them. As I will show later in this essay, Aquinas is firmly convinced that there is no contradiction between faith and reason. However, I disagree with those scholars when the view in question leads them to concentrate only on the intellectual aspect of faith, i.e., the view that faith is propositional belief, from which follows that faith can, at least in principle, be rejected once contrary evidence seems to emerge. While putting forward his view of how rational arguments relate to Christian faith, Thomist thinkers such as Jacques Maritain and recent followers of him focus on the latter as if it only consisted in a set of beliefs; beliefs which can

be either confirmed or rejected by the philosophical reflection. Maritain by no means mentions other factors such as charity, i.e. the love for God, which God himself grants to the faithful<sup>1</sup>.

In this article, I intend to show that charity plays a crucial role in Aquinas' thought on the relationship between Christian faith and rational arguments. I first focus on how interpretations of this relationship by scholars of Aquinas are affected by problems, which I show are caused by the lack for consideration of the aforementioned role of charity. I then argue that for Aquinas, faith is not only propositional belief and cannot be limited to the intellectual dimension. A moral and a religious one should be included, since faith is also a matter of good choice and relationship with God. Because of this relationship – which is the religious dimension of faith – faith is mainly caused by charity, which Aquinas says makes the faithful firmly believe whatever God has revealed<sup>2</sup>. Finally, I argue that the role that charity plays in Aquinas' understanding of faith has positive repercussions for faith's relation to rational arguments. Once charity has perfected faith and has enabled the faithful to firmly believe at least the fundamental tenets of divine revelation, the faithful in question are put in a condition to promote intellectual virtues, among which, open-mindedness plays a crucial role. They will be able to follow reason wherever it leads, which is the optimum condition to conduct research and debates.

### **1. Lack of consideration of charity as a usual cause of problems with interpretations of Aquinas**

In this section, I argue that there are problems with the interpretation of Aquinas' doctrine of faith and reason that scholars of him have often posited throughout previous decades. My view is that the reason these problems emerge is that the scholars in question do not consider the crucial role that charity plays in that doctrine. For the sake of brevity, I will take into consideration only two among those scholars<sup>3</sup>: a believer interpreter of Aquinas such as Jacques Maritain (1882–1973), whose view I will show still exerts influence in the field, and an unbeliever scholar such as Anthony Kenny (1931).

Maritain participated in the well-known *querelle* on Christian philosophy, which prominently took place in France in 1920s and 1930s<sup>4</sup>. A number of scholars – not only believers but also unbelievers<sup>5</sup> – focused on the question whether or not philosophers who are also believers can shape the philosophical activity without turning it into theology. To put it otherwise, the question was whether faith

---

<sup>1</sup> See: Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, II-II, q. 24, a. 2 (hereafter: ST).

<sup>2</sup> See: ST, II-II, q. 2, a. 10, ad 2.

<sup>3</sup> For more on the scholars in question, see: [Di Ceglie 2022: 9–38].

<sup>4</sup> See: [Sadler 2011]. The book in question aims at offering the translation, for the first time in English, of substantial portions of the documents that constituted the various phases of the *querelle*.

<sup>5</sup> Among the unbelievers, let me mention a historian of philosophy such as Émile Bréhier (1876–1952) and a philosopher such as Léon Brunschvicg (1869–1944).

can exert an influence on rational investigations without limiting their autonomy from any kind of external authority.

Maritain was among those who argued that it is possible for believers to develop a Christian philosophy. According to him, one should take into account “the classical distinction between the order of specification and the order of exercise” [Maritain 1955: 11]. Specifically, he examined the distinction “between the *nature* of philosophy, of what philosophy is in itself, and the *state* in which it is found factually, historically, in the human subject” [Maritain 1931: 59]<sup>6</sup>. According to Maritain, when “considered in its pure *nature*, or essence’, philosophy ‘depends only on the evidence and criteria of natural reason”. However, if “taken concretely, in the sense of being a *habitus*”, philosophy “is in a certain *state*”. This can be Christian, Jewish, Islamic, etc., and “has a decisive influence on the way it exists and develops” [Maritain 1938: 79]. In fact, the beliefs that emerge from the state in which philosophers find themselves should be subjected to philosophical scrutiny and then either accepted or rejected in the philosophical realm. If accepted, they will shape the philosophical reflection, and a Christian philosophy – as well as a Jewish philosophy, an Islamic philosophy, and so on – will emerge. Maritain, however, applies this view only to theoretical philosophy. When it comes to moral philosophy, he argues that new distinctions are needed. Not only the state, but also the nature of philosophy, should be related to Christian faith. A “moral philosophy adequately considered”, as Maritain describes it, “must be guided by the knowledge of our ultimate end, which, as Christian we cannot pretend not to know is supernatural” [Maritain 1955: 38ff]<sup>7</sup>.

However convincing Maritain’s view may be<sup>8</sup>, it remains true that the distinction between the nature of philosophy and the state in which philosophers find themselves seemingly offers a solution to the problem of how to counterbalance faith with philosophical reflection. It should not surprise us that this view has exerted a substantial and lasting influence. It is in Maritain’s footsteps that John Wippel, for example, has distinguished between the *moment of discovery* and the *moment of proof* [see: Wippel 1984: 272–290]. According to Wippel, “in the moment of proof, his [the Christian’s] procedure cannot be described as Christian philosophy”. In contrast, “since in the moment of discovery it was his religious belief that first suggested this particular issue to him as a possible subject for philosophical investigation, one might refer to such a procedure as Christian philosophy in the order of discovery” [Ibid.: 280]. In short, beliefs of various origins can contribute to philosophical discourse as suggestions and as possible answers for the philosophical process to verify. This process remains “philosophical” only if strictly argumentative, whereas “Christian” is what Wippel names the “moment of discovery”.

<sup>6</sup> See also: [Maritain 1955: 11f].

<sup>7</sup> Maritain points out that it does not follow from this view that moral philosophy is to be identified with theology, as many critics argue. Rather, it must be seen as “a formally philosophic science subalternated to theology” [Ibid.: 86]. “Theological truths are indispensable for the full constitution of ethics and the object of morals is only adequately known in light of these truths” [Maritain 1938: 109].

<sup>8</sup> Peter Redpath, for example, argues that philosophy simply does not exist *in itself*, i.e., apart from its state, see: [Redpath 1987: 110].

The latter is a pre-philosophical context from which hypotheses, suggestions, and possible answers are drawn. In the same vein, while reflecting on how he became a Christian philosopher, Ralph McInerny argued that the *state* in which a philosopher finds himself cannot be confused with the *nature* of philosophy. In fact, philosophy is not subjected to the differences that characterize the various states in which people philosophize [see: McInerny 1998: 145f].

However, Maritain's view seems to be contradictory and useless. The contradiction emerges because, on the one hand, Maritain holds that the beliefs that characterize the state in which philosophers find themselves will be either accepted or rejected by philosophy; on the other hand, when it comes to Christian beliefs, Maritain claims that they can only be accepted by philosophy. He claims that "faith guides and orientates philosophy, *veluti stella rector*, without thereby violating its autonomy" [Maritain 1955: 29]. Furthermore, Maritain's theory seems to be useless because it does not offer any explanation of *why*, unlike any other subjective state, faith "guides and orientates philosophy" and philosophy never rejects faith, which was precisely what his reflection on Christian philosophy was aimed at. Not surprisingly, although Maritain's view has had lasting influence on scholars who reflect on the possibility of a Christian philosophy, contemporary debates in the field still focus on the risk that such a philosophy simply turns into theology. J. Aron Simmons, editor of a 2018 book devoted to discussing the concept of Christian philosophy, claims that "exactly how [philosophy] is distinct from Christian theology is often difficult to tell" [Simmons 2018: 12]. And in the same book, John Schellenberg claims that Christian philosophy is not really a philosophy [Schellenberg 2018: 229–243].

My view is that Maritain's theory suffers from the aforementioned problems because Maritain did not make reference to the fact that faith is not only a set of beliefs, i.e. the beliefs which he said emerge from the state in which the philosopher finds himself. According to Aquinas, whose doctrine of faith and reason Maritain allegedly followed, faith is mainly due to a love-relationship with God, whereby the faithful, at least the paradigmatic ones, firmly believe that divine revelation is true and that no contradiction can emerge with philosophy.

In the next section, I will elaborate on this. Before proceeding, however, let me mention another interpretation of Aquinas' thought that seems to misunderstand Aquinas because it lacks any consideration of faith as mainly due to charity. I am referring to the view put forward by Kenny, who argues that faith is a vice since its firmness is not supported by appropriate evidence. This is why faith's high degree of commitment is "really objectionable" [Kenny 2007: 396]. Kenny presents Aquinas' view of faith as follows. Faith is "the acceptance of the testimony of a sacred text or of a religious community" [Ibid.: 394]. This acceptance is characterized by *certainty* and *irrevocability*. The faithful irrevocably believe, although no full evidence can be shown in support of such irrevocability; accordingly, they are not willing to change their mind if contrary arguments emerge. This is why Kenny says that "faith is not, as theologians have claimed, a virtue, but a vice" [Kenny 1992: 57]<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> I will quote passages from this work but also from his previous book – [Kenny 1983]. The latter constitutes the first of the two parts into which the former is divided.

Faith could be a virtue only if appropriate evidence were provided in its support and believers were ready to abandon their faith once confronted with convincing contrary evidence. According to Kenny, the following two things must be done. First, the existence of God needs to be demonstrated (it cannot simply be believed by faith). Second, the historical accounts that are part of the divine revelation must be proven to be true: “Whatever are the historical events which are pointed to as constituting the divine revelation must be independently established as historically certain” [Kenny 1992: 57]. Since neither God’s existence nor the historical accounts in the biblical narrative can be demonstrated [see: Kenny 1969: 4; 1983: 55], faith is a vice. The certainty and irrevocability that faith requires should be supported by full or conclusive evidence, which is not the case. As I will show in the next section, Kenny does not take into consideration that Aquinas is well aware that the certainty and irrevocability under consideration are due to the will to believe, and not to full evidence. According to Aquinas, the will in question is purposely moved by God’s grace to cause intellect to assent to divine revelation.

In conclusion, there are problems with both Maritain’s and Kenny’s views. I argue that these problems are due to the fact that the scholars in question only consider the intellectual dimension of faith, i.e., they take faith as a propositional belief, which is somewhat grounded on evidence. Maritain sees evidence as the criterion based on which religious beliefs that are part of a philosopher’s personal experience should be either accepted or rejected in the philosophical domain once subjected to philosophical scrutiny. Predictably enough, he cannot explain why he remains convinced that such beliefs cannot be rejected when it comes to the Christian religion. More coherently, with an emphasis placed on evidence, albeit against Aquinas’ doctrine of faith, Kenny rejects Aquinas’ view that, although they are not supported by conclusive evidence, Christian beliefs should be held with certainty and irrevocability.

## 2. Aquinas’ view of faith, charity, and the will to believe

In this section, I intend to depict Aquinas’ view of faith to show that, unlike the scholars taken into consideration so far, Aquinas believes that faith is mainly due to God’s initiative, making faith more certain than any rational argument.

A *caveat* needs registering. According to Aquinas, a believer sometimes mistakes his own conjectures for the Christian faith<sup>10</sup>. To put it otherwise, not everything the faithful as faithful believe is to be considered *truth of faith*, and then surer than any rational certainty. There are non-core beliefs that should be abandoned after being subjected to rational scrutiny. Therefore, when Aquinas talks about truths of faith to which the believer is expected to stick tenaciously, he seems to refer only to some core beliefs, which believers are expected to consider undeniably true. “God exists” or “Jesus is the Lord” may be numbered among them. It must be said

<sup>10</sup> ‘It is possible for a believer to have a false opinion through a *human conjecture* (*ex coniectura humana*), but it is quite impossible for a false opinion to be *the outcome of faith*’ [ST, II-II, q. 1, a. 3, ad 3] (my emphasis).

that Aquinas seems to include among these truths of faith propositions such as the articles of the creed and the affirmations of Scripture<sup>11</sup>. However, he does not offer any criterion to distinguish these core-beliefs from non-core beliefs. At any rate, I am only interested in emphasizing his view that the believers should hold some of the truths contained in divine revelation *with certainty*<sup>12</sup>.

According to Aquinas, faith is “an act of the intellect assenting (*actus assenti-entis*) to the Divine Truth at the command of the will moved by the grace of God (*ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam*)” [ST, II-II, q. 2, a. 9]. This definition involves three dimensions, and not only the intellectual one taken into consideration by the aforementioned scholars. Faith is not only an act of the intellect. The intellect, in fact, is caused to assent to divine revelation, seen as the good itself, by human will (moral dimension), which in turn is moved by divine grace that makes the believer love God and trust him (religious dimension). In this view, charity, which is love for God and the neighbor that God himself grants to believers, moves the will, which in turn causes the intellect to assent. As Aquinas says, charity “makes the will ready to believe” [Ibid., a. 10, ad 2]. In other words, God makes believers love him, trust him, and believe whatever he has revealed. Furthermore, since Aquinas argues that there are various levels of intensity at which believers can experience faith<sup>13</sup>, one may say that for him, the more they love God and trust him, the more they will be ready to believe the divine revelation. It is charity, therefore, that makes faith firm, and those who have charity believe in a paradigmatic way<sup>14</sup>.

Why does Aquinas say that the intellect needs charity to give assent to divine revelation? The answer is that, unlike knowledge, faith does not have a fully evident object; that is, its object is not characterized by conclusive evidence. This is why Aquinas says that this object is unable to cause our intellect to firmly assent, no matter whether this occurs intuitively or demonstratively. Consequently, although “faith implies assent of the intellect to that which is believed” [Ibid., q. 1, a. 4], the intellect can only assent “through an act of choice”:

the intellect assents... not through being sufficiently moved to this assent by its proper object, but through an act of choice, whereby it turns voluntarily to one side rather than to the other: and if this be accompanied by doubt or fear of

---

<sup>11</sup> See, for example: [ST, II-II, q. 2, a. 5].

<sup>12</sup> Note that Augustine had already supported the view that there are truths of faith that the believer should consider undeniable and other truths that he should be willing to modify or abandon given contrary evidence. Augustine offers this view in a passage contained in his *Letter* 143, no. 7. See: [Augustine 1887].

<sup>13</sup> ‘The act of faith proceeds both from the intellect and from the will... Consequently, a man’s faith may be described as being greater, in one way, on the part of his intellect, on account of its greater certitude and firmness, and, in another way, on the part of his will, on account of his greater promptitude, devotion, or confidence’ [ST, II-II, q. 5, a. 4].

<sup>14</sup> See: [Ibid., q. 4, a. 3]. Aquinas makes reference to the possibility that believers have *unformed* faith, which is faith in the absence of charity (see: [Ibid., q. 4, a. 4]). This is of no interest for present purposes. In this essay, in fact, I only intend to show that paradigmatic believers, whose faith is formed by charity, are put in the best possible condition to promote rational investigations.

the opposite side, there will be opinion, while, if there are certainty and no fear of the other side, there will be faith [ST, II-II, q. 1, a. 4].

In this passage, Aquinas offers an accurate distinction between *knowledge* – which is achieved when the intellect *sees* the object of faith and consequently gives its assent – and *faith*, which occurs when the intellect *does not see* the object in question, which is why the assent of the intellect can only be given because of the intervention of *the will*. Furthermore, this distinction is radicalized by Thomas' view that, although the intellectual content is unseen, faith is expected to be characterized by *certainty*. On the basis of this distinction, it can be concluded that, unlike knowledge, faith is at least partly unresponsive to rational criteria, since the believers give their firm assent because they *will* to. And their will, as shown above, is moved by charity at different levels of intensity, which is why the more intensely one loves God and trusts Him, the more one wills to believe.

Plausibly enough, insisting that the will is moved by God's love may seem to be incompatible with Aquinas' conviction that faith is a free act. Unsurprisingly, well-known and long-standing disputes ignited in both ancient and modern times. A plausible solution may be one that Frederick Bauerschmidt mentions when he says that "God can move the will without compromising human freedom" [Bauerschmidt 2013: 147]. Bauerschmidt refers to Aquinas' treatment of grace, where grace is seen as both "operating", attributable to God, and "cooperating", attributable to the human being. For Aquinas, "God does not justify us without ourselves, because whilst we are being justified, we consent to God's justification by a movement of our free will. Nevertheless, this movement is not the cause of grace, but the effect" [ST, I-II, q. 111, a. 2, ad 2]. In this connection, Fergus Kerr argues that:

when Thomas speaks of "co-operation" between creatures and God, he almost always rules out the picture of two rival agents on a level playing field. On the contrary, he sees it as the mark of God's freedom, and ours, that God "causes" everything in such a way that the creature "causes" it too... As he quite flatly asserts, there is nothing to stop us from thinking that the same effect is produced by a lower agent and by God – by both, unmediately, of course in different ways [Kerr 2002: 143].

Eleonore Stump has proposed the view that the will should be seen as "inactive or quiescent", and not only ready to assent to something or reject it. If God grants us his grace when the will is quiescent, then it is possible to reconcile human freedom and divine grace [Stump 2003: 389ff]. While putting forward this original proposal, Stump shows awareness that any attempt to offer a detailed solution to a long-standing dispute such as the one between grace and freedom in Aquinas' thought will probably provoke further controversies rather than put an end to them. This is why she arguably says that her aim is only to show a perspective that she sees as consistent with Aquinas' texts, whether or not Aquinas himself actually held this perspective or would have liked it if he could have seen it [Ibid.: 389, 403ff]. My impression is that, to use Augustine's terminology, Stump seems to focus on God's grace and *liberum arbitrium*, whereas she should focus on God's grace and

*libertas*. In other words, what we need is an explanation of how to reconcile divine grace with (the merit due to) the human freedom of a good act, not with rejection of divine grace or failure to reject it, which obviously are not good acts and are not meritorious<sup>15</sup>.

Be these views on how to reconcile human freedom and divine grace persuasive or not, I am aware that, given the importance that Aquinas attributes to the will to believe when it comes to the Christian faith, he may be considered a voluntarist, and may seem to be guided by mere *wishful thinking*. This accusation may regard not only the act of faith, but also the rational investigations which Aquinas conducts in support of faith. As I will show in the next section, Aquinas clearly starts such investigations with the aim of rejecting objections and consequently reinforcing faith. However, wishful thinking can be taken in either a bad or a good sense. As Herbert McCabe notes, wishful thinking in the bad sense leads people to allow “their desires to trespass in a field that belongs exclusively to reason” [McCabe 2007: 10]. In other words, they may be led by these desires to reason dishonestly and to use poor arguments. In contrast, I intend to argue that it is what McCabe calls wishful thinking *in the good sense* that can be found in Aquinas’ thought. It is true that both the researcher who is guided by wishful thinking in a good sense and the one who is guided by wishful thinking in a bad sense hope to show that no objections to their belief can be found. This hope, however, leads only the latter, and not the former, to spoil a rational investigation. As I intend to show in the next section, the wishful thinking that characterizes Aquinas’ view seems to put debaters and truth-searchers into ideal condition for intellectual investigation.

### 3. Charity and promotion of reason in Aquinas’ thought

In a well-known passage, Aquinas says that if natural reason attains conclusions that contradict the truths of faith, this means that the arguments adopted were wrong:

If... anything is found in the teachings of the philosophers contrary to faith, this error does not properly belong to philosophy (*hoc non est philosophia*), but is due to an abuse of philosophy owing to the insufficiency of reason. Therefore, also it is possible from the principles of philosophy (*ex principiis philosophiae*) to refute an error of this kind, either by showing it to be altogether impossible, or not to be necessary [Aquinas 1946: q. 2, a. 3].

Aquinas’ thesis is that once arguments against faith have been rejected – simply because they led to contradiction with faith – reason must start anew from the beginning, “from its own principles”. Thomas shows a firm trust in the potentialities of human reason. In fact, in spite of the mistakes it might have made, reason is to recommence its work:

Since faith rests upon infallible truth, and since the contrary of a truth can never be demonstrated, it is clear that the arguments brought against faith cannot be

---

<sup>15</sup> For more on this, see: [Gilson 1960: 157].

demonstrations (*non esse demonstrationes*), but are difficulties that can be answered (*solubilia argumenta*) [ST, I, q. 1, a. 8].

Note that the firm trust that Aquinas is placing in reason is not due to reason. He mentions two principles from which such trust follows. One (“faith rests upon infallible truth”) is clearly due to faith; the other (“the contrary of a truth can never be demonstrated”) is proposed by Aquinas neither as a demonstration nor as an intuition. These alternatives clearly emerge where Aquinas describes the forms of assent to a proposition<sup>16</sup>. The former is not a viable alternative because saying by reason that reason cannot be wrong is a circular argument. The latter cannot be accepted because, if one says that the reliability of our faculties is presupposed to any attempt to establish such reliability, then one should also see that what is really presupposed to the reliability in question is *not* the belief that reason is reliable. This belief can always be denied, as Aquinas perhaps thinks when, with regard to demonstrations that are seemingly correct, he says that “quite often something universal seems to be demonstrated, which is not being demonstrated” [Aquinas 1970: I, lectio 12]. The belief that is presupposed to any attempt to establish the reliability of our faculties seems rather to be the belief that our faculties are reliable *when they work in accordance with their own nature* – in other words, when they do not suffer any abuse<sup>17</sup>. However, the belief that our faculties are reliable when they work in accordance with their own nature presupposes one’s engaging in debates, which need to be conducted by using *demonstrative knowledge*. Furthermore, one should determine *in what circumstances* our faculties work in accordance with their own nature and do not suffer the abuse mentioned above. And determining the circumstances at stake, too, is a task that one performs by way of *demonstrative knowledge*. It follows that, once again, since one tries to argue by way of reason that reason is reliable, one falls into circularity.

Be my argument correct or not, it remains true that it is by way of faith that Aquinas claims that, if there is no abuse of reason, reason cannot contradict faith. This follows from his believing by faith that God is the author of both faith and reason, and that consequently they cannot contradict each other<sup>18</sup>. This supports the view that Aquinas places firm trust in reason because of his faith. This faith needs to be equally firm. Its firmness consists of *adherence* – “to adhere” (*in-haerĕo*) – to the revealed truths, adherence which is due to love for God. By this adherence, believers want to unite themselves to God and are ready to accept whatever is contained in divine revelation as true. By the same token, believers refute all of the arguments that deny the truths of faith, no matter how convincing they appear

<sup>16</sup> The forms in question are understanding, *scientia*, and faith. First, the intellect assents to a thing ‘through being moved to assent by its very object, which is known... by itself (as in the case of first principles, which are held by the habit of understanding)’. Second, the intellect gives its assent ‘through something else already known (as in the case of conclusions which are held by the habit of science)’. Third, the intellect assents ‘through an act of choice’ [ST, II-II, q. 1, a. 4].

<sup>17</sup> See above: [Aquinas 1946: q. 2, a. 3].

<sup>18</sup> ‘It is impossible that those things which God has manifested to us by faith should be contrary to those which are evident to us by natural knowledge. In this case one would necessarily be false: and since both kinds of truth are from God, God would be the author of error, a thing which is impossible’ [Aquinas 1946: q. 2, a. 3].

to be. It is perhaps superfluous to repeat that, precisely because of love for God and everything related to him, this refusal is to be followed by further investigations to show that the argument rejected is wrong from the speculative point of view too. Faith is, therefore, surer than any rational certainty. (I have already said that when Aquinas mentions religious beliefs to which the believer is invited to tenaciously stick no matter how persuasive contrary evidence may be, he only refers to those beliefs that believers should consider undeniable<sup>19</sup>.)

Some may object that the view that at least some religious beliefs should be seen as undeniable, which may appear to lead to a form of fideism and consequent religious fanaticism. In reply, it must be said that it is only full certainty, which Aquinas attributes to the paradigmatic believer, that is not supported by equally full evidence. In addition, faith is substantiated by the intellectual investigation that Aquinas practiced in its support and considered to be meritorious<sup>20</sup>. Finally, the certainty of the paradigmatic believers does not prevent them from arguing for faith. On the contrary, it makes them certain that their firm trust in reason is properly placed, from which follows their confidence that any objection to their faith will be answered<sup>21</sup>.

The confidence in question is manifestly due to believers' love for God and consequent reliance on him. If they love God and accordingly entrust themselves to him, they feel certain that what he has revealed, as well as everything that can plausibly be related to his revelation, is *true*. Given the aforementioned levels of intensity at which believers experience faith and charity, it can be said that the more they love and trust God, the more they will be ready to believe whatever has been revealed, including the view that God created both faith and reason. Consequently, the faithful will firmly believe that no contradiction can arise between faith and reason, otherwise God would contradict himself, which is impossible<sup>22</sup>. This puts paradigmatic believers into ideal conditions for intellectual investigations. Once convinced that human reason cannot contradict that which they are expected to mostly care about, i.e. their faith and other related beliefs, they will promote open-mindedness and be ready to follow reason wherever it leads, which is the mark of philosophy and science. By contrast, the same cannot be said of those who do not love and trust the creator of both faith and reason. They can only rely on the correct functioning of their cognitive faculties. Like everybody else, however, they are well aware that reason is affected by fallibility, fallibility which implies that further research may disprove what they maximally care about. This may prevent them from following reason wherever it leads.

---

<sup>19</sup> See above: [Aquinas 1920: II-II, q. 1, a. 3, ad 3].

<sup>20</sup> See: [ST, II-II, q. 2, a. 10].

<sup>21</sup> In the footsteps of Aquinas, McCabe argues that this is by no means unreasonable. Believers "do believe that all objections can be answered somehow. They are not insulated from contact with evidence in the way that the lunatic is" - [McCabe 2007: 9].

<sup>22</sup> 'It is impossible that those things which God has manifested to us by faith should be contrary to those which are evident to us by natural knowledge. In this case one would necessarily be false: and since both kinds of truth are from God, God would be the author of error, a thing which is impossible' [Aquinas 1946: q. 2, a. 3].

Let me now consider one clarification and one objection. The clarification is that one does not need to believe that the faithful are not wrong about the truth of their core beliefs. I mean that everybody, including those who do not share those beliefs, will see that, once believers are convinced that their rational faculties, if correctly employed, cannot deny divine revelation, they will be able to promote open-mindedness. Regarding the objection, one may say that the unwillingness to alter one's core beliefs on the basis of evidence does not seem to be compatible with the willingness to follow reason wherever it leads. However, as Aquinas clearly argues<sup>23</sup>, on the one hand, the believer should remain convinced that faith is true; on the other, he should start reasoning anew from the beginning to show by means of rational argument that no contradiction between reason and faith is possible.

Note that, since those whose conducts are perfected by charity will promote good habits in every activity they take, it can be said that, while taking intellectual activity, they will adopt not only open-mindedness but also other intellectual virtues. Among them, let me mention virtues such as intellectual humility, intellectual courage, intellectual patience, and docility, all virtues that are expected to contribute substantially to the success of research and debates<sup>24</sup>. They should contribute in proportion to faith and charity. As I have already said, Aquinas argues that there are different levels of intensity at which the faithful can experience charity<sup>25</sup> and faith<sup>26</sup>. Therefore, the more the believers firmly believe, the more should they love the neighbour and promote the aforementioned intellectual virtues. Needless to say, adoption of good habits can increase mutual understanding among interlocutors and consequently facilitate the attainment of truth. Again, the same cannot be said of those who only rely on rational faculties. It is true that everyone should seek the virtues mentioned above. Propositions like "be virtuous, keep an open mind, consider evidence carefully, do justice and oppose injustice" have at least a *prima facie* evidence that everybody may often recognize. This, however, cannot be said of love of the neighbour, which it is plausible to say only believers are required to cultivate. And it is equally plausible to believe that such a love best supports the cultivation of the intellectual virtues mentioned above. Furthermore, those who only rely on reason are supposed to adopt good habits only once evidence has been found in support of the view that one should adopt them. This means that at least their research of the aforementioned evidence may not be shaped by good habits<sup>27</sup>.

<sup>23</sup> See above: [Aquinas 1946: q. 2, a. 3].

<sup>24</sup> The view that adoption of intellectual virtues, taken as a subset of moral virtues, increases the chance to attain the truth, emerges from virtue epistemology. I am referring to its *responsibilist* version, which has been advocated in the course of last decades by thinkers such as L. Code, J. Montmarquet, L. Zagzebski, etc.

<sup>25</sup> Aquinas argues that 'it is essential to the charity of a wayfarer that it can increase' [ST, II-II, q. 24, a. 4].

<sup>26</sup> See above: [Aquinas 1920: II-II, q. 5, a. 4].

<sup>27</sup> For more on the relationship between charity and good intellectual habits, including a comparison with those who are not guided by charity and nonetheless tend to adopt good habits, see: [Di Ceglie 2023].

## Conclusion

In this article, I have put forward a view of Aquinas' thought on the relationship between religion and the philosophical activity, which is different from perspectives that are widely accepted among scholars of him. Like them, I believe that for Aquinas the intellectual dimension of faith is important. Unlike them, I argue that it is because of the moral and the religious dimensions of faith, that the faithful can firmly give intellectual assent to divine revelation. Those who look at faith only from the intellectual viewpoint end up supporting the view that faith can be subjected to rational scrutiny and at least in principle rejected, if this is required by contrary evidence. In contrast, Aquinas seems to believe that charity makes the faithful firmly hold the fundamental tenets of divine revelation, however convincing opposing evidence may appear to be. Furthermore, when it comes to the relationship between faith and rational arguments, such a firm faith enables believers to promote intellectual virtues, among which open-mindedness plays a crucial role. They will be able to follow reason wherever it leads, which means that they will find themselves in ideal conditions for research and debates.

## References

- Aquinas. *Commentary on the Posterior Analytics of Aristotle*, I, trans. by F.R. Larcher. Albany, NY: Magi Books, 1970.
- Aquinas. *Summa theologiae*, trans. by the Fathers of the English Dominican Province, second and revised edition. London: Oates and Washbourne, 1920.
- Aquinas. *Super Boethium De Trinitate*, trans. by R.E. Brennan. New York: Herder and Herder, 1946.
- Augustine. "Letter 143," in: *Nicene and Post-Nicene Fathers*, First Series, ed. by P. Shaff. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1887.
- Bauerschmidt, F. *Thomas Aquinas: Faith, Reason, and Following Christ*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Di Ceglie, R. *Aquinas on Faith, Reason, and Charity*. New York: Routledge, 2022.
- Di Ceglie, R. *God, the Good, and the Spiritual Turn in Epistemology*. New York: Cambridge University Press, 2023.
- Gilson, É. *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, trans. by L.E.M. Lynch. New York: Vintage Books, 1960.
- Kenny, A. *Faith and Reason*. New York: Columbia University Press, 1983.
- Kenny, A. "Knowledge, Belief, and Faith", *Philosophy*, 2007, Vol. 82, pp. 381–397.
- Kenny, A. *The Five Ways*. London: Routledge & Kegan Paul, 1969.
- Kenny, A. *What is Faith?* Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Kerr, F. *After Aquinas: Versions of Thomism*. Oxford: Blackwell Publishing, 2002.
- Maritain, J. *An Essay on Christian Philosophy*. New York: Philosophical Library, 1955.
- Maritain, J. "La notion de philosophie chrétienne", *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 1931, Vol. 31, pp. 59–72.
- Maritain, J. *Science and Wisdom*. London: Sheed & Ward, 1938.
- McCabe, H. *Faith Within Reason*, ed. by B. Davies. London: Continuum, 2007.
- McInerny, R. "How I became a Christian philosopher", *Faith and Philosophy*, 1998, Vol. 15, pp. 144–146.

Redpath, P. "Romance of Wisdom: The Friendship between Jacques Maritain and Saint Thomas Aquinas," in: *Understanding Maritain: Philosopher and Friend*, ed. by D.W. Hudson and M.J. Mancini. Macon, GA: Mercer University Press, 1987, pp. 91–113.

Sadler, G.B. (ed.) *Reason Fulfilled by Revelation. The 1930s Christian Philosophy Debates in France*. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2011.

