

Российская Академия Наук  
Институт философии

**В. К. Шохин**

**ФИЛОСОФСКАЯ ТЕОЛОГИЯ:  
ДИЗАЙНЕРСКИЕ ФАСЕТЫ**

Москва  
2016

УДК 141.41  
ББК 87.3  
Ш 82

### В авторской редакции

#### Рецензенты

доктор филос. наук *К.М. Антонов*  
доктор филос. наук *Г.В. Вдовина*

Ш 82     **Шохин, В.К.** Философская теология: дизайнерские фасыеты [Текст] / В.К. Шохин ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2016. – 147 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 139–146. – Рез.: англ. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0301-7.

Монография представит авторское осмысление ряда параметров философской теологии как новой реальности в российском философском контексте. К ним относятся отличия светской рациональной теологии от традиционного церковного богословия, дифференциация различных типов дискурса в самой рациональной теологии, выявление интеркультурного измерения философской теологии, анализ современных классификаций обоснований существования Бога, теологический анализ новейшей атеистической аргументации и самого феномена атеизма, а также некоторые аспекты методологии библейской герменевтики. Работа предназначена для философов, богословов, религиоведов, а также для студентов гуманитарных вузов, изучающих курс теологии.

ISBN 978-5-9540-0301-7

© Шохин В.К., 2016

© Институт философии РАН, 2016

## Содержание

Предисловие .....	5
Философия религии и разновидности рациональной теологии.....	13
Философский теизм Уддйотакары.....	32
Обоснования существования Бога: к пересмотру некоторых устоявшихся стереотипов .....	47
Новейшая попытка опровержения существования Бога и приобретения теизма .....	80
Философская теология и библейская герменевтика: дискурс о постструктуралистском вызове.....	103
Какая философия-об-откровении предпочтительнее для библейской теологической экзегезы? К открытию дискуссии .....	116
Библиографический список .....	139
Summary .....	147

## Contents

Preface.....	5
Philosophy of Religion and Varieties of Rational Theology.....	13
Uddyotakara’s Philosophical Theism.....	32
Arguments for the Existence of God: Revising Some Established Stereotypes.....	47
The Newest Attempt at Repudiation of the Existence of God and Acquisitions of Theism.....	80
Philosophical Theology and Biblical Hermeneutics: a Discourse on the Post-structuralist Challenge.....	103
What Philosophy on Revelation is More Preferable for Biblical Theological Exegesis? Opening a Debat.....	116
Bibliography .....	139
Summary.....	147

## Предисловие

Термин *философская теология*, казалось бы самым естественным образом маркирующий изначальные связи философии и теологии, восходящие уже едва ли не к первому философу в истории Ксенофану Колофонскому (VII–VI вв. до н. э.)<sup>1</sup>, прокладывая себе путь неспешно и с большими перерывами. Прообраз его уже вполне обозначился к I в. до н. э., когда великий энциклопедист античного знания Марк Теренций Варрон, разделив общий род теологии (как «теории, дающей разъяснения о богах») на три вида, второй из которых, соответствовавший природно-психологическому истолкованию древних мифов, он прямо назвал его «имеющим употребление у философов»<sup>2</sup>. Прошло около полутора тысячелетий, и Фома Аквинский (XIII в.) обмолвился (в комментарии к трактату Боэция «О Троице») о том, что *theologia philosophica* есть наука, изучающая Бога средствами естественного разума (в противоположность другой, делающей это с опорой на Писание), но этот термин в указанном им значении был затем полностью вытеснен другим – *theologia naturalis*. В XVII в., среди множества учебников по метафизике в немецкой университетской философии было напечатано и сочинение лютеранского профессора Килиана Рудрауффа (из Гисена) под названием “*Philosophia theologica*” (1669), где метафизика позиционировалась приблизительно как «служан-

<sup>1</sup> Согласно Псевдо-Аристотелю, он привел рационально-логические аргументы против идеи многобожия, обосновав философское единобожие, как сказали бы позже, диалектическими методами. См.: Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Изд. подгот. А.В. Лебедев. М., 1989. С. 160.