Simmons, J.A. "Introduction", in: *Christian Philosophy: Conceptions, Continuations, and Challenges*, ed. by J.A. Simmons. Oxford: Oxford University Press, 2018.

Schellenberg, J. "Is Plantinga-Style Christian Philosophy Really Philosophy?", in: *Christian Philosophy: Conceptions, Continuations, and Challenges*, ed. by J.A. Simmons, pp. 229–243.

Stump, E. *Aquinas*. New York: Routledge, 2003.

Wippel, J. "The possibility of a Christian philosophy: a Thomistic perspective", *Faith and Philosophy*. 1984, Vol. 1. pp. 272–290.

## СОВРЕМЕННЫЕ ДИСКУРСЫ

*И.А. Рыжаков*

### **Ранний Джон Хик о теистической религии и его версия теодицеи**

**Иоанн Андреевич Рыжаков** – младший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;

e-mail: ryzhakov.i.a@bk.ru  
ORCID: 0000-0003-4453-957X

Статья посвящена ключевым темам философской теологии Джона Хика в ранний период его творчества. Автор прослеживает взаимосвязь между личным религиозным опытом Хика и его философско-религиозными интуициями, показывая, что именно оба этих компонента, взаимно влияя друг на друга, вывели его на путь отказа от большей части христианского вероучения. Кроме того, в исследовании показано, что специфика взаимоотношений Хика с христианством, а также проистекающий из его религиозной эпистемологии принцип религиозной неоднозначности определили его дальнейшую стратегию в рамках такого первостепенного проекта философской теологии, как теодицея. Эта концепция, задуманная ранним Хиком как христианский ответ на проблему зла и названная им как «иринеевская теодицея», с точки зрения автора, удалась лишь отчасти, поскольку те проблемы и противоречия, которые она в себя вместила, не были разрешены им в рамках христианской религиозной парадигмы, а лишь во многом способствовали его дальнейшему переходу к религиозно-плюралистическому мировоззрению. Наконец, само разделение Хиком христианского понимания зла на «августиновскую» и «иринеевскую» традиции и их дальнейшее противопоставление, как показывает проведенное исследование, не представляется достаточно обоснованным, как и именование им собственной концепции как «иринеевской».

**Ключевые слова:** Джон Хик, Августин, Иринеи, теодицея, философская теология, христианство, теизм, аналитическая философия

**Ссылка для цитирования:** Рыжаков И.А. Ранний Джон Хик о теистической религии и его версия теодицеи // Философия религии: аналитические исследования / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2024. Т. 8. № 1. С. 97–117.

## Early John Hick on Theistic Religion and His Type of Theodicy

*Ioann A. Ryzhakov*

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Gonchamnaya Str. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation;

e-mail: ryzhakov.i.a@bk.ru

ORCID: 0000-0003-4453-957X

This paper discusses the most significant issues of John Hick's philosophical theology in the early period of his work. In this study I trace the relationship between Hick's personal religious experience and his philosophical intuitions, showing that it was both of these components, mutually influencing each other, that set him on the path of rejection of most of the Christian doctrines. In addition, the study shows that the specificity of Hick's relationship with Christianity, as well as the principle of religious ambiguity arising from his religious epistemology, determined his further strategy within such a primary project of philosophical theology as theodicy. This conception, designed by early Hick as a Christian response to the problem of evil and named by him as "Irenaeus theodicy", from my point of view, was only partially successful, since the flaws and contradictions it contained were not resolved by him within the framework of the Christian religious paradigm, but only largely contributed to his further shift towards pluralistic worldview. Finally, Hick's division of the Christian understanding of evil into "Augustinian" and "Irenaeus" traditions and their further opposition, as this study demonstrates, is not sufficiently justified, nor is his naming of his own conception as "Irenaeus".

**Keywords:** John Hick, Augustine, Irenaeus, theodicy, philosophical theology, Christianity, theism, analytical philosophy

**Citation:** Ryzhakov I.A. "Early John Hick on Theistic Religion and His Type of Theodicy", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2024, Vol. 8, No. 1, pp. 97–117.

Джон Хик (1922–2012) стал одной из самых провокативных фигур в аналитической философии религии конца XX в., а его концепции не утратили своей популярности и сегодня. Наибольшую известность британскому философу принесла его концепция религиозного плюрализма, которая до сих пор считается наиболее влиятельным плюралистическим подходом к религиозному многообразию. Его раннее творчество, в свою очередь, представляет особый исследовательский интерес, поскольку именно на этот период (1957–1971) приходится разработка им тех ключевых философских и богословских положений, которые затем получили свое развитие во всей последующей его философии религии. Данный период вмещает в себя две основные области: религиозная эпистемология и философская теология. В одной из статей мы попытались раскрыть основные достижения Хика в первой области, куда вошли такие проблемы, как верификация языка теологии, взаимосвязь религиозной веры и Откровения, а также ее отношение к знанию; помимо этого, были учтены и важнейшие полемические узлы, оказавшие влияние на последующее развитие его философской мысли [см.: Рыжак 2023: 163–179]. Теперь же в фокусе нашего внимания предстает вторая область его ранней философии религии, а именно философская теология.

### Ранний Джон Хик и христианство

Из всех теистических религий наиболее важное место в жизни Хика занимало именно христианство, с которым, однако, его отношения с самого начала были весьма непростыми. Начать следует с того, что его семья, хотя и принадлежала формально к англиканской конфессии, тем не менее не была глубоко религиозной. Его ближайшие родственники были больше увлечены спиритизмом и различными околорелигиозными течениями, процветавшими в те годы в Англии, причем интерес к ним испытывал и сам Хик на протяжении всего своего детства [Hick 2002: 27]. Само же христианство между тем не находило ни малейшего отклика в его личной вере и казалось ему тогда совершенно «безжизненным и неинтересным» [Hick 1996: 29]. Различного рода религиозные собрания и оккультные практики привлекали его гораздо больше, чем церковные богослужения, которые он вспоминал как «предельно тоскливые» [Ibid.]. Тем не менее, по словам самого Хика, уже тогда он переживал состояние некоей «духовной неудовлетворенности и поиска» с ощущением реального присутствия Бога как «личностного и любящего Владыки Вселенной» и осмыслением своей жизни «в Божьем замысле» [Hick 1980: 1–2].

Его первое религиозное обращение (а именно в евангелическое христианство) произошло во время обучения в Университетском колледже Халла в годы Второй мировой войны. Он вспоминал об этом так: «В течение нескольких дней я был в состоянии сильного психического и эмоционального потрясения, во время которого я стал все больше осознавать высшую истину и бóльшую реальность, охватившую меня, требуя мое признание и отклик» [Hick 1996: 30]. Под влиянием этого опыта Хик решил стать постоянным членом Евангелического союза (Evangelical Union), где он регулярно посещал молитвенные собрания. Однако через некоторое время его призывают на военную службу, и в 1945 г. он возвращается уже с совершенно другими мировоззренческими установками, которые не позволяли ему больше оставаться в Евангелическом союзе. За годы войны у него накопилось большое количество острых вопросов, на которые члены общины отказывались отвечать, считая их дьявольскими искушениями, опасными для веры. Это послужило для Хика веским поводом покинуть общину, однако в течение многих лет он продолжал считать себя консервативным христианином [Hick 2002: 70].

В начале 1960-х гг. Хик занимал должность профессора христианской философии в Принстонской духовной семинарии (при Пресвитерианской церкви), при этом он неоднократно отказывался признавать непорочное зачатие Иисуса Христа, полагая, что данный догмат не является сущностно важным аспектом в христианском учении о Боговоплощении. По словам Хика, в те годы он находился уже на полпути от крайне консервативного христианства до радикального плюрализма [Hick 2010: xiii]. В своей работе «Христианство в центре» (1968) он писал о том, что сегодня для этой религии наступает переломный момент, поскольку очень многое из того, что в традиционном христианстве долгие века принималось за истину, в свете последних достижений современной науки теряет свой актуальный статус. Среди таких «устаревших» положений Хик упоминает, например, то, «...что человек был создан

безусловно совершенным, но из-за своего собственного неправильного выбора впал в состояние греха и страдания; что Бог время от времени вмешивается в историю, чудесным образом приостанавливая действие законов природы; что Христос был рожден от матери-девы, жил на земле, обладая всемогущей силой и всеведущим разумом, своей смертью искупил человеческие грехи и что после его смерти его тело вернулось к жизни; что Библия является непогрешимой, боговдохновенной записью всех этих событий; что вечный рай или ад ожидают нас после смерти» [Nick 1968: 9].

Соответственно, вопрос, который Хик поставил перед собой, состоит в том, являются ли вышеперечисленные положения сущностно важными элементами христианской догматики, или же они всего лишь пережитки прошлого, обреченные уйти вместе с той эпохой, на смену которой пришло Новое время, а следом за ним и многие открытия современной науки? В этой связи Хик видит три возможных выхода, которые современное христианство может для себя избрать.

Первое из них – консервативное направление, которое заключается в сохранении обозначенных выше верований в качестве необходимых элементов вероучения, но в этом случае христианство, согласно Хику, будет «обречено на роль угасающего суеверия» [Ibid.]. Второе направление, противоположное ему, состоит в радикальном отказе не только от всего упомянутого ранее, но также и от веры в личностного живого Бога, воплощенного в Иисусе Христе. Такую позицию, основанную на знаменитом выражении «Бог умер», Хик предлагает называть «христианским гуманизмом» или «гуманистическим христианством» [Ibid.: 11].

Обе эти позиции он понимает как две крайности, которые не вписываются в его представление о жизнеспособной теистической религии в современном мире. В связи с этим он видит необходимость в третьем направлении, которое представлено у него как некий срединный путь, с одной стороны, освобожденный от «предрассудков» прошлого, а с другой стороны, не уводящий в конечном счете к практическому атеизму. Этот срединный путь, как его описывает Хик, «...радикален в своем отказе от большей части ортодоксальной системы верований<sup>1</sup>. Но консервативен в утверждении трансцендентного – реальности Бога, божественности Христа и жизни после смерти» [Ibid.: 16].

Стоит отметить, что для Хика всегда было особенно важно, чтобы религиозная вера не шла вразрез с данными современной науки, и поэтому на определенном этапе он стал постепенно отвергать все то, что, с его точки зрения, противоречит последним научным достижениям. Вот как он это объяснял: «Сегодня современный разум, сформировавшийся под влиянием практических и теоретических успехов науки, исходит из того, что физическая вселенная объяснима без обращения к сверхъестественным силам; более того, любая достоверная религиозная вера должна быть совместима с этим принципом» [Ibid.: 95]. Отчасти это можно объяснить тем, что, как отмечают исследователи,

---

<sup>1</sup> Сюда входят непогрешимая боговдохновенность Священного Писания, грехопадение человека, непорочное зачатие Иисуса Христа, телесное воскресение, сверхъестественные чудеса и святость Церкви.

«...главная сила и интерес Хика были сосредоточены именно в философии, а не в теологии» [Sinkinson 1995: 5–6]. Кроме того, в эти годы он уже не верил в участие Бога в мировом процессе: «Особое провидение, ответная молитва и чудо не играли никакой роли в его философской теологии» [Badham 1990: 5].

В 1964 г. была издана хрестоматия «Существование Бога» (The Existence of God) под редакцией Хика, в которую вошли самые известные в истории философские аргументы в пользу существования Бога, а в 1971 г. вышла собственная монография Хика «Arguments for the Existence of God». Эта работа, с одной стороны, затрагивает ту же проблематику, но уже в более свободном авторском изложении, а с другой стороны, подводит ее к совершенно новой постановке вопроса, который во многом становится преддверием «коперниканского переворота» в философской теологии Хика – а именно проблема противоречия религий между собой по своим верованиям.

Главная мысль, которую Хик развивает в рамках данных работ, заключается в том, что философское доказательство бытия Бога в принципе невозможно [Hick 1964: 4], а, в свою очередь, различные аргументы, предлагаемые на протяжении всей истории философии, не отвечают той цели, ради достижения которой они были выдвинуты. Опираясь на юмовскую и кантовскую философскую критику теистических аргументов, Хик стремится показать, что ни те, кто берутся доказать бытие Бога априорным путем, ни те, кто на основе апостериорных рассуждений утверждают, что бытие Бога более вероятно, чем Его небытие, «не в состоянии выполнить свое обещание» [Hick 1971: 101].

Может сложиться впечатление, что такая позиция не влечет за собой никаких особенно важных следствий, однако в случае с Хиком это совсем не так. Ведь в этой позиции не только узнаётся его идея религиозной неоднозначности (religious ambiguity)<sup>2</sup>, берущая начало из его религиозной эпистемологии, но и проглядывается его отношение к естественной теологии в целом. Позднее Хик писал, что «...ее задача состоит не в том, чтобы доказать существование Бога или даже показать вероятность этого, а в том, чтобы установить саму возможность того, что Бог существует, а также важность (т.е. объяснительную силу) этой возможности» [Hick 1989: 219]. Таким образом, естественная теология, с его точки зрения, в лучшем случае способна скорее сохранить уже имеющуюся веру, чем положить начало новой. Именно такой принцип лег в основу его концепции теодицеи [Geivett 1993: 33].

### Основание для христианской теодицеи

Одной из ключевых идей раннего периода философско-религиозного творчества Хика была разработанная им концепция т.н. иринеевской теодицеи, после появления которой сам этот термин стал прочно ассоциироваться (в первую очередь в англоязычной академической среде) именно с идеями Хика. Об этом

---

<sup>2</sup> Идея состоит в том, что как религиозные, так и материалистические аргументы и описания Вселенной имеют равную силу, в связи с чем невозможно говорить об окончательном перевесе какой-то одной из этих сторон.

говорит хотя бы тот факт, что школьная программа Соединенного Королевства впоследствии стала ознакомлять студентов с творчеством Ирины Лионского именно через «иринеевскую» теодицею Хика [Sinkinson 2016: 19]. Однако о том, насколько это оправдано, будет сказано далее.

В 1966 г. вышла в свет монография «Зло и Бог любви» (*Evil and the God of Love*), которую Хик целиком посвятил проблеме оправдания существования зла в мире, сотворенном Богом. В нашем исследовании мы опираемся на последнее переиздание 2010 г., а поскольку никаких критических изменений со времен первой публикации сама работа не претерпела<sup>3</sup>, то и данное переиздание полностью соответствует нашим задачам, т.к. по-прежнему содержит в себе взгляды именно раннего Хика, которые никак не заслонены его более поздними идеями<sup>4</sup>.

Еще со времен Античности известны четыре объяснительные модели присутствия зла в мире: (1) зло как чистая «лишённость», отсутствие добра; (2) зло как одна из необходимых составляющих мироздания, удерживающих его в равновесии; (3) зло как результат действия свободной воли тварных разумных существ и (4) зло как инструмент божественного воспитания, направленного на совершенствование последних. Все эти модели на протяжении истории сочетались между собой (где-то дополняя, а где-то логически исключая друг друга, как отмечает В.К. Шохин, причем у одних и тех же основных авторов (начиная с Плотина и Оригена), поскольку ни одну из них по отдельности нельзя было считать достаточной [Шохин 2016: 49–51]. В своей работе Хик концентрируется на двух главных христианских традициях объяснения зла, которые он противопоставляет друг другу: «августиновская»<sup>5</sup>, соответствующая в большей степени моделям (1) и (3), и «иринеевская», где главный акцент, с его точки зрения, смещается на модель (4).

Согласно Августину, зло не существует автономно, т.е. не обладает собственной сущностью (*substantia*), тогда как является фактически лишь недостатком (или искажением, лишением) уже существующего блага, сотворенного Богом. Это искажение, или ухудшение, может происходить в трех разных категориях, которыми каждая существующая вещь обладает: способ существования (*modus*), форма (*species*) и занимаемое положение в порядке природы (*ordo*) [Фокин 2009: 217]; в том или ином виде эти качества присутствуют во всем, исходя из того положения, которое та или иная вещь занимает на всеобщей шкале блага. Отсюда следует, что злым, по Августину, может быть только то, что само по себе благо; тогда как добро и зло присутствуют в одной и той же вещи одновременно [Там же].

<sup>3</sup> Самое главное изменение – появление дополнительной, 17-й главы, в которой рассматриваются вышедшие следом важные публикации таких авторов, как А. Плантинга и Н. Пайк, в контексте дискуссии о свободе воли.

<sup>4</sup> Как заявляет сам Хик, эта работа была и остается на позиции «ортодоксального христианства». См.: [Hick 2010: xiii].

<sup>5</sup> Сюда он относит все последующее католическое и протестантское богословие (вплоть до современности), испытавшее влияние Августина, в лице таких авторов, как напр.: Фома Аквинский, Жан Кальвин, Карл Барт и др., а также в лице представителей т.н. «оптимизма» XVIII в., как напр.: У. Кинг и Г.В. Лейбниц.

Хик, в свою очередь, не соглашается с такой объяснительной стратегией. Интерпретация зла как отсутствия добра, с его точки зрения, является по своей сути не более чем семантическим предпочтением, выраженным в оптимистическом использовании языка (*optimistic vocabulary*). С таким же успехом, как он пишет, «...можно было бы, например, упразднить слово “малый”, и вместо того, чтобы описывать объекты как большие или малые, говорить о них как о более или менее больших; или можно было бы обойтись без понятия “холод”, ссылаясь только на градусы тепла. Точно так же можно исключить и слово “зло” и говорить о большей или меньшей степени добра» [Hick 2010: 53–54].

Наряду с этим Хик показывает, что интерпретация зла через категории модуса (или как у Хика – меры), формы и порядка<sup>6</sup> проблематична на эмпирическом уровне в отношении и нравственной, и природной сфер<sup>7</sup>. Если в таких явлениях, как болезни, извержения вулканов, торнадо, столкновения планет и т.п. в самом деле можно увидеть утрату меры, формы и порядка, то не каждую из них, согласно Хику, будет справедливым охарактеризовать злом. Так, например, сгорание звезды или осколка метеорита в триллионе световых лет от Земли никак не повлияет на жизнь человечества (или животного мира), и, соответственно, не будет целесообразным говорить об этих природных явлениях через категорию зла. Злом в данном случае рассматривается не сама по себе утрата меры, формы и порядка, а то страдание и боль, к которому она может привести. Само проявление зла, как настаивает Хик, настолько же «утверждающе» (*positive*) эмпирически, как и удовольствие и счастье [Ibid.: 56]. «Жестокость, – как он пишет, – это не просто крайнее отсутствие доброты, это нечто обладающее собственной демонической силой»<sup>8</sup> [Ibid.: 57].

Кроме того, Хик не соглашается с августиновским учением о грехопадении как о первопричине возникновения зла, поскольку такие явления, как смерть, болезни и различные природные катаклизмы, в соответствии с данными современной науки, происходили в мире задолго до появления человека и были частью естественного порядка вещей. Более того, он рассуждает, что было бы несправедливым со стороны Бога обрекать на страдания весь последующий человеческий род за грех первых людей. Но главную фундаментальную несогласованность августиновской теодицеи Хик видит в том, что Создатель здесь освобожден от всякой ответственности за существующее в мире

<sup>6</sup> Подробнее об этих категориях см.: [Фокин 2016: 10–32].

<sup>7</sup> Само зло Хик рассматривает в соответствии с традиционным его делением на два вида: зло моральное, которое исходит от человека (жестокие, несправедливые, порочные мысли и поступки) и зло естественное, или природное – то, которое возникает независимо от действий человека (болезни, наводнения, засухи и т.д.) [Hick 2010: 12].

<sup>8</sup> Здесь можно возразить Хику, что термин *privatio boni* у Августина не выступает в качестве эвфемизма слова «зло», а лишь означает, что оно не субстанциально и зависит онтологически от существующего блага. Однако отсюда вовсе не следует, что сами проявления зла, согласно Августину, становятся от этого менее реальными, а само понятие зла теряет свою семантическую силу, и вследствие этого надо отказываться от него в пользу каких-то «смягчающих» эвфемизмов. Вряд ли Августин, на глазах которого происходило столько зла, согласился бы с такой позицией.

зло, поскольку «сотворил людей (или ангелов) свободными и совершенными созданиями», которые «сами необъяснимо и непростительно восстали против Него» [Hick 2010: 249–250]. С точки зрения Хика, такую картину невозможно себе представить, поскольку это означало бы постулирование возникновения (self-creation) зла *ex nihilo*. Сам факт греха, согласно ему, указывает на то, что творение изначально было создано с каким-то нравственным несовершенством, которое позволило этому творению поддаться искушению. Августин решает эту дилемму доктриной предопределения, согласно которой часть ангелов была изначально обречена на падение, что, в свою очередь, сделало возможным и падение человека. Эта концепция не устраивает Хика, поскольку она в итоге ведет к противоречию в том, что, с одной стороны, вся вина за присутствие зла в мире возложена на тварных существ и их свободный выбор, а с другой стороны, она имплицитно перекладывается на Бога, как и ответственность за то, кому в конечном счете суждено спастись, а кому нет [Ibid.: 63].

Таким образом, основная проблема августиновской теодицеи, согласно Хика, заключается в том, что она ориентирована на прошлое и стремится оправдать существование зла через злоупотребление свободой воли в доисторические времена. Хик полагает, что это ошибочное направление. Теодицея должна быть эсхатологической, она должна найти смысл и оправдание зла в конечной благой цели, ради которой оно было попущено [Ibid.: 237]. И именно в этом он видит преимущество т.н. «иринеевской» теодицеи, которая рассматривает проблему зла в эсхатологической перспективе. Если западная традиция говорит о том, что человек изначально был создан совершенным, а затем это совершенство утрачивает, то в «эллинистической» традиции, или традиции восточных Отцов Церкви<sup>9</sup>, как полагает Хик, первостепенный акцент ставится на изначальной незрелости человека, который был создан по образу Божьему и который в перспективе также призван обрести подобие Божье, или, выражаясь словами Хика, перейти из состояния жизни животной (*βίος*) в жизнь высшую и вечную (*ζωή*) [Ibid.: 254]. Этот процесс Хик называет становлением (или совершенствованием) души (soul-making process), в котором зло играет ключевую роль и которым, соответственно, оно оправдывается. Он объясняет это так: «...тот, кто достиг блага, испытывая и в конце концов преодолевая искушения и, таким образом, делая правильный ответственный выбор в конкретных ситуациях, приобрел его в гораздо более полном и ценном качестве, чем тот, кто был бы создан *ab initio* в состоянии чистоты или добродетели» [Ibid.: 255].

Однако ключевой фигурой в рамках данного типа теодицеи у Хика является даже не сам Ириней, а Фридрих Шлейермахер, который, будучи первостепенным представителем протестантского либерализма, переосмысливает идею зла в контексте христианского религиозного самоосознания. Для Хика в данном случае важно то, что изначальное совершенство человека, согласно

<sup>9</sup> В вопросе о различии восточно- и западнохристианского учений о грехопадении Хик опирается на исследование Нормана П. Уильямса «Идеи грехопадения и первородного греха» (The Ideas of the Fall and of Original Sin, 1927) [Hick 1967: 138].

Шлейермахеру, «...является не первичным и давно утраченным состоянием человеческой добродетели, а структурой человеческой природы, благодаря которой “в нашей ясной и бодрствующей жизни возможно непрерывное осознание Бога как таковое”»<sup>10</sup> [Hick 2010: 221]. Осознание Бога (Gottesbewußtsein)<sup>11</sup>, таким образом, по Шлейермахеру, происходит в человеке в связи с осознанием окружающей реальности; и существующее в мире зло играет в данном процессе немаловажную роль.

В этой связи Хику важна и шлейермахеровская интерпретация греха, которую он затем использует в своей теодицее. С одной стороны, грех есть то, что препятствует осознанию Бога «из-за вмешательства нашей телесной природы в материальный мир», или, по-другому, это «осознание мира, уклоняющееся или сопротивляющееся величию и требованиям осознания Бога» [Ibid.: 222–223]. С другой стороны, греховность человека совместима с его изначальным совершенством «...в том смысле, что вся эта ситуация – человечество, населяющее материальную среду и развивающееся в медленных и долгих стадиях к полному осознанию Бога – представляет собой позитивную волю Бога по отношению к человеку: именно *это* Бог увидел и посчитал, что оно очень хорошо» [Ibid.: 226].

Таким образом, главное преимущество, которое Хик находит в позиции Шлейермахера, состоит в том, что Бог в конечном счете несет полную ответственность за грех и зло, что, во-первых, разрешает противоречие августиновской теодицеи, а во-вторых, зло и грех рассматриваются неразрывно с последующим искуплением, которое является кульминацией несовершенного процесса раскрытия в человеке осознания Бога [Ibid.: 231].

### Теодицея от совершенствования душ

Во второй половине XX в. проходила очень важная дискуссия, которая затрагивала такие темы, как свобода воли, проблема зла, а также их совместимость с такими божественными атрибутами, как благодать и всемогущество. Одни из участников этой дискуссии, в частности, Дж. Мэки и Э. Флю прямо отрицали, что существующее в мире зло в принципе возможно совместить с идеей всеблагого и всемогущего Бога – эти вещи они рассматривали как взаимоисключающие. С точки зрения этих авторов, такой Бог мог бы изначально создать совершенных существ, которые бы всегда поступали правильно по своей свободной воле<sup>12</sup> [см.: Flew 1955: 152; Mackie 1955: 209].

Хик, в свою очередь, попытался показать несостоятельность этой позиции и сравнил это с ситуацией, в которой некоему пациенту внушили с помощью гипноза, что он должен взять определенную книгу в библиотеке; пациент не может объяснить природу этого желания, но он чувствует, что что-то его подталкивает на это. Соответственно, аргумент Хика состоит в том, что заранее

<sup>10</sup> См. также: [Schleiermacher: 2016: 245].

<sup>11</sup> У Хика – God-consciousness.

<sup>12</sup> Ближе к концу жизни Флю отрекся от атеизма в пользу деистического мировоззрения, и уже не был столь категоричен относительно данного вопроса.

запрограммированное проявление добра людей по отношению к друг другу и по отношению к Богу для самого Бога не являлось бы по-настоящему естественным и свободным, даже несмотря на то, что с человеческой точки зрения оно казалось бы таковым [Hick 2010: 272–275]. А поскольку Бог творит наилучшее из возможного, то и естественные и свободные отношения для Него – более предпочтительный выбор, чем отношения Им самим предустановленные.

Важно отметить и то, что Хик здесь идет по пути теистического эволюционизма, стремясь совместить современную ему научную теорию эволюции с христианским учением о спасении. Как и многие современные авторы [см., напр.: Ruse 2017: 249–266], он полагает, что библейский нарратив о грехопадении не сочетается с эволюционной теорией естественного отбора и приходит к выводу, что творение не пребывало изначально в непосредственном присутствии Бога. Сама мысль о том, что совершенное творение, живущее перед лицом Бога в Его безграничной доброте и любви, сознательно от этой любви отказывается и восстает против своего Создателя, кажется Хику абсурдной, поскольку такого рода поступок потребовал бы присутствия постоянного искушения, уводящего творение от Бога. С точки зрения Хика, такое искушение «...невозможно себе представить в предельно совершенных творениях, осознанно пребывающих в присутствии Бога» [Hick 2010: 279].

Соответственно, грех, который Хик рассматривает как эгоцентризм (*self-centredness*) в противоположность теоцентризму (*god-centredness*), мог возникнуть, как он полагает, только в среде, удаленной от непосредственного присутствия Бога. Эту удаленность он называет эпистемической дистанцией (*epistemic distance*) – дистанцией, которая позволяет жить так, как если бы Бога не было (*etsi deus non daretur*). «Бог должен быть удаленным божеством, скрытым за Своим творением, – пишет Хик. – Он должен быть познаваем, но только посредством такого способа познания, который включает в себя свободный личностный отклик со стороны человека; причем этот отклик состоит в непринужденной интерпретативной деятельности, в которой мы воспринимаем мир в качестве посредника Божественного присутствия» [Ibid.: 281]. И на основании этого его картина выстраивается следующим образом: «На самом деле Адама и Евы никогда не было. Человек, вышедший из эволюционного процесса, уже существовал в состоянии эпистемической дистанции от Бога и всецелой вовлеченности в жизнь природы, что и составляет его “грехопадение”. Он не впал в это состояние из предшествующего состояния святости, но был создан как существо, способное в конце концов достичь святости» [Ibid.: 287].

Таким образом, Бог, по Хику, в конечном счете несет ответственность за грехопадение, как и за существующее в мире зло, однако эта ответственность не нравственная, а сугубо техническая. То есть Бог создал мир, в котором возникновение зла было возможным, но тем не менее Его ответственность несколько не умаляет индивидуальную нравственную ответственность, которую каждый человек несет лично [Ibid.: 291].

Однако помимо морального вида зла в мире существует и зло физическое, выраженное в виде боли и страданий, которые очень часто принимают самые разные экстремальные и сокрушительные формы, как, например, вследствие

пытках или невыносимой агонии. Должна ли «воспитательная программа», которая является частью Божественного замысла, включать в себя и такие формы зла?

Августиновская традиция, с точки зрения Хика, не дает на это удовлетворительного ответа, поскольку, как отмечалось ранее, ее ответ лежит в ретроспективе произошедшего однажды грехопадения, повлекшего за собой изменения всей природы. Соответственно, решение должно лежать не в ретроспективе, а в перспективе. Причиной, по которой человек страдает, согласно Хику, является человеческий самоцентризм, который и порождает грех. Он пишет: «Если бы мы полностью осознавали Бога и Его универсальную благую цель, мы могли бы принять нашу жизнь во всей ее полноте как Божий дар и благодаря этому быть свободными от страданий» [Hick 2010: 319]. Однако проблема сохраняется до тех пор, пока существуют страдания невинных детей или любые другие страдания, выпадающие абсолютно случайным и бессмысленным, казалось бы, образом и превышающие всякий рациональный замысел [Ibid.: 333].

Эту проблему Хик предлагает рассмотреть от обратного, а именно представить себе мир, в котором всякое страдание доставалось бы только по заслугам: мир, где праведники непосредственно получали бы от Бога свою награду, а грешники – воздаяние за свои грехи. Но в таком мире вряд ли бы нашлось место для глубокого сочувствия, самоотверженной помощи и служения, «ибо отклик сострадания предполагает, что страдание не заслужено и что оно губительно для страдающего» [Ibid.: 334]; сама эта иррациональность и отсутствие этического основания делают наш мир таким, где может проявиться истинная человеческая доброта, выраженная в сочувствии, сострадании и самопожертвовании. И таким образом, «решение» Хика состоит в отсутствии исчерпывающего рационального решения и в обращении к тайне, «непроницаемой для рационализирующего человеческого ума» [Ibid.: 335].

Кроме того, поскольку предполагаемое здесь решение, в отличие от августиновской традиции, ориентировано на эсхатологию, оно должно, соответственно, брать в расчет и перспективу загробной жизни. Это означает, что любые проявления зла должны оцениваться в свете бесконечной радости в Царстве Божьем. Как пишет Хик, «...христианская теодицея должна указать вперед на окончательное блаженство и заявить, что бесконечное будущее благо оправдывает всю боль, страдания и зло, которые произошли на пути к нему... Мы должны с верой утверждать, что в конечном счете не останется ни одной личности, которая не достигла бы совершенства, и ни одного страдания, которое в конце концов не послужило бы этапом исполнения благого замысла Божьего» [Ibid.: 340]. Отсюда следует, что зло, которое деструктивно по своей природе, больше не будет злом непоправимым, оно в конце концов «потерпит поражение и будет вынуждено служить благой цели Бога» [Ibid.: 362–363]. Эту позицию Хик характеризует латинской фразой из средневековой пасхальной мессы: «*O felix culpa quae talem ac tantum meruit habere redemptorem*» (О счастливое падение, заслужившее столь славного Искупителя). Именно эти слова, согласно Хику, представляют собой самое сердце христианской теодицеи [Ibid.: 364].

И здесь он подходит, пожалуй, к ключевому пункту своей концепции, а именно идее всеобщего спасения, которая выстраивается следующим образом.

Во-первых, Хик отказывается от идеи посмертного наказания, обосновывая это тем, что страдания в аду, если они вечны, не могут привести к какой-либо конструктивной цели, а значит, они становятся страданиями ради самих страданий, лишёнными всякого смысла. А во-вторых, он указывает на следующую дилемму: если существует вечный ад, то либо Бог недостаточно желает спасти все свое творение, и тогда Он не всеблагой, либо же Он действительно хочет спасти всех, но Его спасительная цель терпит неудачу, и тогда Он не всемогущ. Тот же вывод получается и в случае, если муки не вечны, но грешников ждёт конечная погибель [Hick 2010: 341–342].

Именно поэтому христианская теодицея, с точки зрения Хика, должна говорить о непрекращающихся попытках Бога спасти каждого человека, и эти попытки рано или поздно должны преуспеть. Причем такой спасительный универсализм является отнюдь не логическим, а скорее практическим. «Универсализм неизбежен не потому, что результат “предопределен” (отменяя тем самым нашу свободу), а потому, что Божественные качества и свойства делают такой исход наиболее вероятным» [Cheetham 2003: 44], или как позднее выразился сам Хик, утверждение «Необходимо, чтобы все [в конце концов] были спасены» истинно *de dicto*, но ложно *de re* [Hick 1993: 236–237]. В качестве иллюстрации Хик приводит шахматную аналогию, использованную когда-то У. Джеймсом, в соответствии с которой новичок полностью свободен делать любой ход на его усмотрение, однако можно с полной *практической* уверенностью предсказать, что гроссмейстер сделает свои ходы так, чтобы рано или поздно привести игру к желаемому им результату. «Кажется невозможным, – пишет Хик, – с нравственной точки зрения (хотя и не с логической), чтобы бесконечная изобретательность неиссякаемой любви, действующая с неограниченным запасом времени, была вечно несостоявшейся и чтобы [конечное] существо отвергало свое собственное благо, представленное ему бесконечно разными способами» [Hick 2010: 344].

И таким образом, слова самого Христа об адских муках, где будет *плач и скрежет зубов* (Мф 25:30) и где *червь не умирает и огонь не угасает* (Мк 9:48), Хик не рассматривает как строгое указание на окончательную участь грешников. Здесь он указывает на неоднозначное слово αἰώνιος, которое используется в значении «вечный» и которое, с его точки зрения, должно трактоваться в свете более широкого видения, чем предлагается в консервативном христианстве. Так, он заявляет: «Если мы увидим в основе этого учения послание о живой и всеобъемлющей божественной любви, то идея о том, что Бог планирует подвергнуть вечным мукам любого из Своих чад, покажется нам невероятной и даже богохульной» [Ibid.: 346]. В связи с этим он заключает, что после смерти должна быть еще одна или несколько жизней, в течение которых личность постепенно преодолевает свой самоцентризм и приближается к Божественной реальности.

Но если допустить возможность спасения каждого, то не лишает ли это смысла миссионерскую деятельность церкви, равно как и значение окончательного выбора, стоящего перед человеком в рамках земной жизни? Хик утверждает, что миссионерство не лишено смысла, если только посыл церкви состоит не в том, чтобы спасти людей от вечных адских мук, а в том, чтобы

поделиться с миром Благой Вестью. Что касается выбора в рамках земной жизни, то Хик не отрицает его значимость, признавая, что несправедливая жизнь действительно приводит к плохим последствиям, однако эта значимость уже не может быть столь критичной, поскольку посмертные муки не могут быть вечны. «Утверждать, что страдания, вызванные земными несправедливыми поступками, вечны, – как он пишет, – значит... выходить за рамки всего, что оправдано откровением или разумом, и впадать в серьезное извращение христианского Евангелия» [Hick 2010: 349].

### Полемика

В силу ограниченности нашего исследования мы не можем рассмотреть весь объем дискуссии, посвященной раннему Хику, поэтому здесь будут представлены лишь некоторые наиболее значимые ее элементы.

В своей рецензии на первое издание монографии Хика «Зло и Бог любви» свои возражения представил американский философ Роланд Пуччетти. Автор упрекал Хика в том, что тот так и не смог решить проблему невинных и «нецелесообразных» (dysteleological) страданий. Он приводит ряд примеров таких страданий, наиболее показательный из которых – это ситуация с неизлечимо больным, вынужденным доживать последние дни своей жизни в страшных мучениях. Душа этого больного, как предполагает Пуччетти, уже полностью «сформирована», что делает каждую секунду его страданий напрасной. Более того, он не заслужил эти страдания несправедливой жизнью в прошлом, а, напротив, отличался нравственно ответственными поступками. Причем адекватность такого примера он обосновывает следующим вопросом: «Разве каждая жертва рака была безмерно злой, а каждый, кто мирно умер во сне, – нравственно чистым? Это кажется маловероятным любому, у кого есть какой-либо опыт в человеческих делах» [Puccetti 1967: 257]. Соответственно, такое страдание, как он указывает, не может быть оправдано ни апелляцией к духовному совершенствованию (soul-making), ни обещанием будущей награды, поскольку «...даже бесконечные вознаграждения в последнем состоянии не могут в действительности искупить несправедливость в первом» [Ibid.: 265]. С точки зрения Пуччетти вопрос о том, с чего бы любящему Богу желать человеку испытывать такие страдания, стоит слишком остро.

Таким образом, он называет хиковское «воззвание к тайне» полным поражением и фактически уходом с поля боя, что, в свою очередь, приводит его к следующему выводу: если Бога как любящего и всеблагого не удастся оправдать в отношении бездействия к проявлениям зла, вера в Его существование, как предлагает Пуччетти, больше не имеет смысла<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> Здесь надо уточнить, что дискуссия строится вокруг следующих тезисов, которые стороннику теодицеи необходимо согласовать между собой: (1) В мире есть страдания (в том числе «нецелесообразные»); (2) Существует всемогущий, всеведущий и совершенно благой Бог; (3) Такое существо не имело бы морально достаточных оснований для того, чтобы допустить эти страдания (в частн., невинные и «нецелесообразные»). Соответственно, как указывает Пуччетти, проблема состоит в том, что только два из них возможно признать истинными.

К этому возражению позднее присоединился и Дэвид Читем, который также признавал слабость хиковской теодицеи в ее апелляции к тайне. Он согласился с поставленным Пуччетти вопросом и предлагает: «Почему бы просто не подвести черту под тайной и не оставить все как есть? Такой вывод мог бы также устранить необходимость решения проблемы зла через идею загробной жизни, потому что решение находится не в понятном завершении процесса, а в обращении к тайне или человеческим ограничениям в понимании божественных целей» [Cheetham 2003: 48].

Отвечая на данную критику, Хик снова акцентировал внимание на том, что за каждым страданием в рамках в этой земной жизни лежит бесконечное благо. Однако это не означает, «... что Бог [специально] посылает болезни, несчастные случаи, голод, землетрясения и т.д., чтобы предоставить возможность для [проявления] сочувствия и взаимопомощи». Это означает, что «Бог создал нас в объективном мировом порядке, с присущей ему структурой и законами, внутри которого существуют реальные случайности и происшествия, как хорошие, так и плохие. Ибо только в таком мире может происходить формирование нравственного характера в ходе решения реальных задач для достижения реальных целей» [Hick 1968b: 545].

Здесь также можно было бы отметить, что у Хика нигде не говорится, что воспитательная программа по совершенствованию душ касается только тех, кто непосредственно испытывает страдание. Напротив, он говорил о том, что именно сама иррациональность распределения зла способствует развитию в человеке лучших качеств<sup>14</sup>, и, соответственно, процесс воспитания *soul-making* равным образом касается и тех, в чьем окружении тот или иной страдающий находится<sup>15</sup>.

В пользу этой точки зрения высказалась и Линда Загзевски, которая предложила сместить фокус с необходимости неизбежного спасения на ценность личностного развития самого по себе. Хороший родитель, как она предлагает, будет любить своего ребенка как самоцель и будет продолжать делать все, что способствует развитию его личности, независимо от того, приведет это к добру или нет. «Какой родитель когда-либо согласится превратить своего ребенка в не-человека или в нечто меньшее, чем человек, только потому что его ребенок плохой?» [Zagzebski 1991: 127]. Соответственно, любящий родитель, согласно Загзевски, допустит любое зло из любви к своему ребенку, поскольку только в таком случае последний сможет внести собственный вклад в совершенствование своей души [Ibid.: 128].

Однако помимо этой проблемы, критики обнаруживают и некоторую натянутость между двумя важными тезисами Хика: с одной стороны, Хик говорит, что невозможно признать одновременно абсолютную свободу выбора человека

А поскольку в утверждении (1), как правило, никто не сомневается, то ложно либо утверждение (2), и тогда Бога нет, либо (3), и тогда Бог существует, но Его совершенная благость ставится под вопрос [см.: Puccetti 1967: 266].

<sup>14</sup> См. выше, на с. 107.

<sup>15</sup> Равным образом и страдание животного мира может способствовать развитию в человеке таких качеств, как сострадание и забота.

и его неизбежный положительный отклик Богу, с другой – он постулирует «практическую уверенность» в том, что все человеческие личности в конце концов добровольно, без принуждения, откликнутся на божественную волю, что составляет его сотериологический универсализм. Этот универсализм, как отмечает Читем, постулирует тем самым практическую неизбежность спасения, как если бы «Бог... поместил в каждого из нас устройство самонаведения» [Cheetham 2003: 49–50]. Это же, в свою очередь, идет вразрез с утверждением Хика о том, что свободные и естественные отношения более ценны, чем те, которые заранее предустановлены. Таким образом, Читем заключает, что, по сути, нет никакой разницы для Бога между ситуацией, когда личности созданы так, чтобы всегда поступать «правильно», и ситуацией, когда они не «запрограммированы» на это непосредственно, но через миллионы лет неизбежно придут к «правильному» результату [Ibid.: 51].

Но и здесь возражение данного автора не совсем справедливо, поскольку у Хика уже прозвучал тезис о том, что будь творение создано изначально совершенным, оно не имело бы опыта земной жизни, полной зла и страданий, и, соответственно, у него и не было бы шанса сделать полноценный ответственный выбор между добром и злом. Понятие эпистемической дистанции у Хика разрешает эту проблему, а, в свою очередь, идея о всеобщем спасении разрешает противоречие, которое, с его точки зрения, присутствует между всемогуществом Бога и Его бесконечной любовью в случае отказа от данной идеи. Другое дело, что Хик здесь уже отходит от традиционной христианской антропологии, категорически отрицая, что, во-первых, человек был создан совершенным (насколько это возможно для тварного телесного существа), а во-вторых, что он способен вследствие своей свободы сделать выбор как в пользу жизни, так и в пользу смерти. Однако это тем не менее уже вопрос веры, который не попадает под данную критику.

Представляется важным прокомментировать и некоторые возражения, представленные А.В. Храмовым, поскольку его статья о раннем Хике является одной из немногих работ по этой теме в русскоязычном академическом пространстве.

В первую очередь, автор ставит вопрос относительно необходимости зла как средства воспитания: «Каким образом жизнь в греховном мире, который “лежит во зле”, должна стать подготовкой к встрече с Богом?.. Не проще ли тренировать моральные качества, необходимые для Царства Божиего, в непосредственном присутствии самого Бога...» [Храмов 2019: 36]. Однако выше уже упоминалось, что для Хика принципиально важно, чтобы присутствие Бога было для человека неочевидным, чтобы это не нарушало человеческую свободу. Еще в своей работе по религиозной эпистемологии «Вера и знание» Хик писал, что «...чтобы человек был [полноценной] личностью, Бог должен быть *deus absconditus*. Иначе говоря, Он должен удалиться, скрывшись за своим творением и предоставив нам свободу признавать или не признавать Его общение с нами» [Hick 1966: 135].

Во-вторых, автор предполагает, что «всемогущему Творцу ничто не мешало создать “уже готовых” духовно развитых существ и тем самым избежать страданий, связанных с эволюцией»; что Он мог бы снабдить людей

воспоминаниями о потерях и трудностях, не заставляя их проживать подобные страдания в реальности. И даже если при этом Творец выступил бы в амплу декартовского Бога-обманщика, «то это был бы в высшей степени оправданный обман» [Храмов 2019: 36]. Но и здесь, как представляется, Хик отчасти уже разрешил эту проблему, когда заявил, что заранее запрограммированное проявление добра людей по отношению к друг другу и по отношению к Богу с точки зрения самого Бога не являлось бы по-настоящему искренним (по причине отсутствия свободного выбора), даже если с человеческой точки зрения это бы казалось таковым<sup>16</sup>. То есть для Хика все же принципиально важно, чтобы проявление лучших качеств в человеке было реальным не только с нашей точки зрения, но и с точки зрения Бога, который есть высшая Реальность и который не может лгать. Жертва Христа на кресте должна быть реальной, как и спасение всего человечества, а не просто иллюзорным воспоминанием в уже готовых личностях.

Гораздо более очевидная трудность у Хика возникает с идеей эпистемической дистанции, которая, как увидели критики, плохо согласуется с концепцией спасительного универсализма. В частности, Стенли Кейн рассуждает: «...Если человеческая свобода требует в качестве одного из своих логически необходимых условий большей эпистемической дистанции между Богом и человеком, чем та, что в настоящее время существует в этом мире, то человек не свободен в той степени, в какой это требуется в теодицее Хика из-за Божьей цели по отношению к человеку. Но если человеческая свобода не требует в качестве одного из своих логически необходимых условий такой большой эпистемической дистанции, какая в настоящее время существует между Богом и человеком, то в мире есть примеры зла, которые не оправдываются воспитательной теодицеей, поскольку они делают эпистемическую дистанцию большей, чем та, которая логически требуется предполагаемой целью Бога относительно совершенствования душ» [Kane 1975: 30].

Иными словами, с одной стороны, есть эпистемическая дистанция, которая не должна нарушить человеческую свободу, а с другой стороны – Божественный спасительный замысел в отношении каждого человека. И либо в конечном счете перевесит одно, но тогда просто-напросто не все спасутся, чего так сильно избегал в своих построениях ранний Хик, либо перевесит другое и спасутся все, но тогда эпистемическая дистанция в конечном счете будет нарушена при непрекращающихся попытках со стороны Бога обратить к Себе даже самого последнего убежденного атеиста.

Здесь можно вспомнить слова Хика о том, что идея всеобщего спасения основана не на логической, а на практической необходимости. А учитывая, что многие личности до конца своей жизни оставались и остаются твердо на позиции атеизма, всеобщий спасительный замысел сможет быть достигнут либо посредством нарушения свободы воли, либо посредством более чем одной попытки проживания земной жизни. Но последний вариант уже не позволяет «теодицисту» оставаться в пределах консервативного христианства и уводит его ближе к восточным религиозным концепциям, которым так сильно начал

<sup>16</sup> См. выше, на с. 106.

симпатизировать Хик с 1970-х гг. Во всяком случае, главная задача теодицеи, как он позднее писал, состоит в том, чтобы восстановить баланс религиозной неоднозначности мироздания через уравнивание чаши весов в пользу религиозной картины мира, которая при отсутствии убедительного ответа существенно потеряла бы силу перед таким серьезным противовесом, как проблема существования в мире зла [Nick 1993: 234].

### Заключение

Итак, специфика подхода Хика в рамках его ранней философской теологии с самого начала была основана на его эпистемологической идее религиозной неоднозначности (*religious ambiguity*), которая определила его дальнейшую стратегию не только при анализе им философских обоснований бытия Бога, но и при создании собственной версии теодицеи.

Как было сказано ранее, термин «иринеевская теодицея» стал прочно ассоциироваться с идеями Хика в англоязычном мире. Между тем его концепция скорее напоминает теодицею Оригена, ведь именно этот древний автор стоит у истоков концепции зла как условия совершенствования душ, а также, как показывает канадский исследователь Марк Скотт, даже «предвосхищает многие структурные особенности гипотезы Хика» [Scott 2010: 313–334]. В частности, он приводит четыре таких пункта: «Во-первых, аллегорическая интерпретация Оригеном Книги Бытия согласуется с мифологическим подходом Хика к истории сотворения мира. Во-вторых, его взгляд на мир как на школу для души соответствует центральному утверждению Хика о совершенствовании душ как цели всего творения. В-третьих, учение Оригена о поэтапном духовном росте аналогично концепции Хика о длительном процессе совершенствования душ – процессе, который распространяется и на будущие жизни. Наконец, оригеновское понятие ἀλοκατάστασις, или восстановление всего творения, близко [сотериологическому] универсализму Хика» [Ibid.].

Можно предположить, как это сделал К. Синкинсон, что такой смелый ход Хика – назвать свою гипотезу именем авторитетного церковного автора – скорее всего объясняется тем, что философ понимал, «...что идет по весьма спекулятивному пути, но хотел представить свою точку зрения в качестве господствующей христианской ортодоксии. Аргументация же в пользу оригеновской теодицеи была бы фатальной» [Sinkinson 2016: 21]. Однако, если развить эту тему дальше, то из всех упомянутых Хиком авторов, пожалуй, справедливой будет назвать его теодицею даже не в честь Оригена и уж тем более не в честь Ириния, от которого здесь осталось одно лишь название, а скорее в честь Шлейермахера, поскольку именно его концепцию грехопадения Хик заимствовал наиболее полно<sup>17</sup>. Но все же его теодицея вполне оригинальна, и потому спокойно может называться и хиковской.

Кроме того, при более внимательном прочтении кажется, что раннехристианские авторы были не так уж и различны между собой, как на этом

<sup>17</sup> См. в этой связи: [Pederson 2016: 190–201].

настаивает Хик. Тот же Ириней, именем которого он называет свою концепцию, придерживался тех же положений в учении о грехопадении, какие позднее появляются у Августина. Не был он и столь категоричен в соотношении понятий образа и подобия Бога (в отличие от самого Хика). «Иногда он употребляет оба понятия как синонимы, вместе с тем неоднократно говорит только об образе или только о подобии. Образ Божий – это естественная форма бытия человека в соединении души и тела (в смешении – *in plasmate*); подобие – дар Св. Духа, полученный при творении, сверхъестественный принцип» [Никифоров 2009: 436]. Более того, вся восточная патристика придерживалась той же привационной трактовки зла, что и впоследствии западная [Михайлов 2009: 211], что Хик вполне осознавал. Вместе с этим и тема «*O felix culpa*», которая занимает важное место у Хика, присутствует и в западной «августиновской» традиции [Geivett 1993: 41], в связи с чем ее противопоставление восточной греческой традиции кажется недостаточно обоснованным.

Насколько убедительно в таком случае теодицея Хика прозвучала тогда и насколько актуальной она представляется для современного христианства сегодня? На наш взгляд, предложенное Хиком решение получилось лишь отчасти, и вот почему. С одной стороны, его аргументы в пользу воспитательной программы теодицеи – относительно иррациональности нашего мира и непостижимости тайны распределения страданий, которые могут способствовать развитию лучших качеств в человеке – прозвучали вполне обоснованно. С другой стороны, Хик поставил себя в такое сложное и очень неустойчивое положение, в котором ему пришлось согласовать очень трудносовместимые друг с другом тезисы: во-первых, это проблема человеческой свободы, во-вторых, идея неизбежного всеобщего спасения, и в-третьих, научная теория эволюции, идущая вразрез с традиционным христианским толкованием грехопадения. И все это он попытался представить именно в качестве христианского ответа на проблему зла. Нетрудно догадаться, почему со временем Хик стало как никогда тесно находиться в рамках этой религиозной парадигмы и почему в конечном счете свои решения он перенес в другую, более отвечающую его запросам религиозно-плюралистическую картину мира, в которой он уже смог позволить себе и идею перерождений, и множества миров, и практически бесчисленного количества попыток для каждого человека обрести спасение. Однако этой обширной теме будет посвящено отдельное внимание.

### Список литературы

Михайлов 2009 – Михайлов П.Б. Учение о зле в греческой патристике // Православная энциклопедия. Т. 20. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2009. С. 211–214.

Никифоров 2011 – Никифоров М.В. Ириней, еп. Лионский // Православная энциклопедия. Т. 26. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2011. С. 422–450.

Рыжаков 2023 – Рыжаков И.А. Религиозная эпистемология раннего Джона Хика (1957–1971): основные идеи и критика // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 3 (19). С. 163–179.

Фокин 2009 – Фокин А.Р. Учение о зле в латинской патристике (II–VIII вв.) // Православная энциклопедия. Т. 20. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2009. С. 214–220.

Фокин 2016 – Фокин А.Р. Зарождение тринитарной метафизики на христианском Западе в IV–IX вв. // Христианское чтение. 2016. № 3. С. 10–32.

Храмов 2019 – Храмов А.В. Теистический эволюционизм и проблема теодицеи // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2019. № 83. С. 26–44.

Шохин 2016 – Шохин В.К. Проблема зла: теодицея и апология // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение 2016. Вып. 5 (67). С. 47–58.

Badham 1990 – Badham P. The Philosophical Theology of John Hick // Ed. by P. Badham. A John Hick Reader. L.: Macmillan, 1990. P. 1–14.

Cheetham 2003 – Cheetham D. John Hick: A Critical Introduction and Reflection. Hampshire: Ashgate, 2003.

Flew 1955 – Flew A. Divine Omnipotence and Human Freedom // New Essays in Philosophical Theology. L.: SCM Press, 1955.

Geivett 1993 – Geivett D. Evil and the Evidence for God: The Challenge of John Hick's Theodicy. Philadelphia: Temple University Press, 1993.

Hick 1964 – Hick J. The Existence of God. N.Y.: Macmillan, 1964.

Hick 1966 – Hick J. Faith and Knowledge. 2<sup>nd</sup> ed. reissued. Ithaca; London, 1966.

Hick 1967 – Hick J. Evil, The Problem of // The Encyclopedia of Philosophy / Ed. by P. Edwards. N.Y.: Macmillan, 1967. Vol. 3. P. 136–141.

Hick 1968a – Hick J. Christianity at the Centre. L.: Macmillan, 1968.

Hick 1968b – Hick J. God, Evil and Mystery // Religious Studies. 1968. Vol. 3 (2). P. 539–546.

Hick 1971 – Hick J. Arguments for the Existence of God. N.Y.: Herder and Herder, 1971.

Hick 1980 – Hick J. God Has Many Names: Britain's New Religious Pluralism. L.: Macmillan, 1980.

Hick 1993 – Hick J. Afterword // R.D. Geivett. Evil and the Evidence for God: The Challenge of John Hick's Theodicy. Philadelphia: Temple University Press, 1993. P. 229–237.

Hick 1996 – Hick J. A Pluralist View // Four Views on Salvation in a Pluralistic World / Ed. by D.L. Okholm, T.R. Phillips. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1996. P. 27–59.

Hick 2002 – Hick J. John Hick: An Autobiography. Oxford: Oneworld, 2002.

Hick 2004 – Hick J. An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent. 2<sup>nd</sup> ed. L.: Macmillan, 2004.

Hick 2010 – Hick J. Evil and the God of Love. 2<sup>nd</sup> ed. reissued. L.: Macmillan, 2010.

Kane 1975 – Kane S.G. Soul-Making Theodicy and Eschatology // Sophia. 1975. Vol. 14 (2). P. 24–31.

Mackie 1955 – Mackie J.L. Evil and Omnipotence // Mind. 1955. Vol. 64 (254). P. 200–212.

Pedersen 2016 – Pedersen D. “Irenaean” or “Schleiermacherian?”: An Evolutionarily Plausible Account of the Origins of Sin // Theology and Science. 2016. Vol. 14 (2). P. 190–201.

Puccetti 1967 – Puccetti R. The Loving God – Some Observations on John Hick's Evil and the God of Love // Religious Studies. 1967. Vol. 2 (02). P. 255–268.

Ruse 2017 – Ruse M. Naturalism, Evil, and God // The Cambridge Companion to the Problem of Evil / Ed. by C. Meister, P.K. Moser. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. P. 249–266.

Schleiermacher 2016 – Schleiermacher F. Christian Faith. 3<sup>rd</sup> ed. trans. / Ed. by P.T. Nimmo. London; Oxford; New York; New Delhi; Sydney: Bloomsbury T&T Clark, 2016.

Scott 2010 – Scott M.S.M. Suffering and Soul-Making: Rethinking John Hick's Theodicy // The Journal of Religion. 2010. Vol. 90 (3). P. 313–334.

Sinkinson 1995 – Sinkinson C. John Hick: An Introduction to His Theology. Leicester: RTSF, 1995.

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

Zagzebski 1991 – Zagzebski L. Critical response // Problems in the Philosophy of Religion: Critical Studies of the Work of John Hick / Ed. by H. Hewitt, Jr. N.Y.: Palgrave Macmillan, 1991. P. 125–129.

## References

Badham, P. “The Philosophical Theology of John Hick”, in: *A John Hick Reader*, ed. by P. Badham. London: Macmillan, 1990, pp. 1–14.

Cheetham, D. *John Hick: A Critical Introduction and Reflection*. Hampshire: Ashgate, 2003.

Flew, A. “Divine Omnipotence and Human Freedom”, in: *New Essays in Philosophical Theology*. London: SCM Press, 1955.

Fokin, A.R. “Zarozhdeniye trinitarnoy metafiziki na khristianskom Zapade v IV–IX vv.” [The Birth of Trinitarian Metaphysics in the Christian West in the 4<sup>th</sup>–9<sup>th</sup> Centuries], *Khristianskoye chteniye* [Christian Reading], 2016, No. 3, pp. 10–32. (In Russian)

Fokin, A.R. “Uchenie o zle v latinskoy patristike (II–VIII vv.)” [The Doctrine of Evil in Latin Patristics (2<sup>nd</sup>–8<sup>th</sup> Centuries)], *Pravoslavnyaya entsiklopediya* [The Orthodox Encyclopedia], 2009, Vol. 20, pp. 214–220. (In Russian)

Geivett, D. *Evil and the Evidence for God: The Challenge of John Hick’s Theodicy*. Philadelphia: Temple University Press, 1993.

Hick, J. “A Pluralist View”, in: D.L. Okholm, T.R. Phillips, eds., *Four Views on Salvation in a Pluralistic World*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1996, pp. 27–59.

Hick, J. *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. 2<sup>nd</sup> ed. London: Macmillan, 2004.

Hick, J. “Afterword”, in: R.D. Geivett, *Evil and the Evidence for God: The Challenge of John Hick’s Theodicy*. Philadelphia: Temple University Press, 1993, pp. 229–237.

Hick, J. *Arguments for the Existence of God*. New York: Herder and Herder, 1971.

Hick, J. *Christianity at the Centre*. London: Macmillan, 1968.

Hick, J. *Evil and the God of Love*. 2<sup>nd</sup> ed. London: Macmillan, 2010.

Hick, J. “Evil, The Problem of”, in: *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. by P. Edwards. New York: Macmillan, 1967, Vol. 3, pp. 136–141.

Hick, J. *Faith and Knowledge*. 2<sup>nd</sup> ed. reissued. Ithaca; London, 1966.

Hick, J. “God, Evil and Mystery”, *Religious Studies*, 1968, Vol. 3, No. 2, pp. 539–546.

Hick, J. *God Has Many Names: Britain’s New Religious Pluralism*. London: Macmillan, 1980.

Hick, J. *John Hick: An Autobiography*. Oxford: Oneworld, 2002.

Hick, J. *The Existence of God*. New York: Macmillan, 1964.

Kane, S.G. “Soul-Making Theodicy and Eschatology”, *Sophia*, 1975, Vol. 14, No. 2, pp. 24–31.

Khramov, A.V. “Teisticheskij evolyucionizm i problema teodicei” [Theistic Evolutionism and the Problem of Theodicy], *Vestnik PSTGU. Seriya I: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie* [St. Tikhon’s University Review, Series I: Theology, Philosophy, Religious Studies], 2019, No. 83, pp. 26–44. (In Russian)

Mackie, J.L. “Evil and Omnipotence”, *Mind*, 1955, Vol. 64 (254), pp. 200–212.

Mikhailov, P.B. “Ucheniye o zle v grecheskoy patristike” [The Doctrine of Evil in Greek Patristics], *Pravoslavnyaya entsiklopediya* [The Orthodox Encyclopedia], 2009, Vol. 20, pp. 211–214. (In Russian)

Nikiforov, M.V. "Iriney, yepiskop Lionskiy" [Irenaeus, bishop of Lyon], *Pravoslavnaya entsiklopediya* [The Orthodox Encyclopedia], 2011, Vol. 26, pp. 422–450. (In Russian)

Pedersen, D. "'Irenaeus' or 'Schleiermacherian'?: An Evolutionarily Plausible Account of the Origins of Sin", *Theology and Science*, 2016, Vol. 14, No. 2, pp. 190–201.

Puccetti, R. "The Loving God – Some Observations on John Hick's Evil and the God of Love", *Religious Studies*, 1967, Vol. 2, No. 2, pp. 255–268.

Ruse, M. "Naturalism, Evil, and God", *The Cambridge Companion to the Problem of Evil*, ed. by C. Meister, P.K. Moser. Cambridge: Cambridge University Press, 2017, pp. 249–266.

Ryzhakov, I.A. "Religioznaya epistemologiya rannego Dzhona Hika (1957–1971): osnovnyye idei i kritika" [Early John Hick's religious epistemology (1957–1971): basic ideas and criticism], *Trudy kafedry bogosloviya Sankt-Peterburgskoy dukhovnoy akademii* [Proceedings of the Department of Theology of the St. Petersburg Theological Academy], 2023, Vol. 3, No. 19, pp. 163–179. (In Russian)

Schleiermacher, F. *Christian Faith*, 3<sup>rd</sup> ed., trans., ed. by P.T. Nimmo. London; Oxford; New York; New Delhi; Sydney: Bloomsbury T&T Clark, 2016.

Scott, M.S.M. "Suffering and Soul-Making: Rethinking John Hick's Theodicy", *The Journal of Religion*. 2010, Vol. 90, No. 3, pp. 313–334.

Sinkinson, C. *John Hick: An Introduction to His Theology*. Leicester: RTSF, 1995.

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

Shokhin, V.K. "Problema zla: teodiceya i apologiya" [The Problem of Evil: Theodicy and Argumentation], *Vestnik PSTGU. Seriya I: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie* [St. Tikhon's University Review, Series I: Theology, Philosophy, Religious Studies]: 2016, Vol. 5, No. 67, pp. 47–58. (In Russian)

Zagzebski, L. "Critical response", in: *Problems in the Philosophy of Religion: Critical Studies of the Work of John Hick*, ed. by H. Hewitt, Jr. New York: Palgrave Macmillan, 1991, pp. 125–129.

## ТЕКСТЫ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ

*И.В. Лупандин*

### **Конрад Фоглер и его «Краткое изложение Суммы о религии Франсиско Суареса»: эволюция значения термина «религия»**

*Иван Владимирович Лупандин* – кандидат философских наук, доцент кафедры библейско-богословских дисциплин Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия. Российская Федерация, 115035, г. Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 1;

e-mail: [ivanlupandin@yandex.ru](mailto:ivanlupandin@yandex.ru)

В статье обсуждается тема эволюции понятия религии от Цицерона, впервые давшего определение этому термину, до эпохи Нового времени. Анализируется понятие религии у Климента Александрийского, Августина, Фомы Аквинского и Франсиско Суареса. Обсуждается греческий термин «*θρησκεία*», встречающийся в Новом Завете, и правомочность перевода его латинским словом «*religio*» (в Вульгате Иеронима). Также затрагивается история постепенного укоренения термина «религия» в русском языке (показано, что слово «религия» начинает активно использоваться в России лишь начиная с эпохи Петра I). В приложении приведен перевод с латинского языка первых двух книг сочинения австрийского иезуита Конрада Фоглера (1665–1742) «Краткое изложение Суммы о религии Франсиско Суареса», в связи с чем выявлен сдвиг к легалистскому пониманию религии в богословии иезуитов.