<sup>2</sup> Aug. Civ. D. VI.5. Г. Либберг в своем фундаментальном исследовании показал, что в разработке «трехчастной теологии» приняли участие эпикурейцы, стоики, скептики. Следовательно, «философскую теологию» наметили в качестве макета религии для интеллектуалов представители даже непримиримых по своим основоположениям философские школы римской античности. Помимо источников латинских (кроме Августина, Муций Сцевола, Цицерон и Тертуллиан) исследователь привлек и греческие (от Диона Хризостома до Евсевия Кесарийского). См.: *Lieberg G. Die “theologia tripertita” in Forschung und Bezeugung // Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Rom im Spiegel der neuern Forschung. N.Y., 1973. S. 83–115. О религиозно-логическом значении этой схемы, см.: Шохин В.К. Философия религии и ее исторические формы (античность – конец XVIII в.). М., 2010. С. 318–319.*

ка теологии», но существование произведения с этим названием никто, до архивариусов «школьной философии» в XX в., не заметил<sup>3</sup>. Незамеченной осталась «философская теология» в качестве первого раздела в системе богословских дисциплин и Фридриха Шлейермахера (1811)<sup>4</sup>. Ссылались стали только на трехтомник под названием «Философская теология» (1928–1930) английского теолога Фридерика Теннанта, но и его забыли бы, если бы этот термин не «раскрутили» четверть века спустя. Этим он был обязан («хитрость мирового разума»!) тогдашним начинавшим только «набирать обороты» атеистам Энтони Флю (ставшим под конец жизни философским теистом) и Аласдеру Макинтайру (ставшим лет через тридцать католиком), издавшим сборник статей «Новые эссе по философской теологии» (1955). Окончательно же термин и, главное, соответствующая система познаний, были востребованы лишь в 1990–2000-е, когда осуществился уже третий по счету отход «платонического» направления аналитической философии от стереотипов позитивизма<sup>5</sup>. Событиями веховыми стали в первую очередь монография Ствена Коллинза «Христианская философская теология» (2006), во вторую (не только по хронологии, но и по значимости) – «Оксфордское руководство по философской теологии» Т. Флинта и М. Рея (2009)<sup>6</sup>. Но только совсем-совсем недавно аналитические теологи стали осмыслять место философской теологии среди других философских и теологических дисциплин<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> См. о нем: *Wundt M. Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1939. S. XXI, 105–106.*

<sup>4</sup> Предмет этой дисциплины мыслился как определение сущности христианства в виде определённого «образа веры» и «формы христианской общины», а основное предназначение в виде установления соответствия наличного состояния религии её нормативности. См.: *Schleiermacher F. Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen entworfen. B., 1830. S. 13, 18 et al.*

<sup>5</sup> На первом этапе была реабилитирована метафизика, на втором – философский тезис как таковой, на третьем – «христианская философия», обращенная к философской разработке специфически христианских вероучений.

<sup>6</sup> См. русский перевод: Оксфордское руководство по философской теологии / Сост. Т.П. Флинт и М.К. Рей; Пер. с англ. В.В. Васильева. М., 2013.

<sup>7</sup> Один из весьма заметных, на мой взгляд, хотя и «лаконичных» опытов этого рода – статья: *O'Collins G. The Philosophical Theology of Stephen Davis: Does It Coincide with Fundamental Theology? // Christian Philosophy of Religion: Essays in Honor of Stephen Davis / Ed. by C.P. Ruloff. Notre Dame, 2015. P. 345–353.*

Поскольку же философскую теологию разрабатывают философы, которые – как и подобает философам – имеют авторские видения не только своих проблем, но и самого своего предмета – обсуждаемый термин (который к тому же – в своем «резонансном значении» – продолжает оставаться относительно новым) наполняется не совсем идентичным содержанием у разных авторов.

В противоположность ему словосочетание *дизайнерские фasetты* имеет вполне точное и однозначное наполнение. Это – декоративные объемные стеклянные элементы (ромбы, квадраты, кружки и т. д. с внутренними изображениями), наносимые особым клеем на зеркальные, каменные и прочие поверхности. Строительная метафора, введенная в название этой книги, акцентирует тот момент, что автор пока еще не ставит перед собой задачу строительства целостной системы философской теологии, но уже вводит отдельные элементы, которые можно было бы закрепить на будущей общей поверхности. Для этого есть и культурно-исторические основания. Философская теология, ставшая за очень сжатые сроки (см. выше) одним из самых продвинутых брендов аналитической традиции (часто выступающим под титулами «философии религии» и «христианской философии»), в России – почти совершенный новичок. «Почти» потому, что некоторые дисциплины, читавшиеся в дореволюционных духовных академиях, такие, например, как «умозрительное богословие» или «основное богословие» (калька с католической «фундаментальной теологии») имели реальные точки пересечения с ней – в первом случае как непосредственные курсы по рациональной теологии (пусть и очень недолговечные), во втором – как содержавшие рационально-теологические введения к христианской апологетике<sup>8</sup>. Однако отличия этих курсов от