**Ключевые слова:** религия, иезуиты, Католическая церковь, культ, Конрад Фоглер, Цицерон, Франсиско Суарес, Иакова Послание, Вульгата

**Ссылка для цитирования:** *Лупандин И.В.* Конрад Фоглер и его «Краткое изложение Суммы о религии Франсиско Суареса»: эволюция значения термина «религия» // Философия религии: аналит. исслед. / *Philosophy of Religion: Analytic Researches*. 2024. Т. 8. № 1. С. 118–139.

## Conrad Vogler and His Abridged Version of “Summa de religio” of Francisco Suarez: Evolution of the Meaning of the Term “Religion”

Ivan V. Lupandin

St. Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies. Pyatnitskaya Str. 4/2-1, Moscow 115035, Russian Federation;

e-mail: ivanlupandin@yandex.ru

The article discusses the evolution of the concept of religion from Cicero, who first defined this term, to the era of modern times. The concept of religion by Clement of Alexandria, Augustine, Thomas Aquinas and Francisco Suarez is analyzed. The Greek term “*θρησκεία*” found in the New Testament and the validity of its translation by the Latin word “*religio*” (in Jerome’s Vulgate) are discussed. The history of the gradual rooting of the term “religion” in the Russian language is also touched upon (it is shown that the word “religion” begins to be actively used in Russia only from the era of Peter the Great). The appendix contains a translation from Latin of the first two books of the work of the Austrian Jesuit Conrad Vogler (1665–1742) “A Brief Exposition of the Summa on the Religion of Francisco Suarez”, in connection with which a shift towards a legalistic understanding of religion in the theology of the Jesuits is revealed.

**Keywords:** religion, Jesuits, Catholic Church, cult, Conrad Vogler, Cicero, Francisco Suarez, Letter of James, Vulgata

**Citation:** Lupandin I.V. “Conrad Vogler and His Abridged Version of “Summa de religio” of Francisco Suarez: Evolution of the Meaning of the Term “Religion””, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2024, Vol. 8, No. 1, pp. 118–139.

В первых двух «параграфах» первого трактата «О природе добродетели религии» из книги «Краткое изложение Суммы о религии Франсиско Суареса» [Vogler 1735] австрийского иезуита Конрада Фоглера (1665–1742), профессора богословия и канонического права Инсбрукского университета, ставится вопрос об определении понятия *религия* и об эволюции, которое это определение претерпело от времен Цицерона до начала Нового времени. Это сочинение К. Фоглера достаточно объемно (в ингольштадтском издании in quarto 1735 г. составляет в целом более 1000 страниц и разделено на 4 тома, каждый со своей нумерацией страниц). Оно состоит из десяти трактатов (как и сочинение самого Суареса, конспективным изложением которого оно является): «О природе добродетели религии», «О положительных предписаниях, относящихся к Божественному культу, главным образом внешнему», «О пороках, противоположных [добродетели] религии и отрицательных предписаниях, коими оные [пороки] запрещаются», «О молитве», «О клятве и присяге», «Об обетах», «О монашествующих», «Об обязанностях монашествующих», «О различии монашествующих по роду и виду», «Об Обществе Иисуса». Как мы уже сказали, книга Фоглера представляет собой конспект сочинения испанского богослова-иезуита Франсиско Суареса «Сочинение о добродетели и состоянии религии» («*Opus de virtute et statu religionis*»), которое издавалось неоднократно. Впервые оно увидело свет в Лионе (первый том был опубликован в 1609 г.,

а завершающий четвертый – в 1626 г.) [Suárez 1609–1626]. Разумеется, при изложении некоторые важные детали сочинения Суареса (например, многие ссылки на античных авторов) были опущены, но от этого труд Фоглера не утрачивает своего значения для религиоведов, так как представляет собой пример учебных пособий по теологии, которые в изобилии появлялись в Римско-католической Церкви начиная со второй половины XVI в. (после того как Тридентский собор радикально реформировал систему подготовки священнослужителей). Кстати, учебники Фоглера на латинском языке продолжают переиздаваться и пользуются спросом в наши дни (например, книга «Сумма сочинения Франсиско Суареса о защите веры» [Vogler 2012]), но не переведены ни на один из европейских языков. Процесс подготовки учебников по теологии будет продолжен и далее в различных учебных заведениях Римско-католической Церкви, в том числе и в стенах Инсбрукского университета, профессором которого, как мы уже упомянули, был К. Фоглер и где ключевую роль играл Орден иезуитов, к которому принадлежал, как было сказано выше, и сам Фоглер, и сам Франсиско Суарес. Хотя с 1773 по 1814 г. орден иезуитов официально не существовал, кроме тех стран (Пруссия, Россия и др.), где булла Папы Климента XIV “*Dominus ac Redemptor*” о роспуске ордена не была принята во внимание, после возвращения иезуитов в Австрию их позиции в Инсбрукском университете вновь укрепились. Из профессоров-иезуитов, преподававших там, можно упомянуть Иеронима Нолдина (1838–1922), написавшего учебник нравственного богословия «*Summa theologiae moralis*» [Noldin 1911], выдержавший множество изданий и использовавшийся для преподавания еще в советское время в Рижской католической семинарии.

Чем была «религия» (*religio*) для Суареса, его предшественников и его продолжателей на латинском Западе? Сам Суарес уделяет большое внимание этимологии слова *religio* (первая глава первой книги называется «Об этимологии и многозначности слова «религия»»), начиная со знаменитого определения Цицерона: «Религия – это то, что некоей высшей природе, которую божественной называют, попечение и церемонии предлагает» [Cicero 1949: 328], которое стало классическим (например, ему следует князь Сергей Трубецкой: «Религия может быть предварительно определена как организованное поклонение высшим силам» [Трубецкой 1899: 539]<sup>1</sup>). Именно к этому Цицероновскому определению религии Европа вернулась в начале Нового Времени. Как отмечает современный отечественный религиовед Алексей Апполонов [Апполонов 2019а], вышеприведенное Цицероновское определение религии цитируется уже Альбертом Великим в его «Сумме теологии»<sup>2</sup>. Однако с появлением христиан-

<sup>1</sup> Автор благодарит В.К. Шохина, обратившего его внимание на это замечательное определение.

<sup>2</sup> Вот как выглядит этот фрагмент в оригинале: «*Ex his accipitur, quod theologia scientia religiosa est, secundum quod Tullius in fine primae rhetoricae religionem diffinit, dicens, quod “religio est quae curam ceremoniamque cuidam naturae quam superiorem vocant, affert”*» (Из этого делается вывод, что теология есть религиозная наука, согласно тому, как Туллий в конце первой книги о риторике определил религию, говоря, что «религия – это то, что попечение и церемонии некоей природе, которую высшей называют, предлагает»). Как видим, Альберт цитирует Цицерона не совсем точно, опуская, например, эпитет «*divina*» (божественная) к слову «природа». «Сумма...» Альберта цитируется по изданию: [Albertus Magnus 1894: 12].

ства, христианской литературы на латинском языке и первых переводов Ветхого и Нового завета на латинский язык (еще до Иеронимовой Вульгаты) слово «religio» под влиянием греческого языка, распространенного в среде первых христиан (не только Новый Завет был написан на греческом языке, но и Ветхий Завет использовался в основном в греческом переводе), приобрело новый смысл «благочестие» (автор статьи оставляет в стороне сирийскую традицию). Впрочем, Тертуллиан в «Апологии», как и Цицерон, еще использует слово «religio» в социальном контексте: «Но как неосновательно величие римлян приписывать заслугам религиозности, когда религия начала делать успехи после власти или царства» [Tertullianus 1844: 429]. Сходное с цicerоновским понимание религии мы находим и у Климента Александрийского, который пишет во второй книге «Строматов»: «Религия (εὐσεβεία) превосходит все прочие добродетели, она учит поклоняться и чтить древнейшую и высшую причину»<sup>3</sup>. В шестой книге «Строматов» мы находим слово «θρησκεία»<sup>4</sup>, имеющееся также в греческом тексте Соборного послания апостола Иакова [Novum Testamentum 1957: 576]: *Чистое и непорочное благочестие перед Богом и Отцом есть то, чтобы призирать сирот и вдов в их скорбях и хранить себя неосквернённым от мира* (Иак 1:27) (ср. Вульгата: Religio munda et immaculata apud Deum et Patrem, hæc est: visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum, et immaculatum se custodire ab hoc sæculo). Это же слово «θρησκεία» мы встречаем в Послании апостола Павла к Колоссянам: *Никто да не обольщает вас самовольным смиреннымудрием и служением Ангелов* (Кол 2:18) [Novum Testamentum 1957: 512] (ср. Вульгата: Nemo vos seducat, volens in humilitate, et religione angelorum) и в Деяниях Апостолов: *Я жил фарисеем по строжайшему в нашем вероисповедании учению* (Деян 26:5) [Ibid.: 381] (ср. Вульгата: secundum certissimam sectam nostræ religionis vixi pharisæus). Как видим, греческое слово «θρησκεία» в Вульгате везде переведено как «religio», а в Синодальном переводе то как «благочестие», то как «служение», то как «вероисповедание». Таким образом, слово «религия» в некоторых случаях изменяет свой первоначальный смысл, который оно имело в «поликонфессиональной» Римской империи, и становится синонимичным благочестию, и потому схоласты относят его к разряду добродетелей, что непривычно для русскоязычного читателя и создает определенные трудности для понимания. Дело в том, что слово *религия* пришло в русский язык из польского, латинского, французского и немецкого языков и стало активно использоваться лишь во времена Екатерины II как синоним «вероисповедания»<sup>5</sup>.

Нельзя не упомянуть об этимологии слова «религия» (мы еще коснемся этого вопроса в примечаниях к переводу Фоглера, поэтому здесь ограничимся

<sup>3</sup> Климент Александрийский. Строматы, II, 18. Греческий текст см.: [Clemens 1858a: 1016].

<sup>4</sup> Ibid.: VI, 14: «Еще до обретения веры, Он дал язычникам, как сказано в законе, возможность поклоняться Солнцу, Луне и звездам». Греческий текст см.: [Clemens 1858b: 333].

<sup>5</sup> См., например: Полное собрание законов Российской империи. Собрание первое. Закон 17.505: «О возможности совершать заочно чрез поверенных обручение и браковенчание особ Императорского Российского дома с особами, в другой религии состоящими» [Законы 1830: 930].

лишь этимологиями Цицерона и Лактанция). Цицерон возводит «religio» к «relegere» (перечитывать) [Cicero 1883: 27], в то время как раннехристианский латинский апологет Лактанций предлагает другую этимологию: «religio» от «religare» (связывать): “Vinculo pietatis obstricti, Deo religati sumus, unde religio nomen asserit” («Скованные узами благочестия, мы связаны с Богом, откуда и религия имя получила») [Lactantius 1844: 536]. Об этом подробно пишет, в частности, Алексей Апполонов в своей статье «Понятие «religio» у Луция Цецилия Фирмиана Лактанция» [Апполонов 2019б].

Еще одно значение, которое приобретает слово «religio» на Западе, связано с особым статусом священников и монахов (т.н. status religionis = «духовное состояние», т.е. принадлежность к белому духовенству или монашеству). Этот смысл слова «religio» мы встречаем уже у Фомы Аквинского (1225–1274): «Religio quaelibet principaliter tria vota substantialia habet, scilicet castitatis, paupertatis et obedientiae» («Всякое монашество главным образом имеет три основных обета, а именно целомудрия, бедности и послушания») [Aquinas 1873: 591]. Отсюда в латыни, а затем и во многих европейских языках появляется понятие religiosus (англ. religious, франц. religieux и т.п.) как синоним священника и монаха или как прилагательное, характеризующее посвященную Богу жизнь (например, «religious order» в английском языке означает «монашеский орден»), что опять-таки создает определенные трудности для перевода и ассимиляции этих понятий в русском языке. Напомним в этой связи, что сочинение Суареса «О религии» [Suarez 1626] включает в себя такие трактаты, как «О состоянии совершенства и религии» (трактат 7), «Об обязанностях монашествующих, продиктованных их уставом, структурой власти и послушанием» (трактат 8), «О различии монашествующих по роду и виду» (трактат 9) и «О монашестве Общества Иисуса в частности» (трактат 10). Здесь надо иметь в виду, что иезуиты (члены Общества Иисуса) не относят себя к монахам в общепринятом смысле, что также является труднопереводимым нюансом, создающим определенные трудности для понимания реальной картины посвященной Богу жизни в Католической церкви.

Однако в Новое время с появлением протестантизма, отменившего монашество и в целом придавшего обществу более светский характер, мы наблюдаем возвращение первоначального, «цицероновского» понимания религии как общественного служения. Впрочем, для того чтобы говорить о возвращении к цицероновскому пониманию религии, недостаточно приведенного выше определения религии как «попечения». Цицерон понимал религию не только как социально организованное попечение, но и как внутреннее убеждение. Так, в диалоге «О природе богов» он вкладывает в уста одного из участников (Котты) следующую характерную фразу: «Эпикур исторгает религию из человеческих душ, когда отнимает у бессмертных богов попечение и милость»<sup>6</sup>. Отсюда следует, что Цицерон понимал религию не только как организованный обществом культ богов, но и как веру в их попечение о людях и в их милосердие к людям.

<sup>6</sup> *Epicurus ex animis hominum extraxit radicibus religionem, cum Diis immortalibus opem et gratiam sustulit* [Cicero 1880: 42].

Подчеркивая социальное измерение религии, Фоглер пишет, что «религия связана с понятием долга и... относится к той части права, где речь идет о власти»<sup>7</sup>. Так и произошло, например, в Англии после Славной Революции 1689 г., когда в королевскую присягу было включено требование, чтобы монарх исповедовал «протестантскую религию» («protestant religion»). Аналогичную эволюцию претерпело и греческое слово «θρησκεία»: так, по обретению Грецией независимости от Османской империи, в ней в 1829 г. было учреждено Министерство религии («Μινιστέριο της Θρησκείας»). Однако остается в силе и второе Цицероновское понимание религии как внутреннего убеждения. Отсюда понятие «свободы религии», борьба за которую велась на протяжении всего Нового времени, и кодификация «свободы религии» в Конституции США (а ныне и большинства европейских государств, в т.ч. Российской Федерации) и в Хельсинской декларации 1975 г.

Что же касается предлагаемому вниманию читателя небольшого по объему текста, то он едва ли даст исчерпывающую картину понимания религии во всех ее смысловых нюансах на протяжении Античности, Средневековья и начала Нового времени, но может послужить иллюстрацией наметившегося к началу XVIII в. сдвига к более легалистскому пониманию понятия религии.

---

<sup>7</sup> «Religio respicit debitum... et est pars potestativa justitiae» [Vogler 1735: 6].

## ПРИЛОЖЕНИЕ

### Конрад Фоглер. Сумма о религии Франсиско Суареса

#### Трактат 1. О природе добродетели религии (трактат 1, книги 1–2) Перевод с латинского и комментарии И.В. Лупандина

#### Книга 1. Об объекте добродетели религии

##### Глава 1. Этимология слова «религия»

Согласно Августину<sup>1</sup> и Ионе Аврелианскому [Jonas 1864: 319]<sup>2</sup>, этим словом обозначается не только культ Бога, но всякое услужение, которое мы оказываем родственникам, знакомым и т.п. Но Цицерон во второй книге «De inventione» высказывает мнение, что религия – это забота и обрядовое служение, которое совершается в честь некоей высшей природы, которую он называет божественной [Cicero 1949: 328]<sup>3</sup>. Происходит от слова «religandi» («должностующие быть связанными»), согласно другим – от «relegendо» («перечитывание»), которое относится к Богу, или от «relinquendo» («оставление»), ибо вещи, относящиеся к религии, отделяются от общего пользования, и, наконец, от «religando» («связывание»), поскольку как через природу, так и через навык мы связаны с Богом, а также между собой через осуществление Его культа,

<sup>1</sup> Как известно, Августин предлагал две этимологии слова «религия». Первая – в трактате «Об истинной религии»: «...к единому Богу стремясь и с Ним одним связывая наши души, откуда происходит, как принято считать, слово “религия”» [PL: 55, 111] – т.е. «религия» от «связывать» (religare). Вторая – в трактате «О граде Божиим»: «Его [Бога] избирая или снова избирая (ибо мы теряем Его по небрежению)» [De civitate Dei, X, 3, 2] – т.е. религия от «избирать повторно» (religere = reeligere). Подробнее см. в статье: [Апполонов 2019c]. Можно добавить к этому, что и Цицерон имплицитно вкладывал в понятие религии идею связи: «Sunt enim philosophi et fuerunt, qui omnino nullam habere censerent rerum humanarum procurationem deos. Quorum si vera sententia est, quae potest esse pietas, quae sanctitas, quae religio?» (Ибо есть философы и были, которые считали, что боги вовсе не заботятся о делах людских. И если их мнение истинно, то какое может быть благочестие, какая святость, какая религия?) [Cicero 1880: 2].

<sup>2</sup> Иона Аврелианский (Jonas Aurelianus), Иона Орлеанский (ок. 760–843) – епископ Орлеана, автор богословских сочинений (De cultu imaginum, De institutione laicali и др.), включенных в 106-й том латинской патрологии Миня. О многозначности слова «религия» Иона Аврелианский пишет в первой книге De cultu imaginum (О почитании икон) [PL: 106, col. 319–320].

<sup>3</sup> De inventione (О нахождении) – ранний трактат Цицерона, посвященный риторике. Суарес, по-видимому, имеет в виду следующий фрагмент: «Religio est, quae superioris cuiusdam naturae, quam divinam vocant, curam caerimoniamque affert» («Религия – это то, что некоей высшей природе, которую называют божественной, воздает заботу и церемонии»).

как сказано в книге пророка Амоса (глава 9): «Основал малый пучок Свой (церковь) на земле»<sup>4</sup>.

Хотя всякому навыку присуще устремлять способность [к совершению акта], в данном вопросе особенно важно учитывать, что устремление к Богу есть нечто величайшее и лишь Ему одному должествующее. Всякий же раз, когда добавляется новая связь [человека с Богом], вышеупомянутое слово [«религия»] более специальным образом используется, например, применительно к церковному служению, к пребыванию в монашеском ордене и т.п. Расширение значения данного слова происходит, когда оно означает чрезмерную заботу, угрызения совести, которой претит оскорбить Бога; также, когда означает долг осуществления обязанности, ибо неисполнение этого долга есть пренебрежение культом Бога: Иак 1 «Истинная религия есть...» и т.д. и т.п.<sup>5</sup>

## **Глава 2. Сколькими способами именуется религия как связь с Богом?**

Первое. Религия подразделяется на истинную и ложную. Ибо со стороны разума истинная религия есть истинное познание истинного Бога и истинного культа, который Ему подобает; таким образом, только христианская вера называется истинной религией, ибо она одновременно является теоретической и практической и указывает, Кого и каким образом должно чтить. Другие же религии почитают или идолов и творения, или Бога, но недолжным, суеверным образом. Итак, истинной по существу называется религия в силу того, что основывается на принципах, которые требует истинная религия<sup>6</sup>, и через соответствие истинным причинам, каковы суть Бог и истинное Его познание.

<sup>4</sup> Книга пророка Амоса, глава 9, стих 6а: «Он устроил горние чертоги Свои на небесах и свод Свой утвердил на земле». В Вульгате: «Qui aedificat in caelo ascensionem suam, et fasciculum suum super terram fundavit» («Который воздвигает на небе вознесение Свое, и малый пучок Свой основал на земле»). Иероним переводит еврейское слово «'āgūdā» как «fasciculus» (уменьшительная форма от «fascies» = сноп, пучок, фасция) и толкует этот стих следующим образом: «Основывает малый пучок свой, о котором в Евангелии говорится: Не бойся, малое стадо, ибо угодно было Отцу Моему обитать в тебе (Лк 12:32). Этот пучок одной религией Господа связан. Поэтому и сама религия от связывания (religando) и в пучке Господа победы имя получает» [PL: 25, 1090]. Еврейское слово «'āgūdā» в значении пучка мы находим и в книге Исхода (Исх 12:22), где оно употреблено в следующем контексте: «И возьмите пучок иссопа и обмочите в кровь» = «Fasciculumque hyssopi tingite in sanguine»).

<sup>5</sup> Соборное послание святого апостола Иакова, глава 1, стих 27: «Чистое и непорочное благочестие пред Богом и Отцом есть то, чтобы призирать сирот и вдов в их скорбях и хранить себя неоскверненным от мира». В Вульгате: «Religio munda et immaculata apud Deum et Patrem, haec est: visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum, et immaculatum se custodire ab hoc saeculo» («Чистая и непорочная религия перед Богом и Отцом такова: посещать сирот и вдов в их бедствиях и хранить себя непорочным от века сего»). В греческом оригинале «ῥηλοκεία», в Библии короля Якова – «religion», в переводе на иврит – «'āḇōdā» (служение) [Новый Завет 1991: 474].

<sup>6</sup> Очевидная тавтология: истинная религия по существу (vera religio in esse rei) состоит из начал (принципов), которые требует истинная религия (vera religio poscit). Автор благодарит В.К. Шохина, обратившего его внимание на это обстоятельство.

Следовательно, ложной называется религия по причине внешнего подобия и лучше называть ее никакой.

Второе. Слово «религия» употребляется для обозначения внутренних актов, внешних актов, вещей, используемых для культа Бога и для навыка. Так и вере приписываются учения, акты и навыки веры, а также вещи, в которые должно верить, так, следовательно, происходит и в настоящее время, как в Исх 12<sup>7</sup>, Числ 19<sup>8</sup> и Исх 29<sup>9</sup> говорится о вечной религии или законе религии. Так, религия называется также обетом, и обещанием, и обещанной вещью. Обнаруживается достоинство религии в культе как объекте самом по себе, согласном с разумом, в акте, чтобы он осуществлялся свободно, в привычке как присущему природе началу и т.п. Наконец, это слово означает состояние исповедующих таковое учение и способ почитания Бога; однако, когда означает состояние и добродетель, является тем же по смыслу словом<sup>10</sup>.

### Глава 3. Каким образом Бог является объектом религии?

Первое. Бог является объектом религии. Ибо объектом [добродетели] является то, с чем соотносится добродетель и к чему она стремится. Но вышеупомянутая добродетель неким образом соотносится только с Богом, заботясь только о Его чести. Кроме того, нравственная добродетель относится или к страстям, или к действиям, направленным на другого: и это в своем объекте включает личность как цель добродетели<sup>11</sup>, равно как и всякий грех против другого имеет объектом некую личность, следовательно, является грехом либо

<sup>7</sup> Исх 12:26–27: «И когда скажут вам дети ваши: что это за служение? скажите [им]: это пасхальная жертва Господу, Который прошел мимо домов сынов Израилевых в Египте, когда поражал Египтян, и дома наши избавил». В Вульгате: «Et cum dixerint vobis filii vestri: Quæ est ista religio? Dicetis eis: Victimam transitus Domini est, quando transivit super domos filiorum Israël in Ægypto, percutiens Ægyptios, et domos nostras liberans» («И когда скажут вам сыны ваши: Что есть сия религия? Вы скажете им: Это жертва прохождения Господа, когда Он прошел мимо домов сынов Израилевых в Египте, поражая египтян, а наши дома избавляя»). В еврейском оригинале – «'ăḇōdâ» (служение), в Септуагинте – «λατρεία» (поклонение). В Синодальном переводе – «служение», в Библии короля Якова – «service».

<sup>8</sup> Числ 19:2а: «Вот устав закона, который заповедал Господь». В Вульгате: «Ista est religio victimæ, quam constituit Dominus» (Сия есть религия жертвы, которую установил Господь). В еврейском оригинале – «ḥuqqâ» (постановление), в Септуагинте – «διαστολή» (заповедь). В Синодальном переводе – «закон», в Библии короля Якова – «law».

<sup>9</sup> Исх 29:8–9а: «И приведи также сынов его и облеку их в хитоны; и опояшь их поясом, Аарона и сынов его, и возложи на них повязки, и будет им принадлежать священство по уставу на веки». В Вульгате: «Filiis quoque illius applicabis, et indues tunicis lineis, cingesque balteo, Aaron scilicet et liberos ejus, et impones eis mitras: eruntque sacerdotes mihi religione perpetua» («Также и сынов его приведешь, и облачишь их в хитоны льняные, и препояшь поясом, а именно Аарона и сынов его, и увенчаешь их митрами: и будут священниками Мне религии вечной»). В еврейском оригинале – «ḥuqqâ», в Септуагинте – «ιερατεία» (священнослужение). В Библии короля Якова – «statute».

<sup>10</sup> По-русски эта добродетель называется благочестием.

<sup>11</sup> Personam ut terminum habitudinis. Ради красоты пришлось перевести «habitus» как «добродетель», хотя на самом деле это слово синонимично «habitus» и означает «навык» или «состояние». В данном контексте речь идет о благочестии как о добродетели, поэтому мы считаем предложенный нами перевод уместным.

против Бога, либо против ближнего, включая сюда и ангелов как сопричастников общего блаженства; против животных человек в прямом смысле не грешит.

Второе. Бог не является объектом религии абсолютно ближайшим, но лишь косвенным. Ибо некое действие играет здесь опосредующую роль, как справедливость затрагивает ближнего посредством действия или долженствующего бездействия. Однако тем же самым порывом аффекта, который проявляется в действии, к Богу устремляется и религия, чтобы в Нем остановиться, как, например, «хочу чтить Бога»; таким образом, здесь идет речь об объекте косвенном. Например, когда отношение становится объектом познания, то и конечный объект отношения становится объектом [познания] посредством отношения, но не ближайшим образом. Наконец, Бог называется ближайшим объектом [религии] относительным образом, т.е. в сравнении с внешним объектом, который сам по себе не достигается в совершаемом действии религии<sup>12</sup>, но лишь как нечто повелевающее, как говорится, что Бог является отдавленным объектом целомудрия.

#### **Глава 4. Является ли Бог единственным объектом «кому» религии?**

Первое. Бог никогда не достигается совершённым актом религии<sup>13</sup> как объект «что». Ибо когда просьба обращается к Богу или к Святому Духу от Бога, то одно дело – желать просить, другое – сам акт прошения, так и благочестивое устремление или желание верить отличаются от веры. Следовательно, желать Бога относится к любви или надежде, а не к нравственной добродетели. Прощение же стремится ли к пользе для просящего, или к славе Бога? Если первое, то не стремится к другому и поэтому не является актом религии; иначе, если стремится вторым образом.

Второе. Все совершённые акты религии относятся к Богу или эксплицитно, или имплицитно, т.е. виртуально. Пример первого – это жертвоприношение и т.п.; пример второго – почитание икон и т.п. Ибо вся причина почитания – это Сам Бог; если же почитается святой ради его собственного величия, это почитание будет относиться к другой добродетели, а не к религии в узком смысле.

#### **Глава 5. Является ли Бог собственным объектом «кому» только религии?**

Первое. Имеется множество навыков воли, имеющих объектом Бога в качестве объекта «кому». Это ясно из [таких навыков, как] благочестивое устремление, послушание и т.п. Ибо если Бог как объект «что» может относиться ко многим добродетелям, таким как любовь и надежда, почему Он не может быть объектом «кому» для многих добродетелей? Ибо как совершённые

---

<sup>12</sup> То есть благочестия.

<sup>13</sup> Дословно «исторгнутым» (elicitus). Мы переводим иногда как «совершённым», иногда как «исходящим».

акты воли могут достигать Бога различными способами, то это относится также и к действиям, которые воля ближайшим образом желает.

Второе. Религия особенным и специфическим образом достигает Бога. Ибо двумя способами Он так достигается: одним способом как личность, благополучие коей (выражаясь нашим языком), является целью; другим способом как извне образующий материю добродетели, т.е. сообщающий основу достоинства, к которому эта добродетель устремляется сама по себе. Таковым способом Бог достигается благочестивым устремлением как составляющий объект, достойный веры, и послушанием, поскольку Он, как предписывающий, сообщает особую благость предписываемой вещи в том, что касается воли, ибо Высшему должно повиноваться; и при этом послушание устремляется не к Богу, чтобы Ему что-либо воздать, но к предписанной вещи, по причине особого достоинства, проистекающего из предписанного. Если же послушание осуществляется из благоговения перед Богом, то это будет акт религии: таким образом, она одна лишь достигает Бога вышеуказанным особым образом, но не какая-либо иная добродетель, если только не является частью религии, как, например, покаяние<sup>14</sup>.

### **Глава 6. По какой причине Бог является объектом религии?**

Первое. Религия стремится к Богу по некоей единой причине. Так считают все [богословы] вместе со святым Фомой [Аквинским], и это явствует из пропорции и соответствия между внутренней целью, или объектом, и добродетелью: поэтому тем образом, по которому религия есть единая добродетель, она также со стороны Бога основывается на некоей причине, самой по себе единой<sup>15</sup>.

Второе. Вышеуказанная причина состоит не в простом атрибуте, но в превосходстве Первого Начала, так что является результатом слияния многих атрибутов и внутренним образом учреждается, а не так, чтобы одно из другого проистекало. Ибо из определения вышеуказанного Начала Оно является Мудростью, Благостью, Волей, Могуществом и т.д. Не рассматривается вышеуказанное Начало только согласно Своей способности сообщать Себя, но как в действительности Себя сообщающее и т.п. Ибо через все акты исповедует человек и Божественную Сущность, и свое служение, а следовательно, внешнее Божественное Господство: не то чтобы в отсутствие ответного воздаяния не подобал Богу культ ради Него Самого, но потому что если не принимать во внимание Провидение, Бог не воспринимается как в максимальной степени превосходящий [все] и Высший Господь, что есть как бы основание религии. И хотя вышеуказанное сообщение [Себя] не является совершенством Божиим,

<sup>14</sup> В оригинале «roenitentia», можно перевести и как «раскаяние».

<sup>15</sup> Фома Аквинский определяет религию как «...некую добродетель, через которую некто являет нечто для служения и поклонения Богу (Religio autem... est quaedam virtus per quam aliquis ad Dei servitium et cultum aliquid exhibet). (Summa theologiae, IIa-IIae, quaestio 186, articulus 1, co). Алексей Апполонов в своей статье «О понятиях “религия” и “светское” в средневековой европейской традиции» отмечает, что «...согласно Index Thomisticus, в сочинениях... Фомы Аквинского [термин religio] встречается 2089 раз (еще 938 раз встречается прилагательное religiosus). См.: [Апполонов 2011: 112].

однако и по причине одного подобает [Ему] честь, и единая есть связь, сочетающая нас с Богом, т.е. соединяющая<sup>16</sup>, и поэтому Писание, предписывающее культ, использует соответствующие имена, как, например, Мал 1<sup>17</sup> и т.д. и т.п.

### Глава 7. Какова ближайшая материя, составляющая религию?

Первое. Состоит эта материя или всецело, или преимущественно из актов, которыми мы чтим Бога. Ибо эти внешние акты как раз и являются результатами и целью внутренних или исторгнутых актов. Иконы же, свечи и т.п. сами по себе лишь не составляют культ<sup>18</sup>, но как бы служат его осуществлению; так, под словом «жертвоприношение» понимается и храм, и алтарь и т.п., под словом поклонение – икона и т.п., и таким образом можно выделить внешнюю материю актов.

Второе. Всякий достойный акт, если он может быть отнесен к культу Бога<sup>19</sup>, составляет материю или объект «что» религии. Ибо если рассматривать чисто материально, то не относится к понятию культа и не содержится в нем то, что называют относящимся к Богу; относится же то, что касается чести, или славы, или уважения к Богу, ибо лишь они одни считаются внешними благами лица<sup>20</sup>. Быть любимым или быть объектом страха либо к ним сводятся, либо рассматриваются как полезные для других целей, как сказано в 8 главе 6 книги «Этики»<sup>21</sup>.

Третье. Хотя слава и честь различаются, однако в намерении они присутствуют вместе и составляют одно. Ибо добродетели не следует умножать, но одна религия направлена в намерении на весь культ. Кроме того, они в действии почти неразличимы, ибо слава есть «ясная с хвалой известность» [Augustinus 1865: 770]<sup>22</sup>, но, согласно Августину, «[слава есть] стойкая молва

<sup>16</sup> В оригинале «religans», т.е. слово, однокоренное с «religio».

<sup>17</sup> По-видимому, Суарес имеет в виду прежде всего следующий отрывок из первой главы книги пророка Малахии, где Бог устами пророка именует Себя Отцом и Господом: «Сын чтит отца и раб – господина своего; если Я Отец, то где почтение ко Мне? и если Я Господь, то где благоговение предо Мною?» (Мал 1:6а). В Вульгате: «Filius honorat patrem, et servus dominum suum. Si ergo pater ego sum, ubi est honor meus? et si Dominus ego sum, ubi est timor meus? dicit Dominus exercituum» (Сын чтит отца, и раб чтит господина своего. Итак, если Я Отец, где честь Моя? И если я Господин, где страх передо Мною?).

<sup>18</sup> В оригинале «non continent cultum» (не содержат в себе культ).

<sup>19</sup> Мы оставляем перевод латинского «cultus» как культ, отдавая себе отчет в наличии новых смыслов, вкладываемых в это слово современным религиоведением и массовым сознанием. Автор использует слово «культ» приблизительно в том смысле, который вкладывает в этот термин о. Павел Флоренский в своей работе «Философия культа (Опыт православной антропологии)».

<sup>20</sup> Имеется в виду лицо (persona) Бога.

<sup>21</sup> В восьмой главе шестой книги Никомаховой этики Аристотель рассматривает два вида блага, к которым сводятся все остальные: эвбулия (т.е. правильное воление) и эвстохия (сообразительность), т.е. блага воли и разума. См.: Фома Аквинский, Комментарии к Этике, книга 6, лекция 8 [Thomas de Aquino 1644: 229].

<sup>22</sup> Такое определение славы («clara cum laude notitia») принадлежит Августину [Contra Maximinum, lib. 2, 13; PL: 42, 770]. Это определение используется Фомой Аквинским в «Сумме теологии» (Summa theologiae, II-IIae, q. 103, a. 1 ad 3). Фома, приводя это определение, ссылается на Глоссу (сборник комментариев к Священному Писанию), где оно ошибочно приписывалось Амвросию Медиоланскому.

с хвалой» [Augustinus 1864: 1905]<sup>23</sup>. О хвале же в собственном смысле говорится, когда она осуществляется в словах, и что честь есть почтение<sup>24</sup>, являемое другими способами и, наконец, что почтение есть цель или предел и того и другого, ибо честь и хвала совершаются для его порождения, сохранения, умножения в нас и в других.

Другие желают различать в культе славу и честь как формальный и материальный аспекты. Но против этого можно возразить, ибо само уважение может быть выражено в культе, но поскольку Бог не нуждается в знаках [почтения], почтение и культ только мысленно или названием отличаются. Также часто случается, что акт, отличный от почтения, совершается не для порождения почтения, но для упражнения в хвале, воздаваемой почитаемому [лицу], и тогда он подпадает под определение славы, которая есть молва с хвалой или свидетельство о превосходстве другого [лица]. Не всегда такое обозначение имеет целью породить новое знание в себе или в другом [человеке], но для упражнения и исповедания внутреннего знания.

Ибо часто необходимо бывает, чтобы другие [люди] наше о Боге мнение или признавали, или подражали ему. Иногда же самому делателю это помогает для большей актуализации почтения и прежде всего для возгревания благочестия. Однако за исключением этих эффектов сии знаки совпадают [с честью], ибо совершаются ради самой славы Бога. Сию же славу Бог желает во всем, и творение не может иное воздаяние совершить, которое подобает его подчиненности<sup>25</sup>. Сам разум требует, чтобы эту славу человек умом и делом признавал и осуществлял, как мог; и это же есть вечная обязанность блаженных, как об этом многократно говорится в Апокалипсисе<sup>26</sup>.

### **Глава 8. Короллари из сказанного о материи божественного культа**

Первое. Включает вышеуказанная материя и должное уважение Божественного величия, и знаки этого уважения. Ибо слава Божия из того и из другого проистекает, т.е. из молвы и доброго имени и из чести, т.е. знаков их; поэтому, помимо вышеуказанного уважения (которое исходит от разума), все прочие акты являются материей религии в смысле знаков, но не естественных, а нарочитых, будь то знаки публичные или частные; ибо сами знаки иногда бывают частными, а иногда публичными, т.е. известными другим людям.

<sup>23</sup> Августин. Толкование на Евангелие от Иоанна, гл. 100. Подчеркивая отличие ложной славы от истинной, Августин пишет: «Когда же речь идет о каком-либо праведнике, праведность которого от Бога и ради Бога, т.е. об истинном праведнике, его праведность сопровождается стойкой молвой с хвалой».

<sup>24</sup> В латинском оригинале «aestimatio».

<sup>25</sup> В латинском оригинале «servitus» (дословно – рабство).

<sup>26</sup> Например, Откр 7:11–12 (в Синодальном переводе): «И все ангелы стояли вокруг престола и старцев и четырех животных, и пали перед престолом на лица свои, и поклонились Богу, говоря: аминь! благословение и слава, и премудрость и благодарение, и честь и сила и крепость Богу нашему во веки веков! Аминь».

Однако выказывание знака [поклонения] должно быть благоразумным и с основанием в самой вещи, т.е. в самой сущности, и с пригодностью к такому использованию или означению. Основывается же сие отчасти на природе самой вещи, когда действие и само по себе благопристойно, и являет смирение, отчасти же на общепринятом использовании и оценке со стороны тех, кто эти знаки использует для подчеркивания превосходства, ибо с изменением намерения знак легко меняет смысл, если только случайным образом что-то не воспрепятствует.

Второе. Все достойные действия, как внешние, так и внутренние, могут быть ближайшей материей религии. Говорю «достойные», так как в дурных и безразличных как таковых отсутствует отношение, чтобы на них могло основываться понятие культа или знаменованье Божественного достоинства. Если же действия достойны, то тем самым они могут быть отнесены к славе Божией (1Кор 10): «Всё делайте во славу Божию» и т.д.<sup>27</sup>, а о послушании отмечает святой Фома ([Сумма теологии] II, 2, вопрос 104, раздел 3, к возражению 1: «Либо оно осуществляется из почтения к Богу, либо с формальным намерением исполнить волю Божию» [Aquinas 1787: 11–12]<sup>28</sup>). Ибо даже если действие в абсолютном смысле не предписано, оно всегда, согласно своей специфике<sup>29</sup>, исполняет какую-нибудь заповедь, если таковая праведность относится к совершителю действия, как, например, кто-то обладает таковой праведностью, или в таковых обстоятельствах.

Поэтому одни действия имеют общее это отношение [к культу], как, например, вкушать пищу с умеренностью и т.п., другие – специальное, как

<sup>27</sup> В Синодальном переводе: «Итак, едите ли, пьете ли, или иное что делаете, всё делайте в славу Божию» (1Кор 10:31).

<sup>28</sup> Вопрос 104 в целом посвящен послушанию. Подраздел 3 вопроса 104 второй части второй книги «Суммы теологии» посвящен сравнению послушания с другими добродетелями, а именно, в нем ставится вопрос, является ли послушание величайшей из добродетелей. В итоге Фома приходит к отрицательному ответу, но приводит три возражения, из которых первое звучит так: «Представляется, что послушание является величайшей из добродетелей. Ибо говорится в 1Цар 15, что послушание лучше, чем жертва. Но принесение жертв относится к религии, которая есть главнейшая из всех нравственных добродетелей, как ясно из вышесказанного. Следовательно, послушание есть наивысшая из добродетелей». Однако Фома это возражение не принимает и дает на него следующий ответ: «Итак, в ответ на первое возражение следует сказать, что послушание проистекает из почтения, которое производит культ и честь высшему. И в том, что касается этого, содержится в нескольких добродетелях, хотя если его рассматривать как таковое, как относящееся к определению заповеди, оно является одной особенной добродетелью. Итак, в той мере, в какой оно исходит из почтения к прелатам, неким образом является разновидностью почитительности. А в той мере, в какой исходит из почтения к родителям, [является разновидностью] благочестия. А в той мере, в какой исходит из почтения к Богу, [является разновидностью] религии и относится к благочестию, которое есть главное действие религии. Поэтому согласно этому более похвально подчиняться Богу, чем приносить жертву. И это так также потому, что в жертвоприношении закаляется чужая плоть, а в послушании – собственная воля, как говорит [Папа] Григорий [I]. Особенно же в случае, о котором говорил Самуил, лучше было бы Саулу послушаться Бога, чем приносить в жертву тучных животных амаликитян вопреки повелению Божию» [Thomas de Aquino 1787: 11–12].

<sup>29</sup> В латинском оригинале: «quoad specificationem».

внутренние действия богословских добродетелей, дела милосердия по отношению к внешним, мужественно подвизаться или страдать за Бога и т.п. Иные же действия имеют непосредственное и специфическое отношение к культуре, как молитва, обет, а из внешних действий – жертвоприношение, коленопреклонение и т.д. и т.п.

### **Глава 9. Каким образом понятие должного относится к формальному объекту религии?**

Первое. Религия связана с понятием долга. Ибо ясно из единодушного согласия всех, что Богу подобает поклонение, и религия относится к той части права, где речь идет о власти; и поэтому Бог является объектом права как Первоначало, так что здесь усматривается понятие долженствования. И человек не может проявить по отношению к Богу какую-нибудь щедрость, ибо всё в большей степени Ему принадлежит, нежели служителю: но не существует середины между долгом и даром, т.е. служением просто из щедрости. Ибо щедрость всегда имеет предметом удобство или пользу другого лица, и не относится к условию, которое кто-либо может потребовать как должное; поэтому щедрость по отношению к Богу не может иметь места со стороны человека.

Второе. Долг, который касается религии, есть долг юридический, а не моральный. Ибо моральное является предметом добродетели, которая касается делателя и относится к долгу согласно соответствию собственной разумной природе. Хотя также и применительно к добродетели, которая направлена на другого, можно говорить о моральном долге, в той мере, в какой она отходит от определения справедливости по отношению к долгу<sup>30</sup>, как благодарность, щедрость и т.п. Долг справедливости, однако, относится к праву, ибо в высшей степени принимается во внимание в законах государства. Ибо мир в государстве ничего так не требует, как то, чтобы соблюдались права каждого [гражданина], и справедливость заключается в том, чтобы принимался во внимание долг согласно праву или состоянию, в котором пребывает лицо. Но долг религии по роду своему превосходит всякий прочий долг.

Третье. Не всегда таков вышеуказанный долг, чтобы в отдельных действиях наличествовала обязанность заповеди, хотя он через отдельные действия неким образом отдается и исполняется. Так тот, кто отдает долг с избытком, действует по своей воле, но из интуитивного понимания [природы] долга. Ибо особенность этого долга в том, что он никогда не может быть полностью исчерпан, так как он бесконечен и в самом его отдании растет из-за нового благодеяния [со стороны Бога], ибо иначе этот долг был бы справедливым по человеческим меркам. Опять же, всегда наличествует этот долг в силу специфики действия, которого требует превосходство лица, и всегда наличествует обязанность не действовать вопреки этому долгу.

<sup>30</sup> В латинском оригинале: «*quatenus deficit a proprietate justitiae in ratione debiti*».

## Книга 2. Об актах добродетели религии в целом

### Глава 1. О внутренних актах, ближайшим образом относящихся к религии

Первое. Внутренний акт религии есть акт воли. Ибо две вещи он требует: предваряющее суждение, т.е. признание долга, и желание исполнить долг; за этим следует осуществление культа, которое проявляется во внешних актах. Ибо мало чего стоит признание Божественного превосходства без акта воли; ибо «и демоны веруют» и т.д.<sup>31</sup> Такое признание только объективно относится к культу, а не формально, если только не осуществляется с желанием чтить [Бога]. Так, всякая нравственная добродетель, направленная на другого, относится сама по себе в первую очередь к воле, ибо можно признать право [на почитание], но не удовлетворить его.

Второе. Совершенная воля преданно чтить Бога, осуществляя культ, является сама по себе влитой<sup>32</sup> и по роду своему сверхъестественной. Ибо, что касается Бога, можно возразить, что Первоначало есть [Источник] не только природы, но и благодати и является сверхъестественной целью. Далее, что касается материи, Бог почитается не только естественным культом, но также сверхъестественным, т.е. Он пленяет разум в послушание веры и вообще во все акты богословских добродетелей, а также жертву и таинства. Наконец, сверхъестественной [воля] является по причине формального достоинства, т.е. соответствия суждению сверхъестественным образом просвещенного разума, т.е. через соответствие разумной природе не только самой по себе, но и возвышенной через благодать к сопричастности Божеству.

Другие считают, что для сверхъестественного акта достаточно сверхъестественного начала. Но что бы ни говорилось о [таковой] возможности, никогда автору<sup>33</sup> не попадалось на глаза учение, способное объяснить действия благодати. Ибо если различие между сверхъестественным и естественным берется лишь от действующего начала<sup>34</sup>, то исчезает причина и необходимость требовать сверхъестественных актов, если сами предметы этого не требуют. И начала, т.е. навыки, скорее действиями должны быть различаемы, нежели наоборот, если говорить о формальном, т.е. сущностном, различии, хотя на самом деле действие может быть различаемо через навык. Наконец, не согласно

<sup>31</sup> Ссылка на Соборное послание апостола Иакова. В Синодальном переводе это место звучит так: «Ты веруешь, что Бог един: хорошо делаешь; и бесы веруют, и трепещут. Но хочешь ли знать, неосновательный человек, что вера без дел мертва?» (Иак 2:19–20).

<sup>32</sup> В латинском оригинале: *infusa*. Это слово, часто используемое схоластами, в частности Фомой Аквинским (143 случая согласно *Index Thomisticus*), является труднопереводимым на русский язык из-за различия западной и восточной богословских традиций. Смысл понятия «влитая добродетель» (*virtus infusa*) заключается в том, что добродетель не приобретается усилиями воли, а посылается чудесным (сверхъестественным) способом от Бога.

<sup>33</sup> То есть Конраду Фоглеру, автору настоящего труда.

<sup>34</sup> То есть от Бога.

с Провидением, учитывающим природу самих вещей, через сверхъестественное начало осуществлять действия силою природных вещей<sup>35</sup>.

Также и разграничения самих действий различны. Во-первых, они отличаются мотивами, как например: благодарение, молитва, исполнение обета, почитание Бога по причине Его превосходства и т.п. Во-вторых, они отличаются способом осуществления действия, как например: любить, желать и т.д. При этом все действия, направленные на объект религии, так [тесно] между собой связаны, что одно действие проистекает из другого, как это бывает соответственно и со всякой другой добродетелью, и, таким образом, относятся к одной и той же добродетели. В-третьих, они отличаются со стороны материи, поскольку одно действие направлено на осуществление добра, другое – на избежание зла, так как всякая способность, насколько может, избегает противоположного. Опять же, один акт непосредственным образом управляет культом, как, например, желание совершить жертвоприношение, а другой управляет и избирает лишь то, что связано с культом, например, омыть священные сосуды. И хотя совершающий [омовение] может отнести это непосредственно к культу, т.е. знаку подчинения, однако эта направленность является как бы внешней, ибо собственная причина достоинства такового действия заключается в том, что оно направлено на другое, в котором и состоит культ, и это следует отметить касательно многих действий, связанных с религией.

Можно возразить, что чтить другого есть проявление уважения, а справедливость заключается в непричинении обиды. На это отвечаю, что по отношению к Богу не существует коммутативной справедливости<sup>36</sup>, как между людьми. Если какая и есть справедливость, то более высокого порядка и отличающаяся от свойств справедливости как в осуществлении равенства, так и во всяком разграничении, как абсолютном, так и относительном, ибо человек есть творение Божие<sup>37</sup>. Она превышает [обычную справедливость] в отношении долга, ибо лжесвидетельство против Бога есть более серьезная обида, чем лжесвидетельство против человека.

## ***Глава 2. Имеются ли у религии помимо внутренних действий еще и внешние, и каковы они?***

Всё ясно из сказанного о материи [добродетели религии (благочестия)]. Ибо под разными видами то, что подчинено добродетели, называется материей, а то, что совершает добродетель, называется действиями. Эти действия

<sup>35</sup> Здесь автор приводит еще один аргумент в пользу существования «влитых», т.е. сверхъестественным образом порожденных добродетелей. Этот аргумент может вызвать возражение: если Бог учитывает природу самих вещей, то почему бы Ему не действовать через них? (возражение В.К. Шохина). Тем более, что схоласты (в частности, Фома Аквинский) придерживались принципа: «Благодать не упраздняет природу, но совершенствует [ее]» (Thomas de Aquino. Super Sententias, lib. 2, distinctio 9, quaestio 1, articulus 8, argumentum 3).

<sup>36</sup> В латинском оригинале – «iustitia commutativa». Дословно: справедливость при взаимном обмене.

<sup>37</sup> Коммутативная справедливость в отношениях между человеком и Богом невозможна, так как (ex hypothesis) человек все получил от Бога, включая свое собственное бытие.

могут быть телесными или духовными, которые также называются внутренним культом и актами религии, хотя в действительности они различны. Ибо одно дело аффект<sup>38</sup>, другое – сам культ; и не может одно и то же действие одновременно относиться к тому и к другому виду, ибо налицо было бы противоречие, что оно одновременно непосредственно и опосредованно исходит от добродетели [религии], и [кроме того] одно и то же не может быть одновременно и непосредственным объектом, и аффектом, который лишь имплицитно доброволен<sup>39</sup>, не как культ, но лишь как желание воздать культ. Однако воля может быть обращена на самое себя посредством одного действия, повелевающего совершить другое [действие], как из желания воздать культ проистекает воля совершить жертвоприношение или причаститься, когда отсутствует возможность совершить внешнее действие.

Внешний культ, как сказано выше, является многообразным; однако главных его частей две, ибо мы чтим Бога либо что-то выражая, либо принимая что-то божественное, например таинства. Первый вид культа либо совершается посредством членов тела, как коленопреклонение, либо иным образом, как приношения, и эти последние либо непосредственно даются Богу, либо опосредованно в лице служителей Его, как отдание десятины. Добавим также действие двусоставное, а именно, обещание и исполнение обещания. Что касается акта чувственного влечения<sup>40</sup>, он возникает либо бессознательно за счет совместного действия чувств, либо является результатом прямого намерения с использованием интеллектуальных способностей для помышления о Боге как о Благодетеле, или за счет иных материальных причин. Если имеет место второе<sup>41</sup>, то культ называется внешним, если первое<sup>42</sup> – то внутренним и является вспомогательным для главного.

### **Глава 3. Является ли внешний культ совершаемым или повелеваемым актом религии?**

Первое. Религия не может воздействовать ни физически, ни морально на внешние акты, кроме как посредством акта, совершаемого волей при наличии навыка благочестия<sup>43</sup>. Ибо навыками мы пользуемся, когда мы того желаем, и они не действуют сами по себе, но насколько способность их использует, следовательно, не вне объекта способности, которой навыки содействуют. Опять же, моральное влияние не осуществляется иначе как через моральное применение осуществляющей способности, она же не применяется навыком, кроме как посредством вышеуказанного совершаемого акта. Каэтан считает,

<sup>38</sup> То есть желание поклоняться Богу.

<sup>39</sup> В латинском оригинале: «*implicite voluntarius*». Дословно: подразумеваемо доброволен.

<sup>40</sup> В латинском оригинале: «*actus appetitus sensitivi*» – действие, продиктованное чувственным влечением.

<sup>41</sup> То есть прямое намерение, включающее в себя помышление (*cogitatio*) о Боге как о Благодетеле или другие материальные причины.

<sup>42</sup> То есть акт чувственного влечения.

<sup>43</sup> В латинском оригинале – *religio*.

что внешний акт может называться совершаемым актом религии<sup>44</sup>, поскольку религия обеспечивает легкость его осуществления, хотя на сущность акта не влияет.

Второе. Внешний акт причастен легкости, только когда является повелеваемым, и это проистекает от внутренней легкости его совершения. Ибо тремя способами добродетель, порождаемая одной способностью, делает легким акт другой способности. Первый способ – это устранение препятствий, как, например, обуздание влечения помогает акту воли. Второй способ – со стороны Объекта<sup>45</sup>, поскольку каков [Объект], такова и цель, и всякий внимательнее размышляет о том, к чему он привязан. Но и тот и другой способ привходящие, и второй – весьма внешний и скорее помогает благодаря случаю, чем благодаря действительности. Что касается первого способа, то соответствующий ему акт может называться исходящим от темперамента умеренного, холодного и т.п.

Итак, последний способ как таковой коренится в подчиненных способностях, если высшая [способность] применяет низшую. Ибо в этом случае более высокая добродетель морально облегчает действие [добродетели] менее высокой, осуществляемое посредством действия [добродетели] более высокой. Ибо если [действие] низшей [добродетели] встречает внешнее препятствие или страдает от недостатка добродетели, препятствие должно быть извне устранено, и в таком случае, если значения слов объяснены, заблуждение не может пребывать в вещи. С другой стороны, внешние [способности] лишь благодаря действию [добродетели] религии могут приобщиться определению достойного, а прочие – благодаря действию другой добродетели, например, милосердия. Первые могут быть названы ближайшим образом повелеваемыми (другие называют их исходящими, поскольку как нечто единое исходят из внутреннего начала), последние же лишь отдаленным образом [повелеваемые]. В свою очередь, слова «истинная религия и т.д.» в Послании Иакова, глава 1<sup>46</sup>, не относятся к специфической добродетели, согласно предшествующим словам: «У того религия суетная»<sup>47</sup>, – но понимаются как объемлющие всякую добродетель, т.е. истинное исповедание религии, как если бы смысл их был в том, что не бывает христианин истинным и твердым и т.д.

<sup>44</sup> Фома де Вико Каэтан (1469–1534) знаменит своими комментариями к «Сумме теологии» Фомы Аквинского. Об «совершенном акте» (actus elicited) Каэтан пишет, например, в комментарии к первому подразделу 32 вопроса второй части второй книги «Суммы теологии», где указывает, что «может один акт, совершенным одной добродетелью, направляться другой добродетелью для ее собственной цели, как давать милостыню направляется справедливостью к цели самой справедливости, т.е. к удовлетворению» [Thomas de Aquino 1698: 209].

<sup>45</sup> По-видимому, речь идет о Боге (в латинском оригинале слово «Objectus» с заглавной буквы, впрочем, как и слово «Virtus» – добродетель).

<sup>46</sup> См.: Иак 1:27.

<sup>47</sup> В Синодальном переводе: «У того пустое благочестие» (Иак 1:26).

#### **Глава 4. Имеет ли религия собственные действия, отличающиеся друг от друга по виду?**

Первое. Имеется специфическое различие актов, общее и для других навыков воли. Ибо любовь и ненависть, желание, наслаждение и др. различаются по виду, и однако, поскольку они укоренены в одном и том же формальном Объекте и один акт проистекает из другого, то они относятся к одному и тому же простому навыку, и это несомненно.

Второе. Не всегда из определения внешнего культа проистекает специфическое различие актов. Это ясно, ибо коленапреклонение, устное исповедание Божественного величия и т.п., если учитывать намерение, не различаются в определении культа, как и то же самое идолопоклонство – преклонять колени перед статуей идола и при этом словами исповедовать Бога. Ибо честь относится к роду знака, знак же не различается из материи, но из вещи непосредственно означаемой.

Третье. В широте актов находим специфическое различие в определении культа. Это ясно из индукции, как, например, в произнесении обета и исполнении его, в клятве и обете и т.п., как и действия, противоположные религии, отличаются по виду, как не соблюдать клятву или пропустить мессу и т.п. Ибо вряд ли существуют различия только в отягчающих обстоятельствах, как явствует из терминов «симония», «клятвопреступление» и т.п. И, с другой стороны, если следовать мнению, что эти обстоятельства не являются необходимой материей, то отсюда следует, что о них можно не упоминать на исповеди, что в высшей степени абсурдно и является опасным нравственным заблуждением. Причина в том, что в клятве предметом является первая истина, а в жертвоприношении – высшее владычество.

Можно возразить, что одной и той же добродетели противоположны разные пороки и т.д. Ответ на это в том, что зло есть отсутствие моральной честности, которая должна быть присуща акту, отсутствие же это ближайшим образом различается по тем позитивным вещам, которых они лишают поступок. Так в жадности и расточительности чрезмерная щедрость и чрезмерная скупость противоположны актам благоразумного удержания и даяния. Есть и более ясное различие в грехах, которые различаются не по разному способу отклонения от той же середины добродетели через приближение или удаление, но по разной причастности Объекту, где мера [греховности] обусловлена не только конкретной материей, но также участием в мотиве и его (мотива) формальными признаками.

#### **Список сокращений**

- PG – Patrologiae cursus completus. Ser. Graeca / Ed. J.P. Migne. P., 1857–1866. 161 t.  
PL – Patrologiae cursus completus. Ser. Latina / Ed. J.P. Migne. P., 1844–1864. 221 t.

### Издания источников

Новый Завет 1991 – Новый Завет по-еврейски и по-русски. Edgware: The Society for distributing Hebrew scriptures, 1991.

Albertus Magnus 1894 – Beati Alberti Magni Ratisbonensis episcopi, Ordinis Praedicatorum, Opera omnia / Ed. by A. Borgnet. Vol. 31. Parisiis: Ludovicus Vivès, Paris, 1894.

Augustinus 1863 – Sancti Aurelii Augustini Opera omnia / Ed. by J.-P. Migne. Vol. 8. Parisiis: J.-P. Migne, 1863.

Cicero 1880 – De natura deorum libri tres / Ed. by J.B. Mayor, J.H. Swainson. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1880.

Cicero 1883 – De natura deorum libri tres / Ed. by J.B. Mayor, J.H. Swainson. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1883.

Cicero 1949 – De Inventione. De Optimo Genere Oratorum. Topica / Trans. by H.M. Hubbell. Cambridge, MA & London, 1949.

Clementis Alexandrini 1858a – Clementis Alexandrini Opera omnia / Ed. by J.-P. Migne. Vol. 1. Parisiis: J.-P. Migne, 1858.

Clementis Alexandrini 1858b – Clementis Alexandrini Opera omnia / Ed. by J.-P. Migne. Vol. 2. Parisiis: J.-P. Migne, 1858.

Gregorii IV 1864 – Gregorii IV, Sergii II, Jonae, Freculphi, Frotharii Opera omnia / Ed. by J.-P. Migne. Parisiis: J.-P. Migne, 1864.

Hieronymus 1845 – Sancti Eusebii Hieronymi Opera omnia / Ed. by J.-P. Migne. Vol. 5. Parisiis: J.-P. Migne, 1845.

Lactantius 1844 – Lucii Caecilii Firmiani Lactantii Opera omnia / Ed. by J.-P. Migne. Parisiis: Sirou: Vrayet, 1844.

Novum Testamentum 1957 – Novum Testamentum Graece / Ed. by E. Nestle. Stuttgart: Privilegierte Württ. Bibelanst, 1957.

Suárez 1609–1626 – Opus de virtute et statu religionis. Vol. 1–4. Lugduni: Horatij Cardon, 1609–1626.

Suárez, Volger 1735 – Francisci Suarez Societatis Jesu Operum de religione summa conscripta / Ed. by C. Vogler. Ingolstadii: Sumptibus Joannis Andreae de la Haye, 1735.

Suárez, Volger 2012 – Summa Fr. Suarez De Defensione Fidei / Ed. by C. Vogler. Charleston, SC: Nabu Press, 2012.

Tertullianus 1844 – Quinti Septimii Tertulliani Opera omnia / Ed. by J.-P. Migne. Vol. 1. Parisiis: J.-P. Migne, 1844.

Thomas de Aquino 1644 – Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Ordinis Praedicatorum Commentarii in decem libros Ethicorum Aristotelis / Ed. by C. Morelles. Parisiis: D. Moreau, 1644.

Thomas de Aquino 1698 – Angelici Doctoris Sancti Thomae Aquinatis Summa Theologica: in quinque tomos distribute / Ed. by T. de Vio Cajetanus, S. Capponi. Patavii: Ex Typographia Seminarii, 1698.

Thomas de Aquino 1783 – Doctoris Angelici Divi Thomae Aquinatis Opera omnia / Ed. by S.E. Fretté, P. Maré. Vol. 8. Parisiis: Apud Ludovicum Vivès, 1783.

Thomas de Aquino 1787 – Divi Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Ordinis Praedicatorum opera / Ed. by J. Echard, B.M. de Rubeis. Vol. 23. Venetiis: Cudebat Ioseph Bettinelli, 1787.

### Список литературы

Апполонов 2011 – Апполонов А.В. О понятиях «религия» и «светское» в средневековой европейской традиции // Религиоведческие исследования. 2011. № 5–6. С. 110–130.

Апполонов 2019а – Апполонов А.В. Понятие «religio» в творчестве Альберта Великого // Социология. 2019. № 6. С. 142–150.

Апполонов 2019б – *Апполонов А.В.* Понятие «religio» у Луция Цецилия Фирмиана Лактанция // *Философский журнал.* 2019. № 12 (1). С. 63–73.

Апполонов 2019в – *Апполонов А.В.* Термин «religio» в философии религии Аврелия Августина // *История философии.* 2019. № 24 (2). С. 20–30.

Законы 1830 – Полное собрание законов Российской империи / Под ред. М.М. Сперанского. Собрание первое. Т. XXIII: 1789 – 6 ноября 1796. СПб.: Тип. 2-го Отд-ния Собств. Е.И.В. канцелярии, 1830.

Трубецкой 1899 – *Трубецкой С.Н.* Религия // *Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона.* № 26 (52). СПб: Типография акционерного общества «Издательское дело, бывшее Брокгауз-Ефрон, 1899.

## References

Appolonov, A.V. “O ponyatiyakh ‘religiya’ i ‘svetskoye’ v srednevekovoy yevropeyskoy traditsii”, [On the Concepts of “Religion” and “Secular” in the Medieval European Tradition], *Religovedcheskiye issledovaniya* [Researches in Religious Studies], 2011, No. 5–6, pp. 110–130. (In Russian)

Appolonov, A.V. “Ponyatiye ‘religio’ v tvorchestve Al’berta Velikogo” [The Concept of “Religio” in the Works of Albert the Great], *Sotsiologiya* [Sociology], 2019, No. 6, pp. 142–150. (In Russian)

Appolonov, A.V. “Ponyatiye ‘religio’ u Lutsiya Tsetsiliya Firmiana Laktantsiya” [The Concept of “Religio” by Lucius Caecilius Firmianus Lactantius], *Filosofskiy zhurnal* [Philosophy Journal], 2019, Vol. 12, No. 1, pp. 63–73. (In Russian)

Appolonov, A.V. “Termin ‘religio’ v filosofii religii Avreliya Avgustina” [The Term “Religio” in the Philosophy of Religion of Aurelius Augustine], *Istoriya filosofii* [History of Philosophy], 2019, Vol. 24, No. 2, pp. 20–30. (In Russian)

Speranskiy, M.M. (ed.) *Polnoye sobraniye zakonov Rossiyskoy imperii. Sobraniye pervoye* [The Complete Collection of the Laws of the Russian Empire], Vol. 23: 1789 – November 6, 1796. St. Petersburg: In the printing house of the Second Branch of His Own Imperial Majesty’s Chancery, 1830. (In Russian)

Trubetskoy, S.N. “Religiya” [Religion], in: *Entsiklopedicheskiy slovar’ Brokgauza i Yefrona* [The Brockhaus and Efron Encyclopedic Dictionary], Vol. 26, No. 52. St. Petersburg: Izdatel’skoye delo Publ., ex. Brokgauz-Yefron Publ., 1899, p. 497. (In Russian)

*А.Ф. Макарова*

## **В.Д. Кудрявцев-Платонов о духовных дарованиях в апостольской церкви**

*Анна Фёдоровна Макарова* – кандидат философских наук, научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;

e-mail: anna.fed.mak@gmail.com  
ORCID: 0000-0002-5698-5836

Публикуется архивное сочинение русского религиозного философа, профессора Московской духовной академии Виктора Дмитриевича Кудрявцева-Платонова (1828–1891) «О чрезвычайных духовных дарованиях в Церкви Апостольской»; публикация производится по рукописи из архивного фонда В.Д. Кудрявцева-Платонова (РГБ, Ф. 823, картон 2, ед. хр. 2). В этом раннем сочинении Кудрявцев-Платонов рассматривает и характеризует «чрезвычайные дары Св. Духа», описанные апостолом Павлом в 1-м послании Коринфянам, отмечает их отличия от «обыкновенных даров Св. Духа», выстраивая их рассмотрение сообразно значимости: дарования слова мудрости и слова знания, дарования пророчества, различения духов (первый ряд духовных дарований), дарования веры, исцеления, чудотворения, языков, сказания языков (второй ряд духовных дарований). Среди существенных признаков истинных дарований Св. Духа Кудрявцев-Платонов полагает сохранение ясности человеческого сознания и свободы при действии таких даров. Архивная публикация предваряется кратким введением с описанием разницы континуационизма (даропродолжения) и цессационизма (даропрекращения), к последнему автор относит и позицию Кудрявцева-Платонова.