---

<sup>8</sup> Лучшее систематическое изложение первой дисциплины составляли лекции профессора Московской духовной академии прот. Ф. Голубинского, читавшиеся в 1840-е гг. и сохранившиеся только в студенческих записях, однако и в них отражается такая очень важная философско-теологическая примета, как стремление разобраться, чем являются обоснования существования Бога – доказательствами в собственном смысле или только доводами разума. Первый курс по основному богословию был издан в 1876 г. архим. Августином (Гуляницким) в Вильно, наиболее объемный был читан прот. Н. Рождественским в 1880-е гг. в Петербурге, самый интересный – в 1910-е профессором С.С. Глаголевым в Москве. О соотношении этих дисциплин с философской теологией (вместе с подробными ссылками на методологические высказывания состави-

аналитической теологии, в рамках которой философская теология и развивается, также весьма значительны: эти рационально-теологические элементы у нас были глубоко внедрены в церковно-богословское учительство (тогда как философская теология – дисциплина совершенно светская<sup>9</sup>) и в значительно меньшей степени выражали исследовательские интенции, тогда как философская теология, именно вследствие своего философского этоса – дисциплина критически-рефлексивная.

Несмотря на то, что представленные в этой книге опыты авторского обсуждения предложенных в ней тем осуществляются преимущественно в русле аналитической теологии, они к ней не сводятся. Прежде всего потому, что в ней гораздо большее место, чем в англо-американской традиции, уделяется методологическим вопросам, к которым последняя в целом мало склонна (о том, что в связи с философской теологией к ним обратились совсем недавно – см. выше). Но также и потому, что я считаю доменом философской теологии метатеоретические размышления и о библейской герменевтике, которые в аналитической теологии не тематизируются, в отличие прежде всего от христианской догматики, которую я, в свою очередь, считаю не совсем адекватным объектом работы для философа-теиста<sup>10</sup>. Предлежащие вниманию читателя размышления отражают различные стадии видения задач философской теологии, и то, что мне казалось вполне исчерпывающим еще несколько лет назад, уже сейчас мне таковым не кажется. Фи-

---

телей курсов по основному богословию и предметную структуру самих курсов), см.: *Шохин В.К.* Философская теология и основное богословие // Вестн. ПСТГУ. Сер. 1. «Философия. Богословие». 2014. № 1 (51). С. 57–79.

<sup>9</sup> То, что некоторые американские «философские теологи» имеют аффилиацию в конфессиональных учебных центрах, является делом только, так сказать, их личной биографии и не в значительной степени «инстанцией нормативности» в их штудиях.

<sup>10</sup> Творец самого человеческого разума (как мыслят Бога все три теистические религии) не может быть по определению таковым объектом, а потому, например, рассуждения о границах Божественного всеведения, об «оправданности» Божественных решений в конкретных случаях с тем или иным тварным существом, или, тем более, с целыми народами никаким образом (в теистическом сознании) не может быть предметом познания для конечного разума. Между тем эти материи (наряду, в случае с христианством, с таинствами веры) как будто не составляют никаких затруднений для многих «христианских философов», которые креационизм вроде бы должны принимать.

лософ имеет право не совпадать не только с другими философами, но и с самим собой и, как в квантовой физике, объект наблюдения меняется здесь вместе с наблюдателем. В книгу включены, наряду со статьями, специально для нее написанными, и те, ранее опубликованные, которые я бы, вероятно, продолжал бы редактировать и дальше (процесс – естественный), но которые содержат преимущественно такие положения, с которыми я бы не расстался и сейчас<sup>11</sup>.