**Ключевые слова:** чрезвычайные духовные дарования, В.Д. Кудрявцев-Платонов, цессационизм, континуационизм

**Ссылка для цитирования:** Макарова А.Ф. В.Д. Кудрявцев-Платонов о духовных дарованиях в апостольской церкви (архивная публикация) // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2024. Т. 8. № 1. С. 140–162.

## Victor Kudryavtsev-Platonov on Spiritual Gifts in the Apostolic Church

*Anna F. Makarova*

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

e-mail: anna.fed.mak@gmail.com

ORCID: 0000-0002-5698-5836

The archival text of the Russian religious philosopher, professor of the Moscow Theological Academy Viktor Dmitrievich Kudryavtsev-Platonov (1828–1891) “On extraordinary spiritual gifts in the Apostolic Church” is published; publication is based on a manuscript from the archival collection of Victor Kudryavtsev-Platonov (RSL, F. 823, cardboard 2, storage unit 2). In this early work, Kudryavtsev-Platonov examines and characterizes the “extraordinary gifts of the Holy Spirit” described by the Apostle Paul in 1 Corinthians, notes their differences from the “ordinary gifts of the Holy Spirit”, arranging this consideration according to their significance: the gift of the word of wisdom and the word of knowledge, the gifts of prophecy, discernment of spirits (the first row of spiritual gifts), the gifts of faith, healing, miracles, tongues, interpreting tongues (the second row of spiritual gifts). Among the essential signs of the true gifts of the Holy Spirit, Kudryavtsev-Platonov considers the preservation of the clarity of human consciousness and freedom (during the action of such gifts). The archival publication is preceded by a brief introduction describing the difference between continuationism and cessationism, referring the position of Kudryavtsev-Platonov to the latter.

**Keywords:** extraordinary spiritual gifts, V.D. Kudryavtsev-Platonov, cessationism, continuationism

**Citation:** Makarova A.F. “Victor Kudryavtsev-Platonov on Spiritual Gifts in the Apostolic Church”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2024, Vol. 8, No. 1, pp. 140–162.

Дискуссия о духовных дарах в христианской церкви имеет давнюю историю: начавшись в первые века, она длится и сегодня, охватывая не только богословие, но и практику религиозной жизни; особенно острые споры вызывают проявления т.н. «даров Святого Духа»<sup>1</sup>. Очевидный вопрос – каковы критерии верификации и фальсификации духовного дара (религиозного опыта, связанного с применением этого дара), какие атрибуты присущи истинному духовному дару, каковы предпосылки и следствия обладания этим даром. Известно, что духовные дары, воспринятые христианской церковью, имеют подобия и вне христианства, и вне монотеистических религий (более того – в некотором виде даже вне теистических систем): так, дар «говорения на иных языках» в форме глоссолалии имел аналоги в практиках греческих и римских оракулов, в шаманизме, в хлыстовстве и т.д.; дар пророчества в христианской церкви походит на таковой в практиках множества культов.

<sup>1</sup> Упоминаемые в Новом Завете духовные дары условно можно разделить на «дары служения» (апостолы, пророки, евангелисты, пастыри и учителя) и «дары Святого Духа» (слово мудрости, слово знания, вера, исцеление, чудотворение, пророчество, различение духов, разные («иные») языки, истолкование языков).

При рассмотрении так называемых «чрезвычайных» духовных дарований возникает еще один вопрос, по-прежнему дискутируемый в христианском мире: прекратилось ли действие чрезвычайных духовных дарований (даров Святого Духа, в полноте представленных в апостольском служении) со смертью последнего апостола и рукоположенных ими служителей, или оно продолжается сегодня, в современной церкви? Сегодня эта дискуссия с наибольшей остротой разворачивается между протестантскими деноминациями, перестав представлять особый богословский интерес для католической церкви<sup>2</sup>. Цессационисты<sup>3</sup> (англ. *cessationism* от *cease* – прекращать, прекращаться) утверждают, что действие даров Духа прекратилось – таким образом, их действительно можно называть «чрезвычайными», т.е. необыкновенными, возникшими для созидания церкви и угасшими после завершения библейского канона; континуационисты (англ. *continuationism* от *continue* – продолжать, продолжаться) убеждены в продолжении действия даров Духа, включая дары пророчества, исцелений, говорения на иных языках. Аргументации обеих позиций посвящено множество работ<sup>4</sup>, обозначим только наибольшие уязвимости этих аргументативных систем.

1. Основная слабость цессационизма (даропрекращения) – в необходимости постоянно опровергать множество свидетельств пятидесятников и харизматов, в том числе о событиях исцелений и прочих чудес. Такими опровержениями систематически занимаются многие представители консервативного богословия (Дж.Ф. МакАртур<sup>5</sup>, Дж. Питерс<sup>6</sup> и др.) – однако очевидно количественное превосходство их оппонентов.

2. Основная слабость континуационизма (даропродолжения) – в фактическом постулировании идеи «открытого канона», т.е. ситуации, когда библейский текст не является достаточным и законченным свидетельством христианского откровения. Таким образом, любое вновь произносимое «пророчество» претендует на постановку в один ряд с библейскими пророчествами и свидетельствами.

<sup>2</sup> Хотя именно католические практики чудотворения и стали причиной развития цессационистского направления реформатской мысли.

<sup>3</sup> «Цессационизм» и «континуационизм» – кальки с английских терминов *cessationism* и *continuationism*; учитывая их неудобопроизносимость для русскоязычного читателя, можно предложить русскоязычные альтернативы – например, «даропрекращение» и «даропродолжение».

<sup>4</sup> Отметим, что это множество работ выходит преимущественно на английском языке и крайне редко переводится на русский. Среди переиздаваемых книг отметим, например, [Grudem 1996], соединяющую несколько точек зрения на вопрос прекращения действия даров Св. Духа; статьи [Resane 2022; Suwanto 2023].

<sup>5</sup> Джон Фуллертон МакАртур мл. (*John Fullerton MacArthur Jr.*, род. 1939) – пастор внеденоминационной церкви *Grace Community Church* (тяготеющей к реформатству), богослов, сторонник т.н. «разъяснительной проповеди» (*expository preaching*, в противоположность «тематической проповеди» – *topical preaching*) и последовательный цессационист; автор многих книг и комментариев к Библии.

<sup>6</sup> Джастин Питерс (*Justin Peters*, род. 1973) – проповедник-реформат, основатель служения *Justin Peters Ministries*, в рамках которого он активно выступает против проявлений континуационизма в пятидесятнических и харизматических церквях.

Более умеренная позиция состоит в отрицании *обязательности* проявлений «даров Св. Духа» в современной христианской церкви, но в допущении *возможности* проявлений этих даров в исключительных обстоятельствах и для особых целей; некоторые умеренные «даропродолжатели» признают прекращение действия даров, основополагающих для церкви (“*foundational gifts*”), но прочие дары считают по-прежнему актуальными. Дискуссия о прекращении действия духовных даров весьма объемна и требует отдельного рассмотрения, мы привели ее краткое описание для того, чтобы ввести в ее контекст сочинение, казалось бы, архаичное – однако, как ни странно, по-прежнему актуальное и спорное для сторонников «даропродолжения».

Мнение русского религиозного философа, профессора Московской духовной академии Виктора Дмитриевича Кудрявцева-Платонова (1828–1891) тяготеет к «даропрекращению»; конечно, Кудрявцева-Платонова нельзя заочно ввести в протестантскую дискуссию, отметим лишь, что его апологетическое архивное сочинение может упрочить позиции умеренных цессационистов. Публикуемый текст – это раннее сочинение Кудрявцева-Платонова, датированное 1854–1856 гг.; на титульном листе есть авторская карандашная приписка «Не напечатано». Поля чернового варианта рукописи содержат многочисленные пометы святителя Филарета (Дроздова), в беловом варианте такие маргиналии крайне редки, однако беловая рукопись содержит авторскую правку, которая была учтена при подготовке сочинения к печати<sup>7</sup>. Отметим, что в фонде Кудрявцева-Платонова хранится еще одна неопубликованная рукопись на близкую тему – «О необходимости дарований духовных в церкви апостольской» (РГБ, Ф.823.2.1.), в которой он также рассуждает о цели действия духовных дарований, о «различии между дарованиями христианскими и энтузиазмом языческим» (л. 67), о неверном употреблении дарований. Так, в рассуждении о даре иных языков автор отмечает: «Явились запрещающие говорить языками (1Кор 15:39); возникла мысль, отчасти внушенная ревностью, что дарование языков не соответствует чистоте христианского начала, имеет источником влияние язычества... может быть, говорившие языками произносили непонятные слова, противные христианству» (л. 66). В сочинении «О необходимости...» Кудрявцев-Платонов подробно обосновывает важность обретения ранней церковью духовных даров, а в сочинении «О чрезвычайных духовных дарованиях...» осмысляет и классифицирует апостольские дары.

В финале публикуемого сочинения Кудрявцев-Платонов указывает на одну особенность духовных дарований, характерную для христианского употребления даров Св. Духа: «...будучи всецело сверхъестественными, свободными действиями Св. Духа, дарования духовные тем не менее находятся в тесной связи с естественными силами души человеческой, не уничтожают ее сознания и свободной деятельности; они не суть нечто чуждое духу человека, стесняющее свободное употребление его способностей» (л. 85) – таким образом, отличительный признак дарований Св. Духа, по Кудрявцеву-Платонову –

<sup>7</sup> Вычеркнутые Кудрявцевым-Платоновым предложения были оставлены дважды (снабжено соответствующими пометами) – полагаем, в тех случае вычеркнутые пассажи несколько уточняли сказанное автором.

то, что в их действии не устраняется человеческое сознание и свобода. Именно сохранение ясности сознания в действии пророческого дара (впрочем, и в действии других духовных даров) отличает традиционный церковный взгляд от, например, монтанизма, критически упомянутого и Кудрявцевым-Платоновым. В некотором смысле можно сказать, что установка монтанистов на эксцентричность и «харизматическое» религиозное переживание, на «усовершенствование христианства» [Болотов 1910: 366] напоминает некоторые неопятидесятнические тенденции; и даже монтанистский религиозный «демократизм» [Там же: 351] столь же характерен для «новых» континуационистов.

Другой, и наиболее важный критерий истинности чрезвычайных духовных дарований – это цель их использования: подлинная цель – созидание церкви (внешнее свидетельство, распространение учения Христа) и назидание верующих; использование духовных даров для иных целей, по Кудрявцеву-Платонову, невозможно.

Итак, духовные дары соотносятся с человеческой природой («естественными силами души человеческой»); не потому ли так легко получается их профанировать, заменить психофизическими процессами? Так, в практике многих современных церквей пророчеством называют любое постулирование, предваряемое формулой «Так говорит Господь»: этой формулой и утверждается авторитетность сказанного, притом никаких процедур верификации эта практика не предполагает – вопреки предостережению из 1Ин 4:1 о необходимости «испытывать», т.е. проверять, «духов». Наиболее очевидно профанируемый духовный дар, на наш взгляд – т.н. «молитва на иных языках», широко практикуемая в пятидесятнических и харизматических церквях; более того, способность такого говорения «иными языками» называется знамением крещения верующего Духом Святым и объявляется необходимым условием полноты христианского опыта. Дискуссия о «глоссолалии» является лишь частью спора цессационистов и континуационистов – впрочем, полагаем, этот спор содержательно себя исчерпал и подогревается только постоянной квалификацией современного говорения «на языках», пророчеств, исцелений как истинного религиозного опыта. Однозначная же дисквалификация таких проявлений фактически означает объявление ложными и не соответствующими библейским критериям значительной части религиозных практик «новых» церквей (пятидесятнических, харизматических и церквей «третьей волны»<sup>8</sup>); участники этих практик обыкновенно отвечают на эти претензии обвинениями в «угашении Духа».

Сочинение «О чрезвычайных духовных дарованиях в Церкви Апостольской» публикуется по рукописи из архивного фонда В.Д. Кудрявцева-Платонова (РГБ, Ф. 823, картон 2, ед. хр. 2). Текст отредактирован в соответствии с современными нормами орфографии и пунктуации.

<sup>8</sup> В истории религиозных движений «третьей волной» в пятидесятничестве условно называют возрастание в 1980-х гг. количества разнообразных неохаризматических церквей (после «первой волны» – «пробуждения на Азуза-стрит» (1906 г.) и «второй волны» – собственно харизматического движения 1960-х гг.).

### Список литературы

Болотов 1910 – *Болотов В.В.* История церкви в период до Константина Великого // *Болотов В.В.* Лекции по истории древней церкви: в 4 т. Т. II. СПб.: Типография М. Меркушева, 1910.

Grudem 1996 – *Are Miraculous Gifts for Today: Four Views* / Ed. by W.A. Grudem. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1996.

Resane 2022 – *Resane K.T.* Cessationism and Continuationism: Pentecostal Trinitarianism Balances the Tension // *Verbum et Ecclesia*. 2022. Vol. 43 (1). P. 1–7.

Suwanto 2023 – *Suwanto W.W.* Tongues Will Cease: An Evaluation of Cessationism Based on 1 Corinthians 13:8–12 // *Riwayat: Educational Journal of History and Humanities*. 2023. Vol. 6 (4). P. 2386–2392.

### References

Bolotov, V.V. “Istoriya tserkvi v period do Konstantina Velikogo” [History of the Church in the Period Before Constantine the Great], in: *Lektsii po istorii drevney tserkvi: v 4 t.* [Lectures on the History of the Ancient Church: in 4 Vols.], Vol. 2: St. Petersburg: Tipografiya M. Merkuшева Publ., 1910. (In Russian)

Grudem, W.A. (ed.) *Are Miraculous Gifts for Today: Four Views*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1996.

Resane, K.T. “Cessationism and Continuationism: Pentecostal Trinitarianism Balances the Tension” // *Verbum et Ecclesia*, 2022, Vol. 43, No. 1, pp. 1–7.

Suwanto, W.W. “Tongues Will Cease: An Evaluation of Cessationism Based on 1 Corinthians 13:8–12”, in: *Riwayat: Educational Journal of History and Humanities*, 2023, Vol. 6, No. 4, pp. 2386–2392.

### ПРИЛОЖЕНИЕ

#### **В.Д. Кудрявцев-Платонов О чрезвычайных духовных дарованиях в Церкви Апостольской (архивная публикация)**

Первоначальное распространение веры христианской представляет явление сколько поразительное, столько же и необъяснимое для того, кто захотел бы искать причин сего явления в действии естественных сил человеческих, видеть в нем следствие естественного хода событий. Естественные, земные средства, которыми обладали те, коим свыше предназначено было дело распространения веры христианской, были так ничтожны в сравнении с неслыханно-великою целью – покорить всю вселенную владычеству креста, препятствия, которые они должны были встретить, так многочисленны, – что если бы такое предприятие и такое дело было от человек (Деян 5:38) – то, по всем человеческим соображениям, оно неизбежно должно бы было разрушиться

в самом начале, не оставив после себя и следов своего кратковременного существования. Но несмотря на ничтожность земных средств, несмотря на все препятствия, Царство Божие, в начале своем столь малое, по свидетельству Слова Божия, как зерно горчичное (Мк 4:31–32), в сравнении со всеми семенами земными, быстро возросло в великое и многоплодное дерево, под сенью которого укрылись и плодами коего напитались все народы. Иначе и быть не могло, сие семя, насажденное в сухую, и, по-видимому, бесплодную землю пораженного духовною смертью мира, было возвращено чудодейственною силою Божиею, тою же самою силою, которая некогда от сухого жезла Ааронова в одну ночь произрастила и цвет, и плод. *Дело Азъ делаю во днешь вашихъ. Дело, ему же неимате веровати, аще кто повесть вам*<sup>1</sup>, – так сам Господь изрек о необыкновенном времени первоначального распространения христианства. И кто бы, в самом деле, обращая внимание на одно предшествующее, печальное состояние рода человеческого, поверил, что среди развращенного, неверующего или суеверного, разрушающегося мира, из недр его же самого, возникло новое, светлое, полное жизни и силы святое общество? Кто поверил бы, что основания сего нового общества, нового мира, положены будут в угнетенной, униженной стране, среди презираемого всеми народа, а первыми созидателями его – несколько бедных, «неученых и простых» (Деян 4:13) галилейских рыбарей и мытарей, принявших повеление идти на всемирную проповедь от Того, Коего мир не знал, в Лице Которого он видел не более, как сына тектонова, что знамя, под сенью коего они воинствовали, – был крест – соблазн для Иудеев и безумие для Эллинов; что оружие, коим они победили мир, – была одна твердая вера (1Ин 5:5) и безыскусственное слово, которое для мудрости земной казалось безумием (1Кор 1:18)? Но, – невозможное у людей, – было возможно у Бога. Дело, для людей «невероятное» по слову Самого Господа, совершилось, – и ясно стало для спасаемых, что во созидании нового Христианского мира действовали не естественные и человеческие силы, – но чудесные и Божественные.

В чем состояли сии силы? Каким образом действовали они в обновляемом ими мире для осуществления Божественных о нем предначертаний? К разрешению сих вопросов примем в руководство боговдохновенные слова тех мужей, кои сами были исполнены полнотою сих чудесных сил и являлись служителями и орудиями устройства на земле Благодатного Царства Христова.

1.

Совокупность сверхъестественных сил, дарованных для устройства и распространения на земле Царства Христова, Слово Божие вообще называет силою Божиею (Деян 1:8), силою свыше, происходящею от Духа Божия (Лк 24:49), Духом Божиим (Деян 2:17–18, 4:31 и др.) или духом вообще (1Кор 14:12), а по отношению к приемлющим сию силу Божию, – даром, или дарованием Божиим (Деян 2:38, 11:17), благодатью.

Но Божественные силы свыше, благодатные дары Св. Духа, как плод сошествия на землю Сына Божия, – даны на спасение всем людям и всем временам без ограничения (Деян 2:39). Между тем, обращая внимание на действие

<sup>1</sup> То есть которому бы не поверили вы, ежели бы кто рассказывал вам. Авв 1:5, Деян 13:41.

благодатных сил во времена Первенствующей Церкви, сравнивая сии времена с последующими, – замечаем некоторые особенные, необыкновенные проявления Божественных сил в то время, – необыкновенные как по чудодейственному их значению, так и по особенному распространению и всеобщности их между членами Церкви. И ныне, как во времена Апостолов, каждому возрожденному водою и духом сообщаются дары Св. Духа в таинстве Миропомазания, – но сии дары, запечатлевая внутреннее возрождение, по большей части не обнаруживаются вовне чудесными знаменами Божественной силы. И ныне по особенному изволению Промысла даются немногим избранным необычайные дары, – но они не столь обильны и не столь общи, как в те времена, когда целые сонмы новокрещенных хвалили Бога разными языками (Деян 11:15–17, 19:6) и когда в собрании верных каждый предлагал на пользу ближним свое чудесное дарование (1Кор 14:26).

Если мы теперь, на основании Слова Божия, пожелаем, для точнейшего понятия о чрезвычайных дарованиях духовных, определить особенные признаки оных в отличие от обыкновенных даров Св. Духа, то найдем сии признаки:

1. В необыкновенности и чудесности. Они суть не только внутренние действия благодати в душе верующего, но и открытое обнаружение Духа Святого пред всеми и на пользу всех. Сии свойства отчасти уже видны в самых наименованиях и изображениях действий духовных дарований (напр., дарования языков, исцелений, чудотворений и пр. (1Кор 12)), частью в особенной силе и значении, коих достигали в избранных благодатные дары Св. Духа, общие всем верующим (напр., дарования знания, мудрости, веры), частью в чудесном даровании человеку таких сил и способностей, кои хотя сами в себе и не представляют характера чудесности, но по отношению к получающему их составляют дар сверхъестественный (таковы, напр., дарования управления, вспоможения – 1Кор 12:28).

2. Необычайность дарований духовных предполагает и особенную цель, для коей они были дарованы. Сия цель, по слову Апостола, вообще есть назидание Церкви (1Кор 14:4–5 и др.), польза ее (1Кор 12:7). Такое общественное, церковное значение дарований духовных составляет их существенное отличие от обыкновенных благодатных даров, ниспосылаемых каждому верующему для преуспевания его в жизни духовной. Большая часть правил для пользования дарованиями, полагаемых Апостолом в 1-м послании к Коринфянам (гл. 12–14), направлена к указанию и изъяснению сей их особенной цели. Одно собственное, даже и доброе (14:4–17) назидание дарованиями отстраняется<sup>2</sup>, как несоответствующее их назначению (ст. 19). Посему и употребление дарований Апостол называет служением (1Кор 12:5, Рим 12:7).

3. Так как дарования духовные даются на пользу и назидание Церкви, а способы назидания и благоустройства земного общества верующих различны по различию времен, мест, обстоятельств и самых членов Церкви, то отсюда проистекает и прменяемость дарований Св. Духа по нуждам и пользам воинствующей Церкви. Действительно, и сим признаком прменяемости отличаются

<sup>2</sup> Слово «отстраняется» зачеркнуто рукой свт. Филарета, сверху карандашом приписана рекомендуемая замена «признаётся неудовлетворительным». (Прим. А.М. – курсивом.)

чрезвычайные дарования от обыкновенных, общих всем и всем необходимых, даров благодати: и сам Апостол указывает на сие, когда противопоставляет дарования, кои прекратятся, – любви и высшей благодатной жизни, никогда не престающей (1Кор 13:8); и история Церкви представляет постепенное оскудение некоторых дарований по мере уменьшения их благопотребности для Церкви, таково, напр., дарование языков. Конечно, необычайные дарования Божии совершенно исчезнуть в Церкви не могут, как не могут прекратиться в ней случаи, когда нужно бывает явление необыкновенной, чудодейственной силы Божией для обличения неверующих, или утешения и подкрепления верным, – но тем не менее необычайное обилие и сила их принадлежали преимущественно временам Церкви Апостольской.

Если, по слову Апостола, существенная цель дарований есть назидание, или созидание (οἰκοδομίη) Церкви, которую он изображает зданием и храмом Божиим, слагающимся из живых, одушевленных камней – верующих (1Кор 3:9–18), то мы легко различим в сем созидании две стороны: одну – внешнее ее строение и сложение из тех духовных камней, кои должны образовать невещественный храм Божий на земле, другую – внутреннее украшение и устройство сего храма. Первого рода созидание состоит в приобретении и собрании верующих, в распространении пределов Церкви, второе – во внутреннем благоустройении ее чрез управление, в назидании верующих словом и учением. Отсюда проистекает различие дарований духовных: одни служили больше к внешнему созиданию и распространению Церкви, другие – более содействовали к внутреннему ее назиданию<sup>3</sup>.

В 12-й главе 1-го послания к Коринфянам находим полное исчисление того и другого рода дарований духовных. Из них к первому роду могут быть отнесены дарования: веры, исцелений, действия сил, языков и сказания языков; к последнему: слово премудрости, слово разума, пророчества, рассуждение духовом, дары заступления (вспоможения) и правления (ст. 28).

В числе дарований Апостол отличает бóльшие, совершеннейшие (1Кор 12:28–31); почитает высшими по достоинству дары, назидающие Церковь, нежели служащие только «знамением для неверующих» (1Кор 14:5), и поставляет на первое по достоинству место лица, обладающие дарами назидания и управления Церкви (1Кор 12:28) вопреки мнению Коринфян, которые различали достоинства дарований только по внешним их обнаружениям.

<sup>3</sup> Что есть различие между дарованиями по их степени и внешнему значению, – сие видно из слов Апостола, различающего большие и меньшие дарования и степени их (1Кор 14:5, 13:28–31). Принимаемое нами разделение, согласное и с таким различием дарований, основывается кроме того на словах Апостола, полагающего различия между дарованиями для неверных (имеющими целью распространение веры), и для верующих (имеющими целью назидание Церкви: 1Кор 14:22). Конечно, такое разделение не может быть строгим и посему можно сказать только, что одни из дарований более служат ко внешнему, другие более ко внутреннему назиданию Церкви. Один и тот же делатель-споспешник (1Кор 3:9), в дому Божьем может служить и внешнему и внутреннему устройению Церкви: особенно это должно сказать об архитекторах Царства Божия (1Кор 3:10), каковы были Апостолы, обладавшие полною дарований духовных, как несомненным признаком своего Апостольского служения (2Кор 12:12).

Посему, сообразно порядку, указанному Апостолом, обратимся прежде к дарованиям большим, предназначенным особенно к назиданию Церкви. Они суть:

1. Дарования слова мудрости и слова знания (1Кор 12:8 – λόγος σοφίας, λόγος γνώσεως).

Что касается до предмета сих дарований, то Св. Писание Нового Завета не различает оно, изображая как существенное содержание обоих дарований истины Христовой веры, недоступные естественному, неодаренному благодатью Св. Духа разуму. Предмет премудрости, открытый Духом Святым (1Кор 2:10) есть слово крестное (1Кор 1:18 и след.), Христос, распятый за нас (ст. 23).

Предмет знания есмь также разумение Иисуса Христа и оправдания верою Его, чтобы познать Его, силу воскресения Его и участие в страданиях Его (Фил 3:8–11, Кол 2:2).

Итак, дарования мудрости и знания, неразличные по своему предмету, должны различаться по своему значению и направлению.

Действительно, обращаясь прежде всего к наименованиям сих дарований, находим, что понятие премудрости выражает более глубокое и многостороннее направление ума, созерцание высших и основных истин. Понятие знания обозначает деятельность рассудка, направленную более к частному исследованию, к соображению и разумению отношений между отдельными истинами знания, для извлечения верных заключений<sup>4</sup>.

Что Апостол Павел имеет в виду современное ему понятие мудрости, когда обозначает сим словом одно из дарований духовных, видно из его сравнений мудрости христианской с языческой мудростью своего времени (века сего 1Кор 2:6), частнее с мудростью Эллинов (1Кор 1:22–23) и противоположения высшему знанию языческому высшего знания христианского.

Высшее значение дарования мудрости пред дарованием знания, в отношении к глубине и обширности ведения видно и из того, что в посланиях Апостола, хотя как премудрость, так и знание одинаково возводятся к Богу как первоначальному своему Источнику (Кол 2:3, Рим 11:33), но Богу как одно из Его свойств всегда по преимуществу приписывается Премудрость, Сам Он именуется Премудрым, равно как и Слово Божие – Премудростию Божию (напр., 1Кор 1:24). Далее, хотя предмет как знания, так и мудрости, по Апостолу, один, но в описании содержания дарования премудрости нельзя не видеть возвышенных и сильных изображений, кои указывают, что предметом ее было глубочайшее в Христианской вере

<sup>4</sup> Общеизвестно древнее определение мудрости: мудрость есть знание вещей божественных и человеческих и их причин (Клим. Алекс. Strom. Lib. 1. p. 284, и др. сл. Suiceri Thes. Eccl. v. Σοφία). Знание (γνώσις) по обыкновенному значению сего слова есть общее всем разумение частных вещей (по определению Климента Александрийского, Strom. VI. 667; σύνεσις, εἰδησις. Nesych<ius> vid<e> Suiceri. Thes. v. Γνώσις). Особое значение сего слова у гностиков, в смысле глубочайшего исследования таинственных истин, есть собственное и не может относиться к первоначальным временам Церкви Апостольской, хотя бы в одном из последних по времени своих писаний (1Тим 6:20) Апостол под именем лжеименного знания и мог иметь в виду начинавшее уже распространяться гностическое учение. Из соображения обыкновенного значения слов: σοφία и γνώσις видно, что по отношению к силам души, мудрость относится более к уму, способности созерцания, знание к разуму (рассудку) или способности суждения.

прозрение в самые таинственные и основные ее истины. Апостол с особенною силою указывает на превосходство ее пред земною премудростью (1Кор 2), называет ее премудростью в тайне сокровенного, недоступною и возвышеннейшим умом своего времени (ст. 7, 8), возвещаемого только для совершенных (ст. 6).

Как на свойства ее указывает на знание, так и на изъяснение их откровением<sup>5</sup>. Такие черты не приписываются нигде дарованию знания, напротив, Апостол представляет в нем свойства, указывающие на его ограниченность (1Кор 8). Как дар глубочайшего познания истин веры, дарование премудрости было и более редким дарованием, ниспосылаемым по преимуществу Провозвестникам истины Христовой. Посему Апостол и полагает дарование мудрости на первое место в ряду прочих и в исчислении служений, соответствующих дарованиям, указывает на Апостолов, как по преимуществу обладающих премудростью (1Кор 12:8, сл.ст. 28, 29).

И действительно, провозвестники Евангелия изображаются, как одаренные силою премудрости. Сам Господь обещает Апостолам дать уста и премудрость (Лк 21:15). Такою Богодарованною премудростью, силе которой не могли противостоять иудеи, обладал Стефан (Деян 6:10). Произведением дара сей премудрости служат для нас писания Апостольские, и в частности послания Апостола Павла, написанные по данной ему премудрости (2Пет 3:15).

Дарование мудрости состояло не только в одном разумении высших истин Христовой веры, но и в особенной Богодарованной способности преподавать сию мудрость и научать ей, с необыкновенною силою и действенностью слова Божия, могущественно поражающего сердца. Оно было дарование слова премудрости (1Кор 12:8). Как на свойство дарования премудрости, обещанного Апостолам, Спаситель указывает на то, что ей не возмогут противиться или *отвещавати вси противляющиеся им* (Лк 21:15). И в самом деле проповедники Христианства, подобно своему Божественному Наставнику, учили не как обыкновенные учителя, но как имеющие власть, по которой слушающие не могли противостоять мудрости и духу, исполнявших их слово (Деян 6:10), так что слово о кресте, естественному человеку казавшееся соблазном и безумием, принималось верою, когда облеченное необыкновенною Божественною силою исходило из уст обладавшего дарованием премудрости.

Несмотря на свою Божественную силу, это слово мудрости было простым, ясным, общедоступным изложением истины. На это свойство необыкновенной простоты слова мудрости указывает Апостол, когда свой образ научения поставляет в противоположность с мудростью современною, естественною и образом ее изложения, говоря, что его слово и проповедь состоит не в «убедительных слов человеческой премудрости, но в явлении духа и силы» (1Кор 2:14), что его мудрость «противоположна мудрости современных ему книжников и мудрецов и слово свое называет «невежеством проповеди» (1Кор 1:20–21). Как познание тайны сокровенной, которой никто из мудрецов

<sup>5</sup> 1Кор 13:2, 14:6. Сличение сих мест с порядком дарований духовных в гл. 12:8–10, также с исчислением обладающих оными в ст. 28, 29 показывает, что ведение тайн и откровений, как дарования, сопоставляемые со знанием (γνῶσις), относятся к дарованию премудрости.

века сего не мог постигнуть (1Кор 2:7–8), могло быть только даром Св. Духа, постигающего все, и глубины Божии (2:10), так и способность просто и общепонятно полагать тайны, превосходящие ум человеческий, – не могла быть плодом естественного разума, поелику глубина мысли и необыкновенность ее делала для него трудным общедоступное ее изложение. Вот почему и самое слово и изложение свое, несмотря на его видимую простоту и кажущееся невежество (1Кор 1:21), Апостол приписывает особенному действию Св. Духа, говоря, что он возвещает не такими словами, коими бы научился от человеческой мудрости, но каким научился от Св. Духа. Духовное излагая духовно (1Кор 2:13), т.е. употребляя для выражения высоких истин веры такие выражения и слова, которые вполне соответствовали их духовному содержанию. Высочайшие примеры этой простоты и силы речи при глубине таинств веры, раскрываемых ими, оставили сами Апостолы в своих писаниях, как обладавшие в высшей степени словом премудрости.

Если дарование мудрости состояло в глубочайшем познании истин веры, соединенном с необыкновенным даром убедительно излагать их, особенно благопотребном для провозвестников Евангелия, то дарование знания состояло в ниспосылаемой свыше способности разуместь сии истины, когда они возвещены, извлекать из них дальнейшие и частнейшие заключения, необходимые для разрешения частных вопросов вероучения и в приложении к частным случаям жизни и обстоятельствам Церкви. Примером такого извлечения частных заключений из общих истин веры, сообразно рождавшимся вопросам, представляет в Церкви Коринфской раскрытие вопроса о ничтожестве идоложертвенных, так как и сами идолы суть ничто (1Кор 8).

По самому свойству своему дарование знания предназначалось для внутреннего благоустроения Церковью сообразно потребностям общества и лиц верующих. Соответственно сей цели, дарование знания было очень распространенным в церквях Апостольских. Апостол неоднократно называет римских и коринфских христиан исполненными всякого знания, избыточествующими в знании (Рим 15:14, 1Кор 1:5, 8:1, 2Кор 8:9). Преимущественно обладавших сим знанием Апостол именует учителями (1Кор 12:28). Долг их состоял в дальнейшем раскрытии и изложении возвещенных Апостолами истин веры христианам, в изъяснении всего таинственного и непонятного<sup>6</sup>. Таким образом, дарование знания состояло в прямой и ближайшей связи с предшествующим дарованием мудрости, составляя его продолжение, точно так же, как учителя в Церквях были продолжателями дела Апостолов. Так как дарование знания имело целью выведение частнейших истин и правил из основного учения веры сообразно частнейшим потребностям лиц и обществ христианских, то понятно, почему сие дарование имело особое приложение в определении правил и образа действий в нравственной жизни, и почему в посланиях Апостольских встречаются указания на такое нравственное направление знания. Так Апостол Петр говорит, что мужья должны жить с женами, сообразно с указаниями знания (1Пет 3:7). Так в Коринфе некоторые

<sup>6</sup> Так говоря о непонятном в речах обладающих даром языков, Апостол изъяснение оного приписывает дарованию знания (1Кор 14:6).

христиане предоставляли себе свободу вкушать идоложертвенное на основании знания (1Кор 8)<sup>7</sup>.

Дарование знания, так же, как и дарование мудрости, было соединено с способностью ясно и вразумительно излагать преподаваемое. На сие указывает как самое выражение: слово знания, так и чин учителей, коим по преимуществу можно усвоить сие дарование (1Кор 12:8, 28–29). Но так как по особенно обширному распространению сего дарования в Церквях Апостольских (1Кор 8:1 и др.) можно предполагать, что не все одаренные оным были облечены саном учителей, то можно думать, что прочие члены Церкви, не призванные к служению общественного учения, обладая знанием, не обладали соединенною с сим дарованием необычайною силою слова. Сим изъясняется, почему иногда у Апостола дарование слова соединяется преимущественно с премудростью, а не с знанием, и иногда слово противопоставляется знанию, как дар отличный от него<sup>8</sup>.

Третье дарование духовное есть пророчество. При изъяснении сего дарования нельзя ограничиваться одним понятием предсказания будущих событий, какое часто соединяется со словом пророк.

1. Общее содержание дарования пророчества Апостол поставляет в назидании, увещании, утешении (1Кор 14:3). Таким образом, главная цель пророчества, так же, как и предшествующих дарований, – было назидание верующих. Но из сих же слов Апостола видно и отличие научения пророческого от научения, которое предлагали обладающие дарами мудрости и знания. Первое имело в виду наставление в истинах веры; последнее действовало на нравственную сторону слушателей, на их волю, чувство. Итак, дар пророчества составляет необходимое восполнение предшествующих дарований, образуя в совокупности с ними всю полноту Христианского назидания словом, которое слагается из вероучения и нравоучения.

Необыкновенное и чудесное в сем даровании было то, что оно соединялось с особенным прозрением в глубину души и нравственного состояния слушателей, так что наставление пророческое состояло в открытии тайн сердца, в обличении самых сокровенных движений воли, которое могущественно поражало душу и возбуждало ее к духовной жизни (1Кор 14:24–25). В сем

<sup>7</sup> Но если дарование знания по самому свойству своему должно было иметь приложение и к разрешению вопросов, касавшихся нравственной деятельности, то из сего не следует еще, как думают некоторые (Rosenmulleri Schol. In 1 as Cor.), что сие дарование в противоположность мудрости, состояло исключительно в исследовании практической стороны веры. Если Ап. Петр полагает знание в связи с добродетелями (1Петр 1:6), то Ап. Иаков требует такого несоединения с нравственными достоинствами и от премудрости (Иак 3:15), что указывает на необходимую связь всех дарований с добродетелью, а не на какое-либо особое значение дара знания.

<sup>8</sup> Напр., 1Кор 1:5; 2Кор 8:4, 11:8. Сообразно с сим и имея в виду особенное распространение дарований знания и особую возвышенность дара мудрости, Св. Златоуст так различает оба дарования: «Что такое слово мудрости? То, которое имел Павел, которое имел Иоанн. Что такое слово знания? То, которое имели многие из верующих, которые, хотя имели знание, но не могли так учить, как учили Апостолы, или удобно преподавать, что знали» (Chrys. Op. om. ed. Montz. in 1 ad. Cor. 3).

и состояло особенно высокое значение дарования пророческого – как в Церкви – для назидания верных, так и для обращения неверных, – по сему и Апостол особенно побуждает верных стремиться к приобретению сего дара (1Кор 14:1, 39). Но кроме такого, соединенного с прозрением в глубину сердца, нравственного назидания, увещание и утешение верующих чрез дарование пророчества в Церкви Новозаветной совершалось и чрез иные выражения пророческого дара. – Таковы:

2. Возвышенное славословие Богу, прославление Его дел, которое выражалось то хвалением, то молитвою, то духовным песнопением. Такое обнаружение пророческого дара (соединенного с даром языков) мы видим тотчас по сошествии Св. Духа на Апостолов в день Пятидесятницы, в их славословии и величании Бога (Деян 2:4, 11, 18). Некоторые следы подобного употребления пророческого дарования находим и в самом послании Апостола Павла к Коринфянам, когда он, исчисляя плоды дарований, приносимые верующими в Церковь, упоминает о псалме (1Кор 14:26). – Как в Ветхом Завете в составлении песней и славословий Божественных участвовали по преимуществу Пророки, так и в Церкви Новозаветной составление Священных песнопений, которые были употребляемы при Богослужении Церковном, по всей вероятности, может быть приписано членам Церкви, обладающим дарованием пророчества<sup>9</sup>.

3. Откровение и изъяснение Воли Божественной, причем пророки служили как бы посредниками между Богом и людьми, передавая последним Божественные повеления. Такое служение было существенным делом ветхозаветных пророков, особенно когда законные провозвестники Божественной Воли – Первосвященники – не всегда были достойны сего. Хотя в Завете Новом возведена людям вся воля Божия (Деян 20:27) и обновленные благодатью христиане имеют помазание от Святаго, которое научает их всему (1Ин 2:27), но и в христианской Церкви могут открываться особенные частные случаи, когда нужно особенное откровение Воли Божественной. К числу подобных частных откровений относятся: откровение Анании касательно Павла (Деян 9:10–16), откровение Петру касательно Корнилия и язычников, учителям и пророкам Антиохийским по поводу назначения Павла и Варнавы на дело проповеди (Деян 13:1–5) и др. Виды, в которых обнаруживалось дарование пророчества, и образы, которыми действовал Дух Святой, были многообразны. Мы видим иногда простое внушение Духа (Деян 13:2), которое выражается то как

<sup>9</sup> Хотя славословия и духовные песни составляли одно из обнаружений дарования пророческого в Церкви Апостольской, но нельзя не признать крайне односторонним то мнение, будто Пророки были не более, как Священные песнопевцы (Поэты) (Zacharias Wolf и др.). Если Ап. Павел (Тит 1:12), приводя слова языческого поэта Эпименида Критского, называет его пророком, то отсюда не следует, чтобы он сам принимал это слово в том же смысле и не полагал различия между поэзией и пророчеством. Он называл Эпименида пророком потому, что он действительно считался у язычников не столько поэтом, сколько гадателем. Цицерон (*De Divin.*) прямо причисляет его к предсказателям (*vaticinantibus per furorem*). Наконец, указанное нами мнение прямо опровергается изображением некоторых чудесных пророческих действий, напр., прозрение тайн сердца, знание будущего, которые отвергают мысль о пророках как о вдохновенных только песнопевцах (это примечание было вычеркнуто Кудрявцевым-Платоновым. – Прим. А.М.).

непреодолимое влечение к исполнению какого-либо действия (так Павел по влечению Духа – «связан Духом» шел в Иерусалим – Деян 20:22), то как возбранение совершить предпринятое уже намерение (так Дух «возбранил» Павлу и Варнаве исполнить предположенное ими путешествие в Вифанию – Деян 16:7); иногда же откровение Божественной воли совершилось при посредстве знаменательных видений (таковы были – Петру пред обращением Корнилия и Павлу пред путешествием в Македонию – Деян 16:9), или чрез явления: ангелов (как Петру в темнице – Деян 5:19–20) и Павлу пред кораблекрушением – Деян 27:23), и Самого Иисуса Христа (Апостолу Павлу в Храме Иерусалимском – Деян 22:18) и в Риме (2Тим 4:17).

4. Наконец, одним из обнаружений пророческого дарования в Апостольской Церкви было и предсказание будущих событий. Сие действие пророчества по самым потребностям Новозаветной Церкви, в которой во Христе исполнились все пророчества, не могло, конечно, иметь такого же обширного значения, как в Церкви Ветхозаветной, когда потребна была вера в грядущее Царство Христово, а оживление и укрепление этой веры чрез откровение тайн сего Царства было важнейшим делом Божественного Промышления. Посему в Церкви Апостольской предузнание будущего хотя и простиралось на всеобщие или отдаленные судьбы Церкви Христовой, как, напр., в Апокалипсисе или в предсказаниях о временах Антихриста (2Фес 2:3. – 1Тим 4:1–2. – 2Тим 3:2. – 1Ин 2:18–22, 4:3 и др.), но весьма нередко относилось к частным обстоятельствам Церквей или лиц, которые требовали приготовления к встрече грядущих событий. Когда приближались времена гонений и бедствий – пророчество служило к возбуждению мужества и твердости верующих или предостережением, ежели сии бедствия угрожали чистоте духовной жизни. Так Апостолы предохраняли Церкви от лжеучений, предвозвещая их явление (напр., 2Пет 2:1–9, 3:3, Иуд 1:17–18, 1Тим 4:1–3), так Дух Святой предвозвестил самому Павлу бедствия и узы в Иерусалиме, и то же самое говорили ему «по внушению духа» ученики, находившиеся в Тире (Деян 21:4) и пророк Агав (Деян 21:10–13).

Вслед за пророчеством Апостол поставляет дарование рассуждения духовом (διδάκτρις πνευμάτων 1Кор 12:10). Такое сопоставление дарований, равно как и упоминание Апостолом о духах пророческих, повинующихся пророкам (1Кор 14:32), по-видимому, дает основание поставять дар рассуждения духовом в теснейшую связь с даром пророчества, разумея под первым дар различения истинных и мнимых пророков. В сем действительно и состоит главное приложение дарования различения духов. Но нет никакой необходимости почитать это приложение единственным и исключительным. Дар различения духов относится не к одному пророчеству, но и к предыдущим дарованиям вообще, каковы дары знания, мудрости, чудотворений и пр., так как под выражением *духовом* Апостол указывает на множественность дарований, к коим применяется различение: а что слово дух (πνεύμα) относится ко всякому дарованию духовному, и выражение *духи* (πνεύματα) – ко всей совокупности их, – указывает сам Апостол: «*Понеже ревнителю есте духовом (πνευμάτων) (т.е. даров духовных), яже к созидаанию Церкви, просите, да избыточествуете*» (1Кор 14:12). Посему дар различений духовом не мог ограничиваться

одним испытанием пророков. Если были ложные пророчества, которые нужно было отличать от истинных, – то были также ложные чудеса, и ложные учителя, кои выдавали себя за истинных и Богом просвещенных, в отношении к которым равно был необходим дар различения, хотя, конечно, в отношении к пророчеству он имел большее приложение, по большей возможности здесь самообольщения и обольщения, особенно в предсказаниях.

Итак, различение духов, простираясь на все дарования духовные, в частности, состояло:

1. В различении ложных и истинных учителей, чудотворцев, пророков, действительных и чудесных явлений силы Божией от естественных, также действий намеренного обмана, или духа лжи. Круг действий испытания в этом случае весьма обширен. Не угашая духа и не унижая пророчества испытанием, Апостол предписывает, однако ж, всё испытывать (1Фес 5:21), и от этого испытания не освобождает даже и себя. Для засвидетельствования Божественности своего учения, он предлагает испытать его «почитающим себя пророками или духовными» (1Кор 14:37). В откровении Иоанна Богослова находится похвала Церкви Ефесской за то, что она испытала тех, кои называли себя Апостолами, и нашла, что они не таковы (Откр 2:2). К этому различению присоединилось

2. различение естественного и сверхъестественного, Божественного и человеческого в тех людях, кои уже обладали дарованиями духовными, отстраняющее возможность самообольщения. Что такое приложение действительно имело дарование различения духов, можно видеть в словах Апостола (1Кор 14:29), предписывающего рассуждение духовом в отношении к прочим членам Церкви, конечно, истинным пророкам. А возможность подобного смешения естественного и Божественного, особенно при сохранении свободы человеческой, не стесняемой дарованиями (1Кор 14:32), указывает Апостол, когда предписывает правила для пророков, которые, следовательно, предполагают и возможность уклонения от них. Наблюдение, чтобы пророчествующие пророчествовали соответственно вере (Рим 12:6 κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως), обличение и указание уклонения от сего соответствия вере, было в сем случае обязанностью обладающих рассматриваемым нами дарованием.

Дарования мудрости, знания и пророчества во внутреннем устройении Церкви имели преимущественную целью назидание ее словом учения, которое обнимало как догматическую, так и нравственную его сторону. Управление ее было также предметом особенного попечения Св. Духа во Церкви Апостольской, ниспосылавшего и особенные дарования для сей цели. Сюда относятся дарования правления κυβερνήσεις (1Кор 12:28) и заступления (вспоможения – ἀντιλήψεις). Дар управления, конечно, относится к пастырскому служению предстоятелей Церкви. Правящие Церковью (κυβερνίοντες) суть те же, кои в других местах Апостольских писаний называются начальствующими (προεστῶτες 1Тим 5:17, Рим 12:8), Пастырями (Еф 4:11) и Епископами (Деян 20:28, 1Тим 3:1). Дарование вспоможения приличнее всего относить к служению бедным и болящим<sup>10</sup>. Суть ли сии дарования нечто отличное

<sup>10</sup> Посему, может быть, и поставлено сие дарование (1Кор 12:28) непосредственно после дара исцелений, как находящееся с ним в связи. К объяснению значения сего дарования может

от даров благодати, сообщаемой чрез рукоположение, или относятся непосредственно к служениям – первое – Епископскому и Пресвитерскому, последнее – диаконскому, коего цель в первенствующей Церкви была по преимуществу – общественное служение братии (Деян 6:1)? Трудно предположить, чтобы в первенствующей Церкви могли быть иные начальствующие, кроме облеченных иерархической властью, и посему должно думать, что первое дарование действительно всегда, а последнее по большей части совмещалось с благодатью, раздаваемою чрез рукоположение. Но не отделяя сих дарований от соединенных с ними иерархических служений, тем не менее мы не должны и совершенно смешивать их. Дар управления, как особое дарование, состоял в чудесном ниспослании обладающему им пастырю Церкви необыкновенных сил к совершению своего служения: он составлял не всеобщую принадлежность, но преизбыток благодати в иерархическом служении, подаваемый по нравственным ли заслугам, или по особым нуждам Церкви. Что касается до дарования вспоможения, то он мог быть ниспосылаем в различных видах и не одним облеченным благодатью иерархическою. Действительно, исчисляемые в послании к Римлянам виды сего дарования – утешение, раздаяние, исполнение дел милосердия (Рим 12:8), могут принадлежать и всем членам Церкви. Некоторые указания на сии дарования и соответственные им служения мы находим в Апостольских посланиях. Так Варнава имел наименование сына утешения (Деян 4:36) потому, как замечает Св. Златоуст, что он обладал особенным, чудесным даром утешать страждущих<sup>11</sup>. Так в послании к Римлянам (16:23) Гай называется странноприимцем всей Церкви. В 1-м послании к Коринфянам (16:10) Апостол говорит о семействе Стефановом, посвятившем себя на служение святым.

2. Второй ряд дарований духовных составляют дары, ниспосылаемые преимущественно для распространения и утверждения Церкви Божией среди неверующих. Особенность их, в отличие от предыдущих, определяется самою целью, действием на неверующих, для чего требовалось необыкновенное явление Божественной силы, способное утвердить истину проповеди Евангельской. Посему они могут быть преимущественно названы действиями сил (1Кор 12:10), кои поражая душу, отверзают ее к приемлемости назидания словом мудрости, или пророчества. Таковы дарования: веры, исцеления, чудотворения, языков, сказания языков...

В чем состоит дарование веры, отчасти определяет сам Апостол, когда приписывает ей чудодейственную силу – *даже и горы преставляти* (1Кор 13:2). Хотя она утверждается на необходимой всякому Христианину вере в истину Евангелия, как на своем основании; но не есть необходимый плод сей веры, зависящий только от ее силы, а вместе дар, ниспосылаемый свыше. Сей чудодейственной веры, для которой нет ничего невозможного (Мф 17:20), просили ученики у Господа, когда говорили: приложи нам веру (Лк 17:5) и действительно

---

служить место из послания к Римлянам 13:8, где кроме дара управления вместе с ним упоминаются дары утешения, раздаяния, и дела милосердия – понятий, совмещающихся в слове: ἀντίληψις – заступление.

<sup>11</sup> Hom. in Act. Apost. p. 421. Es. Montz.

получили просимое по сошествии на них Св. Духа. Силою сей веры Апостолы Петр и Иоанн совершили чудо исцеления хромого, и сие исцеление, по их собственному изъяснению, не было делом их сил или благочестия, по вере во имя Христа, веры, которая от Него происходит (Деян 3:12-16). Такую же веру, как дар творить чудеса, Св. Писание приписывает Стефану и Варнаве (Деян 12:24).

Но, признавая чудодейственность отличительным признаком дарования веры, чем отличим оную от двух других дарований, имеющих, по-видимому, те же признаки – каковы дар исцелений и чудес? Что это дарование заключает в себе и что особенное от сих последних, показывает уже то, что Апостол поставляет его отдельно в числе прочих. Кроме того, в писаниях Апостольских часто встречаем некоторое различие в проявлениях чудодейственной силы, обозначаемое различными наименованиями: исцелений, чудес и знамений (Деян 4:30), или – знамений, чудес и сил (2Кор 12:12, 2Фес 2:9) и др.

Конечно, существовало отличие между сими наименованиями, может быть каждому из них соответствовало одно из трех чудесных дарований Св. Духа. Но в чем состояло сие внутреннее различие, – в наше время с уверенностью определить трудно. Основываясь на том, что Апостол при исчислении служений, соответствующих дарованиям (1Кор 12:28-30), не упоминает об одаренных верою, хотя говорит о чудотворцах и целителях, мы можем думать, что дар веры не был отдельным достоянием известных лиц, но соединялся с отправлением других служений в Церкви (как и видим в Стефане и Варнаве), а из того, что дар веры поставлен в исчислении даров выше прочих чудесных действий и отличается общностью названия, под которое могут входить различные роды чудес, можем заключать, что он обнимал под собою и последующие дарования. Особенность же дарования веры в сравнении с последующими, как дает право заключать самое название веры, предполагающее не только необыкновенное проявление ее во внешних, чудесных действиях, но и необычайную внутреннюю ее силу, можем полагать именно в сем чудесном внутреннем могуществе веры. Она есть дар непоколебимой твердости и мужества, не смущающегося никакими препятствиями, кои были бы непреодолимыми для естественного человека; она есть деятельная уверенность, все побеждающая и покоряющая. Такая вера одушевляла первых проповедников Евангелия, первых учителей Церкви, в деле их служения, вела их победоносно чрез все опасности, помогала переносить бедствия и страдания, которых бы не вынес естественный человек, давала силу и мужество пред Царями и народами, не попускала почитать что-либо невозможным о укрепляющем их Господе. Сие действие веры есть то, что Св. Писание называет дерзновением (Деян 4:33).

Что подобная вера есть вера чудодейственная, дарованная Духом Святым, – ясно показывают примеры Апостолов до и после сошествия Св. Духа. Их нерешительность и боязливость внезапно превратились в необыкновенную силу и дерзновение, так что их мужество в сравнении с их естественным состоянием возбуждало невольное удивление в самих врагах их (Деян 4:13), и могла быть действием только Божественной силы, которую обещал им Господь.

Дарования исцелений и чудотворений (сил, 1Кор 12:9-10). Оба сии дарования тем отличаются от предыдущего, что круг их действий ограниченнее

и простирается более на область внешнего мира, нежели на внутреннюю жизнь самого верующего. Дарование сил есть дар – производить необыкновенные явления в природе видимой, равно как и в мире человеческом, и этим отличается от дарования исцелений, которое простирается только на одну область мира человеческого и имеет более тесный круг приложения. Как более полная чудодейственная власть, дар сил, совмещая в себе и дар исцелений, имел то преимущество пред последним, что обладающий им имел силу производить не только благотворное действие любви, каковы излечения немощных силою Божиею, но и действия Божественного правосудия, чудесно поражающее нечестие: таково, напр., наказание Анании и Сапфиры, совершенное Петром, и ослепление волхва, произведенное Павлом. Такая высшая чудодейственная сила предполагала особенное вразумление от Духа Божия, и потому самим Апостолам она дана была только по сошествии Св. Духа, тогда как дарами целений благотворных они обладали еще при земной жизни Спасителя; ибо в сие время, как показывает прошение их низвести огонь на весь Самарянскую, они еще не знали, какого они духа были. Наконец, может быть, было различие в самом образе дарований сил и исцелений: там действовали чудотворцы более необыкновенным образом, – так Апостолы исцеляли верующих не только одним словом, но и заочно, возложением на больных одежд, им принадлежащих (Деян 19:12) и даже одного своею тенью (Деян 5:15): здесь употребляли некоторые предварительные и внешние действия, напр. предшествующую молитву, пост, помазание маслом недужных (как действовали ученики при жизни Христовой), заклинания при изгнании бесов. Можно допустить, что и самое дарование исцелений разделялось по роду целимых болезней, так, напр., что одни изгоняли духов, тогда как другие исцеляли больных<sup>12</sup>.

Последним в ряду духовных дарований Апостол поставляет дарование языков (γῆνῃ ὑλώσσω, 1Кор 12:10). Но в числе прочих, сей дар обращает на себя особенное внимание по самой своей необыкновенности.

О даровании языков упоминается во многих местах Св. Писания Нового Завета. Рассматриваемые во взаимности, они дают ясное понятие о сем чудесном даровании и отстраняют затруднения, кои могли бы возникнуть при рассмотрении одного какого-либо места в отдельности. Иисус Христос обещал Апостолам в числе знамений, которые последуют верующим во имя Его, то, что они *языки возглаголют новы* (Мк 16:17), что совершится в них по облечению их силою свыше (Лк 24:49), по ниспослании им обетования Отца Небесного – Духа Святого (Ин 14:16, 7:39). В праздник Пятидесятницы верующие, исполнившись Духа Св., действительно начали говорить иными языками, как Дух давал им провещевать (Деян 2:4), – языками, которые разноплеменные народы, исчисляемые Св. Лукою, называют каждый своим (Деян 2:4–11). То же

<sup>12</sup> На это может указывать как самое множественное выражение: дарование исцелений (ἰαμάτων), так и действительное различие, после встречаемое в Церкви: изгоняющих духов (заклинателей), и целителей, которые одарены были высшею силою Св. Духа. Св. Ириней (L.v.c. VII.171.p.у Евсевий во Цер. Истории) говорит о своем времени: одни изгоняют демонов, другие исцеляют больных чрез возложение рук.

самое явление происходит неоднократно и впоследствии с верующими по сошествии на них Св. Духа. На Корнилия и семейство его излился дар Св. Духа, и они начали говорить языками; это явление было совершенно тождественно с явлением в день Пятидесятницы: «*нападе Дух Св., говорит Апостол Петр, на них, якоже и на ны в начале, – равен дар даде им Бог, якоже и нам*» (Деян 11:15–17). На учеников Ефесских, по возложении рук на них Апостолом Павлом, нисшел Дух Св., и они стали говорить иными языками (Деян 19:6). В Церкви Коринфской верующим дано Духом Святым было дарование, которое Апостол называет роды языков (что то же – разные языки), языком (1Кор 14:26), языками (14:22) и действие этого дара обозначает словами: говорить языками (12:30, 14:27), говорить человеческими языками (13:1). Такая связь чудесных явлений, сходство в их обозначении, простирающееся до тождества самых выражений, показывает несомненно, что здесь везде обозначается одно и то же действие Св. Духа говорить разными, новыми языками. Сии выражения, ясные и понятные сами по себе, непосредственно приводят к мысли о различных иностранных языках.

Что дар языков был дар говорить на разных иностранных языках, свидетельствует об этом изображение действий сего дара. Повествование книги Деяний Апостольских так понятно и связь его с другими местами Св. Писания, где говорится о даре языков, так очевидна, что мы имеем полное право объяснять первым последние. Апостолы получают дар языков, проповедают на них великие дела Божии; в Иерусалиме находятся в то время люди от всякого языка под небесем; они стекаются на шум бурного дыхания, и каждый слышит Апостолов, говорящих тем же языком, каким сам слышащий говорит; они изумляются тому, что на разных языках говорят Галилеяне и спрашивают: что все это значит? Наконец и сам Св. Писатель книги Деяний дает прямое изъяснение выражения *ἑτέροις γλώσσαις*, когда заменяет его, как совершенно тождественным словом *διὰλέκτος*<sup>13</sup>, а слово *διὰλέκτος* прямо употребляет как название иностранной речи, различной от общеупотребительного языка<sup>14</sup>. Прямой смысл выражений в повествовании о сошествии Св. Духа в день Пятидесятницы очевиден, и он служит ключом к объяснению той же самой (Деян 11:5–17) речи иными языками язычника Корнилия и к объяснению послания к Коринфянам главы 12 и след. В последнем месте объясняет выражение *говорить языками* и сам Апостол Павел, когда приводит по поводу дара языков пророчество из Исаяи (28:11), которое прямо говорит о иностранных, чуждых народу и языку Еврейскому, наречиях. Далее, указывая отношение, в каком находится говорящий «языком» к слушателям, говорящим обыкновенным, употребительным между ними наречием, Апостол называет его чужестранцем для них (*βάρβαρος*), которого слова, хотя все имеют свое определенное значение, но для слушателей, не понимающих этого значения (*δύναμιν τῆς φωνῆς*), непонятны (1Кор 14:10–11).

<sup>13</sup> Деян 2:8, и начала глаголати иными языки (*ἐτέροις γλώσσαις*) (ст. 4); все удивлялись тому, говоря: «*како мы слышим каждый свой язык наш (τῆ ἰδίᾳ διαλέκτῳ ἡμῶν), в нем же родилися: Парфяне и Мидяне и Еламитяне и пр.*» (ст. 9).

<sup>14</sup> Деян 21:40, 22:2, 26:14.

Поелику в Церкви не все члены обладали дарованием языков (1Кор 12:30), а цель дарований духовных была – назидание всей Церкви, то очевидно уже, что дар языков, чтобы быть полезным и назидательным для верующих, предполагал другой тесно соединенный с ним дар: сказания языков (ст. 10).

В чем состояло сие дарование, видно из самого названия. Так как в Церкви не все и не каждый, обладающий дарованием, обладал знанием всех языков, то ближайшая цель сказания языков – был перевод на понятный, общеупотребительный язык сказанного на неизвестном. Впрочем, поелику содержание речи говорящего языком могло быть возвышенным и таинственным (1Кор 14:2), – то сказание языков могло в подобных случаях относиться и к истолкованию сего содержания. Значение слова сказание – ἐρμηνεία (толкование и перевод) допускает такое изъяснение.

Что касается до распределения дарований языков и сказания языков между верующими, то из 1-го послания к Коринфянам видим, что находилось два рода обладающих ими: одни дар языков соединяли с даром изъяснения сказанного ими; другие были лишены сего последнего дарования<sup>15</sup>. Апостол довольно ясно различает сии два класса, когда сказание языков то возлагает на самого говорящего ими (1Кор 14:5, 6, 13), то представляет его имеющим нужду в чужом истолковании, так что, когда в Церкви «не будет сказателя», то он должен молчать (ст. 16, 28). Другого рода отличие между обладающими дарованием языков состояло в том, что одни говорили только на одном каком-либо языке, другие на многих<sup>16</sup>.

Изображение свойств и действий дарований духовных в Церкви Апостольской достаточно показывает, что они были полными, свободными, чудесными дарами Св. Духа, и что явление их совершенно не может быть изъяснено из действий естественных сил человека, только возбужденных к необыкновенной деятельности силою благодатного действия свыше<sup>17</sup>. Как бы ни возбуждались естественные силы, исцеление больных, поражение внезапною смертью преступных, власть над природою, предсказание будущих событий, речь на незнакомых дотоле языках, – все эти и подобные явления останутся всегда превыше естественных сил человека; они не имеют ничего соответствующего себе в них и составляют *свободное и всецелое* дарование свыше. Наименование некоторых дарований, по-видимому, сходно с названием естественных обнаружений духа человеческого, напр., дар знания, мудрости, управления и пр. Но они только при первом взгляде могут показаться тождественными с ними и явившимися вследствие их возбуждения. Первоначальное состояние получивших дарование было таково, что оно не предполагало возможности раскрытия

<sup>15</sup> По мнению Св. Златоуста, последние по внушению Духа хотя говорили известным иностранном языком, но сами не могли разуметь содержания своей речи и имели посему нужду в истолкователе не только для других, но и для себя (Jn 1. Ad Cor. Cap. 14 v. 15).

<sup>16</sup> Это вероятнейшее различие значения выражений в наименовании дара языков: ὑλώσση λαλεῖν или ὑλώσσαν ἔχειν, – и ὑλώσσαίς, καθ᾽ αἰς, ἑτέραίς ὑλώσσαίς λαλεῖν.

<sup>17</sup> Как полагают некоторые протестантские богословы, думая, что дарование духовное есть не что иное «как каждая разумная, или нравственная способность человеческой природы, оживленная, возвышенная и направленная ко благу Царствия Божия Духом Святым». Неандер (Denku. Ans. Jesch. Chr. T. 1. P. 157) и другие.