Статья «Философия религии и разновидности рациональной теологии»<sup>12</sup> посвящена проведению демаркационных границ между философской теологией и смежными дисциплинами. К ним прежде всего относятся философия религии (которая в аналитической теологии рассматривается по преимуществу и не обоснованно как тот род, к нему философская теология относится как вид) и естественная теология, которая, с моей точки зрения, в строгом смысле является достоянием только христианства, тогда как то, что соответствует признакам философской теологии, имеет полноформатное интеркультурное присутствие (притом не только во всех трех теистических религиях, но и за их пределами). Здесь же ставится вопрос об «эпистемической легитимности» широкого вторжения современной «христианской философии» на территорию теологии богооткровенной, прежде всего в область христианской догматики.

В статье «Философский теизм Уддйотакары»<sup>13</sup> тематизируется именно это интеркультурное измерение того, что соответствует маркеру «философская теология». Это делается на примере обоснования существования Бога и божественных атрибутов в полемике с антитеистами (прежде всего с буддистами) в одном из самых репрезентативных текстов индийской *шиваравады* («учение о существовании Божества») в субкомментарии к сутрам ньяи.

«Обоснования существования Бога: к пересмотру сложившихся стереотипов» были непосредственно вдохновлены очень известной монографией названного уже Стивена Дэвиса, посвященной аполо-

---

<sup>11</sup> Этому, как кажется, не противоречит то, что эти тексты в некоторых случаях подвергались корректорской правке в соответствии с языковыми нормами. И в связи с опечатками в их оригинальных версиях.

<sup>12</sup> Шохин В.К. Философия религии и разновидности рациональной теологии // Философия религии: Альманах, 2010–2011 / Отв. ред. В.К. Шохин. М., 2011. С. 15–30.

<sup>13</sup> Шохин В.К. Философский теизм Уддйотакары // Философия религии: Альманах. 2012–2013 / Отв. ред. В.К. Шохин. М., 2013. С. 290–304.

гии традиционных «доказательств» существования Бога и только что переведенной на русский язык<sup>14</sup>. В определенном смысле статью можно рассматривать и как полемику с книгой Дэвиса. Однако данное исследование формировалось уже давно и сильно стимулировалось авторскими курсами по философской теологии для студентов ГАУГНа и ПСТГУ. Оно посвящено логическому статусу теистических обоснований (в какой мере их можно считать «доказательствами» и к каким типам аргументации они ближе всего) и критике их клишированных классификаций (прежде всего их «строгому» делению на априорные и апостериорные и на «первичные» и «вторичные»).

Исследование «Новейшая попытка опровержения существования Бога и приобретения теизма» посвящено «аргументу от сокрытости» канадского философа Джона Шелленберга, который, по его представлениям, открывает новую эру атеизма через своеобразную модификацию традиционного антитеистического аргумента от несовместимости предикатов теистического Бога с обильным присутствием зла и страдания в этом мире. Если традиционный аргумент от зла предъявлял ультиматум Творцу за допущение того, что Он никак не должен был бы допустить, если бы существовал, то новый аргумент – за недодачу людям необходимых для них благ, прежде всего самой веры в Его существование (другое название для данного аргумента – «аргумент от неверия»). В исследовании силлогизмов Шелленберга и его последователя Т. Дранжа они не только проверяются на «прочность» – решается вопрос и о социокультурных причинах «апеллятивности» их обращений к современной западной аудитории. Здесь же предполагается, что раскрытие в атеистических аргументах в целом не только их логической когерентности, но и мысли, направляемой желанием (*wishful thinking*), можно считать не только важнейшим ресурсом для теистической апологетики, но и до сих очень мало используемым.

В статье «Философская теология и библейская герменевтика: дискурс о постструктуралистском вызове»<sup>15</sup> осуществляется авторский переход от философской теологии *in genere* к тому, что

<sup>14</sup> Дэвис С. Бог, разум и теистические доказательства / Пер. с англ. К.В. Карпова. М., 2016.

<sup>15</sup> Шохин В.К. Философская теология и библейская герменевтика: дискурс о постструктуралистском вызове // Вестн. ПСТГУ. Сер. I. «Богословие». 2014. № 6 (56). С. 41–51.