необыкновенных способностей, которые были бы даны природою, и потом только возбуждены, или ускорены в своем развитии Силою Духа Божия; напротив, все показывает, что они явились в них необыкновенным путем, не из их естественной предрасположенности. И какую естественную предрасположенность мы найдем в Галилейских рыбаках и мытарях к проповеданию с необыкновенною действенностью слова, веры Христовой? В бедных и немудрых по плоти христианах коринфских к величайшим дарованиям духа? Заметим еще и то, что развитие естественной силы познания не могло произвести того, что производило дарование свыше, – именно – разумного усвоения тех истин, кои выше естественного разума, – недоступны ему. Следовательно, в даровании было не одно только развитие сил познания, но и нечто большее, – давалось самое содержание знания – истина и возможность усвоить ее и передавать ее другим. Вообще Апостол прямо противопоставляет способность ведения, которую он и его слушатели приняли от Св. Духа, уму естественному (1Кор 2:11–15), и в отличие от него называет умом Христовым (ст. 16). Но будучи всецело сверхъестественными, свободными действиями Св. Духа, дарования духовные тем не менее находятся в тесной связи с естественными силами души человеческой, не уничтожают ее сознания и свободной деятельности; они не суть нечто чуждое духу человека, стесняющее свободное употребление его способностей<sup>18</sup>.

Уже потому самому, что дух человека создан по образу Божию и предназначен к теснейшему соединению с Богом (Ин 17:21–22), Сила Божественная может и должна входить в тесное единение с силами человеческими, образуя нового, совершенного человека во Христе. На это сохранение естественных сил при обладании дарованиями, ясно указывает Апостол, когда предлагает различные правила для употребления дарований, когда советует искать дарований (1Кор 12:31, 14:1), желать их (14:39), когда допускает возможность некоторого зависящего от человека изощрения дарований (2Тим 1:6), – наконец, когда прямо говорит, что *духи пророческие повинуются пророкам* (1Кор 14:32) и что пророчествующие и говорящие языками могут говорить и молчать в Церкви по своему желанию (ст. 28, 30). Сохранение свободы и сознания при действии дарований было так велико, что, как мы видим из примера Церкви Коринфской, не уничтожалась возможность и неправильного употребления дарований. Сам Господь предуказывает в числе одаренных чудесными дарованиями людей недостойных<sup>19</sup> (Мф 7:22). Апостол Павел именно указывает в сознании и свободе отличительный признак дарований Св. Духа, противопоставляя состояние одаренных ими христиан коринфских их состоянию до обращения, когда они как бы насильно были ведомы к безгласным идолам (1Кор 12:2). Признавая сохранение сознания и свободы при действии

<sup>18</sup> Чего особенно опасаются те, воззрение коих на дарования духовные имеем мы теперь в виду, предполагая, что признанием совершенной необыкновенности и независимости от человека сих дарований уничтожится употребление естественных сил и человек сделается бессознательным орудием Высшей Силы (Neander. Apost. P. 21. 232 и др.).

<sup>19</sup> Это и предыдущее предложения были вычеркнуты Кудрявцевым-Платоновым, но мы нашли возможным их оставить в общем тексте. – *Прим. А.М.*

на душу необыкновенных сил Св. Духа, Церковь осудила мнение монтанистов о пророчестве, как состоянии бессознательном<sup>20</sup>. Св. Иоанн Златоуст, показывая различие христианского дара пророчества и прорицания языческих жрецов и гадателей, в числе существенных признаков первого полагает сохранение сознания и свободы<sup>21</sup>. Сказанное здесь о пророчестве вполне применяется и ко всем прочим дарованиям духовным.

(подпись В.Д. Кудрявцева-Платонова)

### Издания источников

*Российская государственная библиотека.* Ф. 823. Картон 2. Ед. хр. 1. Кудрявцев-Платонов В.Д. «О необходимости дарований духовных в церкви апостольской» – статья, ч. 1, 2. 80 л.

*Российская государственная библиотека.* Ф. 823. Картон 2. Ед. хр. 2. Кудрявцев-Платонов В.Д. «О чрезвычайных духовных дарованиях в церкви Апостольской» – статья, 1, 2 вар. 85 л.

<sup>20</sup> Вот понятие монтанистов о пророчестве, которое осудила Церковь: «In spiritu homo constitutus praesertim cum Gloriam Dei conspicit, vel cum per ipsum Deus loquitur, necesse est excidat sensu, obumbratus scilicet virtute Divina» (Tertul. e Marc. L. IV. cap 22). – Об обличении Церковью учения Монтанистов у Евсевия Hist. Eccles. Lib. V. cap. 14–20.

<sup>21</sup> «В язычестве, говорит Святой Златоуст, если кто был возбужден нечистым духом и пророчествовал, то он, как бы связанный, был увлекаем духом, ничего не зная из того, что он говорил. Гадателю свойственно лишаться ума, претерпевать насилие, быть увлекаему как неистовому. Но не так бывает с пророком: он действует с бодрственной мыслию и в разумном состоянии духа, зная все, что говорит». Далее Святой Отец говорит, что пророки пророчествовали «с всецелым сознанием и свободою», так что в их власти было говорить или нет, ибо «невлекомы они были необходимостью, но одарены честью власти, потому что Бог не с насилием побуждает их, но употребляя советы, увещания, угрозы, а не помрачая ума мраком» (Chrys. Op. ed. Montz. Т.х.р. 261, 262).

## РЕЦЕНЗИИ

С.Л. Бурмистров

### Античная культура и буддизм на дальнем Востоке эллинистического мира\*

**Сергей Леонидович Бурмистров** – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт восточных рукописей РАН. Российская Федерация, 191186, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., д. 18, литера А;

e-mail: SLBurmistrov@yandex.ru  
ORCID: 0000-0002-5455-9788

Книга профессора университета Вроцлава Ольги Кубицы посвящена важной теме – взаимодействию между античной греческой и индийской цивилизациями на крайнем Востоке эллинистического мира в эпоху от завоеваний Александра Македонского до возникновения Кушанской империи. Общеизвестно влияние античных художественных традиций на изобразительное искусство северо-западной Индии (так наз. «гандхарская школа»), и на этом основании высказывалось предположение, что влияние Греции распространялось и на философские и религиозные взгляды индийцев. Его усматривали, в частности, в тематике и структуре раннебуддийского трактата «Вопросы Милинды» (пали *Milindapañha*). Однако автор монографии доказывает, что реальное взаимодействие античной и индийской культур в интеллектуальной сфере было довольно ограниченным, так что распространенный в науке термин «греко-буддизм» не имеет смысла. Этот вывод основан на глубоком анализе обширного материала, включающего не только тексты, но также археологические памятники, данные нумизматики и другие источники. При анализе материала автор использует наряду с обычными филологическими методами работы с источниками также методы социологии и культурологии, рассматривая греков в Бактрии и северо-западной Индии как социальную группу, подчиняющуюся всем законам поведения групп при взаимодействии с обществом как системой.

**Ключевые слова:** ранний буддизм, махаяна, Бактрия, Гандхара, «Вопросы Милинды», эллинизм, интеркультурный диалог

---

\* Рецензия на книгу: *Kubica O. Greco-Buddhist Relations in the Hellenistic Far East: Sources and Contexts. London, New York: Routledge, 2023. 232 p.*

**Ссылка для цитирования:** Бурмистров С.Л. Античная культура и буддизм на дальнем Востоке эллинистического мира // *Философия религии: аналитические исследования / Philosophy of Religion: Analytic Researches*. 2024. Т. 8. № 1. С. 163–171.

## Ancient Greek Culture and Buddhism in the Far East of the Hellenistic World

*Sergey L. Burmistrov*

Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences. Dvortsovaya emb., 18A, St. Petersburg, Russian Federation;

e-mail: SLBurmistrov@yandex.ru

ORCID: 0000-0002-5455-9788

The topic of the book by Olga Kubica, a professor at the University of Wrocław, is the interaction between ancient Greek and Indian civilizations in the far East of the Hellenistic world in the epoch from the conquests of Alexander the Great to the emergence of the Kushan Empire. The influence of ancient artistic traditions on the fine arts of northwestern India (the so-called “Gandhāra school”) is well known, and it has been suggested on this basis that the influence of Greece extended to the philosophical and religious views of Indians. It was seen, in particular, in the themes and structure of the early Buddhist treatise “Milinda’s Questions” (Pali Milindapañha). However, the author of the monograph proves that the actual interaction of Greek and Indian cultures in the intellectual sphere was not so large and profound and therefore the term “Greco-Buddhism”, widespread in Oriental studies, has no sense. This conclusion is based on a deep analysis of extensive material, including not only texts, but also archaeological sites, numismatic data and other sources. Analyzing the material, the author uses, along with the usual philological methods of working with sources, also methods of sociology and cultural studies, considering the Greeks in Bactria and northwestern India as a social group that obeys all the laws of behavior of such objects interacting with society as a social system.

**Keywords:** Early Buddhism, Mahāyāna, Bactria, Gandhāra, “Milindapañha”, Hellenism, intercultural dialogue

**Citation:** Burmistrov S.L. “Ancient Greek Culture and Buddhism in the Far East of the Hellenistic World”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2024, Vol. 8, No. 1, pp. 163–171.

Новая книга Ольги Кубицы [Kubica 2023], доктора философии и профессора университета Вроцлава (Польша) посвящена теме сложной, но при этом очень перспективной, – взаимоотношениям античной и индийской культур в их «контактной области» – Бактрии и Гандхаре. О возможном взаимовлиянии греческой и буддийской мысли говорилось в науке уже не раз, и высказывались, в частности, предположения, что античный скептицизм Пиррона (360–275 гг. до н.э.) и его последователей был результатом усвоения ими индийской философской мысли [Асмус 1976: 405–406]. Действительно, античные скептики доказывали противоречивость всех философских суждений, отмечая, что

любое суждение может быть столь же истинным (или столь же ложным), что и противоположное ему, и в противоречивости всякого мышления и всякого познания видели свидетельство невозможности познать истину [Дынник 1972: 139]. На первый взгляд, эти мысли очень сходны с идеями буддийской религиозно-философской школы мадхьямака, в которой тоже все понятия рассматривались как пустые, т.е. не имеющие референта в реальности. Однако античный скептицизм возник в III в. до н.э., а мадхьямака оформилась как особая школа только в трудах Нагарджуны, т.е. не ранее II в. н.э. В то же время ни в трудах Нагарджуны, ни даже в сутрах запредельной мудрости (praññāpāramitā-sūtra), на которых и основывалось учение мадхьямаки, нет никаких свидетельств влияния античного скептицизма, так что и обратное влияние – от Греции к Индии – тоже приходится исключить. Впрочем, О. Кубица о том, что касается самого раннего периода взаимодействия между античным миром и культурами Востока, высказывается в высшей степени осторожно и в принципе не исключает возможного влияния буддийской философии на взгляды Пиррона [Kubica 2023: 2]. Во всяком случае, она ссылается на известное замечание Диогена Лаэртского, что Пиррон встречался с индийскими гимнософистами и с магами [Диоген Лаэртский 2020: 478]. Именно от них он мог усвоить те представления, которые легли потом в основу его философских взглядов: тезис о непознаваемости мира, отказ от любых категорических суждений о нем, бесстрашие как этический идеал и т.д. Впрочем, отождествление индийских гимнософистов с буддистами вызывает большие сомнения, ибо нагота для буддийского монаха считалась предосудительной, и приписывание именно «нагим мудрецам» таких взглядов вполне могло быть ошибкой самого Диогена Лаэртского [Kubica 2023: 34]. На наш взгляд, греческий доксограф, скорее всего, приписал буддийские воззрения представителям джайнской секты дигамбаров (digambara, букв. «одетые пространством» – т.е. обнаженные). О влиянии раннебуддийской философии на взгляды Пиррона, полагает О. Кубица, указывают не только его утверждения о сомнительности любого суждения и его этика, но и использовавшаяся им тетралемма, сходная с буддийской caṭṣkoṭī, которая сама восходит, видимо, к еще более ранним временам [Ibid.: 35].

В целом формирование античной философии вряд ли могло быть совершенно свободно от влияний с Востока и прежде всего – из Малой Азии. Вектор распространения философской мысли и «культурной колонизации» был направлен изначально не с Балканской Греции на восток, а наоборот – из Малой Азии и восточного Средиземноморья на запад [Матвейчев 2015: 62]. Масштабы этого влияния, конечно, не стоит преувеличивать. Действительно, учение Анаксимандра, например, при всем сходстве его ἀρείον с иранским «Безграничным Временем» (Zrvān Akarana), все же имеет несомненно греческое происхождение [Вольф 2007: 116, 125]. Некоторые положения учения Ксенофана наталкивают на мысль, что оно навеяно в какой-то мере иранской духовной культурой, но в целом оно все же остается самостоятельным явлением античной культуры, выросшим именно на греческой почве [Там же: 187]. Также и получение знания от богов или иного сверхъестественного источника (дарование сакральной мудрости Ахура-Маздой Заратуштре, «чудесный слух»

ведийских риши, коим они слышат вечно звучащую Речь Вед, или раскрытие истины богиней Дике Пармениду) вполне объясняется не заимствованием, а типологическими сходствами [Вольф 2007: 192–193].

Все сказанное справедливо и относительно взаимодействия эллинистической греческой культуры с культурами Востока. Автор рассматриваемой монографии касается преимущественно более позднего периода истории Бактрии и Гандхары – эпохи перед появлением кушан в северо-западной Индии. Более того, О. Кубица отмечает и четкие границы предмета, о котором идет речь: это религиозная и, шире, интеллектуальная культура Бактрии и Гандхары – в отличие от материальной культуры, включая и искусство этого региона. Широко известен термин «греко-буддийское искусство» (Greco-Buddhist art), и он имеет вполне определенный смысл: это изобразительное искусство, сформировавшееся в указанной области, в каковом искусстве использовались приемы, характерные для античной традиции, но применялись они для материального воплощения буддийских фигур и образов. Однако в религиозной жизни ничего подобного не наблюдалось, так что термин «греко-буддизм», тоже нередко встречающийся в науке, по мнению автора монографии, не имеет никакого смысла, ибо никакого религиозного синкретизма на дальнем востоке эллинистического мира не наблюдалось [Kubica 2023: 4]. Даже в более поздний период, при Кушанской династии, проводившей политику веротерпимости и включившей в официальный пантеон более трех десятков разных богов и иранского, и индийского, и греческого происхождения (вплоть до греко-египетского Сераписа), подлинный религиозный синкретизм так и не сложился [Ставиский 1977: 174–176].

До IV в. до н.э. контакты между Грецией и Индией были только опосредованными, хотя, разумеется, греки многое знали о своих восточных соседях. Определенными сведениями располагал уже Геродот, хотя основным источником знаний об Индии для греков был, по мнению автора монографии, не дошедший до нас труд Скилака (VI в. до н.э.) – греческого мореплавателя, который по поручению персидского царя Дария I совершил путешествие по Инду и берегам Персидского залива и составил их описание. Именно благодаря ему и его труду (с которым несомненно были знакомы греки при Александре Македонском) сложился в греческой культуре миф об Индии как о стране чудес, полной сказочных богатств и ждущей только достаточно сильного завоевателя, чтобы подарить их ему [Kubica 2023: 30]. Но только после завоеваний Александра греки вступили в непосредственный контакт с индийской культурой. Эхо этого события более всего слышно в скептицизме Пиррона, участвовавшего в походах греков на Индию.

И здесь О. Кубица отмечает – хотя и вскользь – одну принципиальную трудность, о которой должен помнить каждый индолог: строго говоря, подлинного учения Будды – того, которое провозглашал он сам, – мы не знаем. Все, чему он учил и что составляет основу догматики буддизма, известно нам из более поздних источников, отстоящих от времени жизни Сиддхартхи Гаутамы на три-четыре века, – Палийского Канона, который был зафиксирован письменно только в I в. до н.э. на Четвертом буддийском соборе, и синхронных ему сутр запредельной мудрости, учение которых заметно отличается

от того, что было изложено в Каноне (хотя базовая догматика остается, в общем, той же самой). Поэтому когда мы говорим об Ашоке, правителе империи Маурья в 273–232 гг. до н.э., распространявшем и поддерживавшем буддизм, всегда следует задавать себе вопрос: *что* именно поддерживал Ашока? Каково точно было содержание учения, посредством которого он распространил свою власть почти на весь Индостан? И здесь О. Кубица цитирует другого исследователя – Кристофера Беквита: «Самая ранняя религиозно-философская система, которая может быть датирована исторически и в то же время является несомненной формой буддизма, – это ранний пирронизм» [Kubica 2023: 38; Beckwith 2015: 61]. Нельзя не отметить, конечно, что само высказанное Беквитом утверждение в высшей степени спекулятивно: если у нас настолько недостаточно данных, чтобы говорить об учении Будды, каким оно было до I в. до н.э., то как можно говорить о тождестве раннего буддизма и раннего пирронизма?

Заслуживает внимания, кроме того, и еще один вопрос – о связи буддизма с доарийским этническим субстратом. Многочисленные течения шраманов (санскр. śramaṇa) в Индии середины первого тысячелетия до н.э. (включая адживиков, джайнов и буддистов) с их отрицанием ценности мира, значения брахманистской ритуалистики и вообще ведийской культуры, социальной структуры древнеиндийского общества с его делением на четыре варны и т.д. явно, по мнению О. Кубицы, имели неарийское происхождение и были рождены в среде тех народов, которые обитали на Индостане до прихода арьев [Kubica 2023: 36]. Таким образом, сам буддизм, с ее точки зрения, оказывается порождением этнических контактов (которые никогда не бывают бесконфликтными) между очень разными народами, говорившими на разных языках и жившими разными экономическими укладами. Нельзя не отметить, конечно, что сводить буддизм (как и джайнизм, и учение адживиков, и другие религиозные течения середины I тысячелетия до н.э.) *только* к доарийскому субстрату – значит существенно упрощать реальную историческую картину. Хорошо известно ведь, что многие буддисты были брахманами по происхождению (брахманом был, например, Нагарджуна, сыном брахмана был Васубандху и т.д.), так что вернее было бы говорить, что шраманские учения были порождены в равной мере поздневедийской культурой и культурами неарийских народов Индостана. По меткому замечанию проф. В.К. Шохина (в частной переписке с автором этих строк), расхождения позиций авторитетов в поздневедийской культуре вышли за границы дискуссии ведийских школ. Это (в сочетании с другими социальными и экономическими факторами) и привело к возникновению буддизма, джайнизма, учения адживиков и т.д.

Держава Маурья (IV–II вв. до н.э.) достигла своего расцвета при правлении Ашоки. Но, в отличие от его деда и отца, Чандрагупты и Биндусары, которые часто упоминаются в греческих и латинских источниках, об Ашоке античные авторы не говорят ничего или почти ничего [Ibid.: 51], так что судить о периоде его правления мы можем в основном по его наскальным эдиктам, разбросанным почти по всей территории Индии, и по данным археологии. Эдикты составлялись на пракритах, греческом и арамейском языках, и обращает на себя внимание одна особенность этих текстов: эквивалент слова

dhamma (санскр. dharma) в греческих вариантах надписей. Ашока после кровопролитной войны с Калингой решил далее распространять свою власть не силой, а идеологическими средствами и провозгласил принцип dharmarāja «правление посредством Дхармы», и этот термин зафиксирован в пракритских текстах его эдиктов. Но греки у него на службе, составлявшие варианты текстов эдиктов на греческом языке, в качестве эквивалента dhamma приняли термин eusebeia «благочестие», хотя более точным был бы перевод словом logos [Kubica 2023: 69–70]. Фактически то, что Ашока называл dhamma, вернее было бы обозначить через санскр. śāsana «наказание, наставление, правление, порядок» [Ibid.: 72]. Если же учесть, что Ашока покровительствовал не только буддистам, но и джайнам, и адживикам, и другим неортодоксальным (т.е. небрахманистским и даже антибрахманистским идеологическим течениям) [Ibid.: 75], и совместить это с «правлением посредством Дхармы» и неарийским происхождением шраманских движений, то напрашивается очевидный вывод: Ашока при распространении своей власти опирался на собственные культурные традиции покоряемых народов, не пытаясь навязать им обычаи и порядки арьев, и власть свою легитимизировал не через ведийскую ортодоксию, а через идеологические системы неарийских народов, которые составляли в те времена, видимо, большинство населения Индостана. Все это и позволило ему не только подчинить себе почти весь полуостров, но и обрести достаточную силу, чтобы дружбы с его державой искали правители Сирии (Антиох II Теос), Египта (Птолемей II Филадельф), Эпира и греческих государств на африканском берегу Средиземного моря [Ibid.: 78].

Когда заходит речь о взаимодействии между античной и индийской цивилизациями, то наибольшее внимание привлекает знаменитый трактат «Вопросы Милинды» (пали Milindapañha), в котором греко-бактрийскому царю Менандру (пали Milinda) дает наставления буддийский мудрец Нагасена. До наших дней он сохранился в двух версиях – наиболее известной палийской и менее известной – в китайском переводе, причем обе они, судя по всему, были переводами с одного и того же источника, составленного на одном из северо-западных пракритов – языке гандхари. Высказывалась даже гипотеза, согласно которой «Вопросы Милинды» были частью буддийского канона на этом языке, существовавшего в I в. до н.э. [Kubica 2023: 130–131]. Впрочем, пока нет никаких аргументов ни в пользу этой гипотезы, ни против нее, так что сама она остается совершенно спекулятивной (хотя и небезынтесной). Сама структура этого трактата сходна со структурой, например, платоновского диалога «Теэтет»: прослеживаются совпадения в характеристике личности Сократа в «Теэтете» и личности царя Менандра в «Вопросах Милинды»; в обоих текстах как бы «удвоенное» вступление; знаменитый пример Нагасены с колесницей сходен с тем, как Сократ иллюстрирует строение слов образом повозки; есть и другие примечательные совпадения. Общей же темой для обоих текстов оказывается проблема общих понятий, которая в палийском трактате рассматривается как проблема имен [Абдуллаев 2007: 111–122]. Однако О. Кубица высказывается на эту тему довольно осторожно. Разумеется, полагает она, совершенно отрицать греческое влияние на взгляды, отраженные в «Вопросах Милинды», вряд ли будет разумно, но в любом случае это прежде

всего *буддийский* трактат и рассматривать его надо именно в таком качестве [Kubica 2023: 131]. Разумеется, определенные сходства между диалогом Менандра и Нагасены и платоновскими диалогами существуют [Ibid.: 146], однако они вполне могут иметь и типологический характер и не быть обусловленными именно заимствованием или влиянием стиля Платона на индийскую философскую мысль. О правлении царя Менандра в Гандхаре и Бактрии существуют и археологические свидетельства, и упоминания в индийских источниках (например, в пуранах [Ibid.: 141–143]), так что не приходится сомневаться в историчности этой фигуры. Но, во-первых, самые ранние пураны относятся только к III в. н.э., т.е. возникают они спустя примерно четыре века после Менандра, правившего в 165–130 гг. до н.э. или даже раньше (разброс датировок его смерти – от 153 до 145 гг. до н.э. [Tarn 1938: 226]). Более того, царей с таким именем было в индо-греческом царстве, скорее всего, двое, и неизвестно достоверно, с которым из них говорил Нагасена [Kubica 2023: 215]. Вторая же проблема заключается в том, что знаменитое греко-буддийское искусство («гандхарская школа») датируется рубежом нашей эры [Литвинский, Седов 1983: 22], тогда как индо-греческое царство распалось под ударами саков самое позднее в I в. до н.э., и этот хронологический разрыв пока не находит удовлетворительных объяснений [Kubica 2023: 156]. Все это говорит о том, что «Вопросы Милинды» следует рассматривать как порождение именно индийской и, более точно, буддийской интеллектуальной традиции, с очень большой осторожностью относясь к утверждениям о следах греческого влияния в этом трактате. Такое влияние, если и было, оставалось очень ограниченным и вряд ли непосредственным.

Существуют и античные источники об индийской интеллектуальной культуре того времени. Одним из них являются письма Аполлония Тианского (I в.) – точнее говоря, письма, которые *приписываются* этому философу-неопифагорейцу, – и «Жизнь Аполлония Тианского», составленная в III в. Флавием Филостратом. Но кем были «мудрецы» (*sophoi*), у которых учился Аполлоний в Индии? С одинаковой вероятностью они могли быть и буддистами, и брахманистами, и джайнами, а учение, коего они придерживались, больше сходно с некоторыми течениями античной философии, чем с буддизмом. Так что, скорее всего, утверждение, будто Аполлоний побывал в Индии и учился у индийских мудрецов, вообще не имеет под собой фактических оснований [Ibid.: 201]. Другой источник – жизнеописание сирийского гностика Бардесана (II–III вв.), в котором упоминаются индийские мудрецы *Brachmanes* и *Samanaioi* (очевидные санскритские слова *brāhmaṇa* и *śramaṇa*), причем первыми надо родиться – они называются потомками «одного отца и одной матери», от которых и наследуют свою мудрость, – а вторыми можно стать после избрания в их общину [Ibid.: 205–206]. Именно это и наводит на мысль, что под именем *Samanaioi* подразумеваются буддисты, община которых всегда была открыта для почти любого человека (кроме рабов и людей, находящихся на государственной службе) [Ibid.: 207]. Нельзя, впрочем, не заметить, что в равной мере это могли быть и джайны, и адживики, которые также принимали в свои общины всех, кто желал принять соответствующие монашеские обеты.

Как видим, вопрос о взаимодействии античной и индийской цивилизаций в Бактрии и Гандхаре не так прост. Прежде всего, полагает О. Кубица, не стоит преувеличивать масштабы и глубину этого взаимодействия. Оно отразилось главным образом в искусстве, в других же областях культуры оно было в высшей степени ограниченным. Кроме того, встречающийся иногда в научных текстах термин «греко-буддизм» не имеет смысла еще и в силу неоднородности и греческой культуры, и самого буддизма [Kubica 2023: 214]. В самом деле, уже к временам правления Менандра I (если считать, что таких царей было двое) буддизм уже разветвился на множество школ, и к какой из них принадлежал Нагасена – неясно. Разумеется, буддийская сангха никогда не была закрыта ни для каких народов, и ее членами вполне могли быть и греки, но вряд ли переход греков в буддизм был настолько массовым явлением, чтобы можно было всерьез говорить о «греко-буддизме».

Рассматриваемая работа именно тем и ценна, что – помимо богатого фактического материала, который собран и систематизирован автором, – в ней очень отчетливо проводится не всегда очевидная мысль: взаимодействие между культурами никогда не охватывает все их аспекты в равной мере, оно всегда затрагивает одни в большей мере, чем другие. Именно так было и в северо-западной Индии в рассматриваемую эпоху: античное искусство заметно повлияло на искусство этого региона, но в области религии взаимодействия практически не было. Но, разумеется, вопрос о процессах культурного взаимодействия между греками и индийцами еще далеко не закрыт, здесь есть множество перспективных направлений исследования, и рассматриваемая книга может послужить хорошим путеводителем для тех, кто решит заняться этой тематикой.

### Список литературы

Абдуллаев 2007 – *Абдуллаев Е.В.* Идеи Платона между Элладой и Согдианой: Очерки ранней истории платонизма на Среднем Востоке. СПб.: Алетейя, 2007.

Асмус 1976 – *Асмус В.Ф.* Античная философия. М.: Высшая школа, 1976.

Вольф 2007 – *Вольф М.Н.* Ранняя греческая философия и Древний Иран. СПб.: Алетейя, 2007.

Диоген Лаэртский 2020 – *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. с др.-греч. М.Л. Гаспарова, под ред. Н. Никитенко. М.: АСТ, 2020.

Дынник 1972 – *Дынник М.А.* Софисты. Скептики // История античной диалектики / Под ред. М.А. Дынника и др. М.: Мысль, 1972. С. 136–141.

Литвинский, Седов 1983 – *Литвинский Б.А., Седов А.В.* Тепаи-Шах: Культура и связи кушанской Бактрии. М.: Наука, ГРВЛ, 1983.

Матвейчев 2015 – *Матвейчев О.А.* К вопросу о малоазийских корнях ранней греческой философии // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. 2015. Т. 15. Вып. 4. С. 41–66.

Ставиский 1977 – *Ставиский Б.Я.* Кушанская Бактрия: проблемы истории и культуры. М.: Наука, ГРВЛ, 1977.

Beckwith 2015 – *Beckwith C.I.* Greek Buddha: Pyrrho's Encounter with Early Buddhism in Central Asia. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2015.

Kubica 2023 – *Kubica O. Greco-Buddhist Relations in the Hellenistic Far East: Sources and Contexts*. London, New York: Routledge, 2023.

Tarn 1938 – *Tarn W.W. The Greeks in Bactria and India*. Cambridge: Cambridge University Press, 1938.

## References

Abdullaev, E.V. *Idei Platona mezhdru Elladoy i Sogdianoy: Ocherki ranney istorii platonizma na Srednem Vostoke* [Plato's Ideas between Hellas and Sogdiana: Essays on Early History of Platonism in the Middle East]. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 2007. (In Russian)

Asmus, V.F. *Antichnaya filosofiya* [Ancient Philosophy]. Moscow: Vysshaya shkola Publ., 1976. (In Russian)

Beckwith, C.I. *Greek Buddha: Pyrrho's Encounter with Early Buddhism in Central Asia*. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2015.

Dynnik, M.A. "Sofisty. Skeptiki" [Sophists. Sceptics], in: *Istoriya antichnoy dialektiki* [A History of Ancient Dialectics], ed. by M.A. Dynnik a. o. Moscow: Mysl' Publ., 1972, pp. 136–141. (In Russian)

Kubica, O. *Greco-Buddhist Relations in the Hellenistic Far East: Sources and Contexts*. London; New York: Routledge, 2023.

Litvinskiy, B.A., Sedov, A.V. *Tepai-Shakh: Kul'tura i svyazi kushanskoy Baktrii* [Tepai-Shakh: Culture and Connections of Kushan Bactria]. Moscow: Nauka, GRVL Publ., 1983. (In Russian)

Matveychev, O.A. "K voprosu o maloaziyskikh kornyakh ranney grecheskoy filosofii" [On the Problem of the Asia Minor Roots of Early Greek Philosophy], in: *Nauchnyy ezhegodnik Instituta filosofii i prava Ural'skogo otdeleniya Rossiyskoy akademii nauk* [Scientific Yearbook of the Institute of Philosophy and Law of the Ural Branch of Russian Academy of Sciences], 2015, Vol. 15, No. 4, pp. 41–66. (In Russian)

Nikitenko, N. (ed.) *Diogenes Laertius: O zhizni, ucheniyakh i izrecheniyakh znamenitikh filosofov* [The Lives and Opinions of Eminent Philosophers], trans. from ancient Greek by M.L. Gasparov. Moscow: AST Publ., 2020. (In Russian)

Staviskiy, B.Ya. *Kushanskaya Baktriya: problemy istorii i kul'tury* [Kushanic Bactria: Problems of History and Culture]. Moscow: Nauka, GRVL Publ., 1977. (In Russian)

Tarn, W.W. *The Greeks in Bactria and India*. Cambridge: Cambridge University Press, 1938.

Volf, M.N. *Rannyya grecheskaya filosofiya i Drevniy Iran* [Early Greek Philosophy and Ancient Iran]. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 2007. (In Russian)

Научно-теоретический журнал

**Философия религии: аналитические исследования /**  
**Philosophy of Religion: Analytic Researches**  
**2024. Том 8. Номер 1**

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

Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-70692 от 15.08.2017 г.

Главный редактор: *В.К. Шохин*  
Научный редактор: *К.В. Карпов*  
Ответственный секретарь: *Т.С. Самарина*  
Заведующий редакцией: *А.А. Поляков*  
Редактор: *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 21.05.24.  
Формат 70x100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура IPH Astra Serif  
Усл. печ. л. 14,19. Уч.-изд. л. 13,24. Тираж 1000 экз. Заказ № 6

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>