можно назвать христианской философской теологией. Здесь впервые предлагается уточнение основных форматов теологии как таковой (как дискурса, исходящего из Откровения) в виде апологетики и герменевтики и, в соответствии с постулируемыми мета-теоретическими функциями философской теологии, обозначаются ее возможности в качестве не только исследования теистической аргументации, но и «истолкования истолкований». Второй момент реализуется на примере критики одного из самых древних и исторически влиятельных направлений экзегезы библейских текстов, которое обозначается в качестве «александризма».

Завершающее изыскание «Какая философия-об-откровении предпочтительнее для библейской теологической экзегезы? К открытию дискуссии» является продолжением темы предыдущего материала. В нем на конкретных примерах демонстрируются «системные неполадки» в той, фактически господствовавшей на христианском Востоке и Западе на протяжении почти полутора тысячелетия системе вчитывания в библейские тексты «обязательных иносказательных смыслов» и в то же время признается вполне научная интенциональность всей этой экзегетической стратегии, что ставит вопрос о том, должна ли теологическая экзегеза библейских текстов быть научной (при том, что она в принципе таковой может быть). Предлагается и альтернатива обеспечивавшему эту программу «платонизирующему истолковательному сциентизму» в виде понятийных ресурсов немецкой «философии чувства и веры» XVIII–XIX вв.

В заключение этого вступительного слова есть смысл упомянуть еще о двух «фасетках», которые не были еще встроены в пространство составных частей этого небольшого издания. Первое. Философская теология, как и все в философии (и не только), проходит различные стадии авторефлексии, и поэтому следует различать факты функционирования философско-теологического дискурса в истории интеллектуальной культуры (точнее, с учетом его интрекультурности, – культур) и его дисциплинарного самоосознания только в самое новейшее время – когда он становится объектом и метатеологической рефлексии. Именно поэтому, например, философские обоснования существования Божества в греко-римской античности и западном, мусульманском, иудейском и индуистском средневековье, будучи едиными с сегодняшними аналитически-

ми по «материи», отличаются от последних по их теоретическому контексту. Второе. Метатеоретический потенциал философской теологии может быть востребован в дисциплинарном самоосознании и значительно более локализованного сегмента – в только начавшей обозначаться российской светской (университетско-академической) теологии, которая должна иметь и интенциональность и предметный куррикулум, отличные от церковного богословия, с которым ей естественнее всего находиться в отношении никак не дублирования одного другим, но только диалога (в котором по определению могут состоять лишь смежные, но различные начала). Однако эта тема уже совсем отдельной серии размышлений.

## **Философия религии и разновидности рациональной теологии**

Настоящая конференция посвящена философской теологии, а большинство представленных докладов ее конкретным темам или периодам ее истории. Таким образом, мы исходим из того, что нам вполне понятно, что она есть, а потому у нас нет необходимости задаваться вопросом о том, что именно мы подразумеваем, когда пользуемся этим словосочетанием. И это правильно, ибо для того, чтобы что-то делать, надо, по крайней мере во время самого «делания», удаляться от подобных вопрошаний. Но философия отличается от остальных видов познавательной деятельности, по крайней мере со времен Сократа, как раз тем, что задается вопросами о, казалось бы, самоочевидных вещах, и само ее делание состоит в значительной мере в этих вопрошаниях. У меня, когда я произношу словосочетание «философская теология», встает вопрос (вполне в сократовском духе) о том роде, к которому должен относиться данный вид, а затем, когда я идентифицирую этот род в виде «наук о религии и наук о духе», встает новый вопрос – о ее месте на «географической карте» этих наук. Данная карта, по моему мнению, нуждается в пересмотре. Философская теология как специальная дисциплина с соответствующим названием есть исконный продукт англо-саксонского философствования (как то будет уточнено далее), но ее определенные соответствия (под названиями «апологетика», «основное богословие», «умозрительное богословие») разрабатывались в России до переворота 1917 г., и в настоящее время делаются попытки ее восстановления на современном уровне, в том числе в виде экс-

периментального курса и в Московском государственном университете (где и проходит настоящая конференция). И потому я сейчас пользуюсь возможностью ведения диалога с представителями аналитической философии по основоположениям предмета, подвергая проблематизации некоторые их методологические презумпции, которые редко ставятся под сомнение. И это представляется оправданным, поскольку дискуссии составляют природную среду для философствования как такового начиная с его рождения в различных культурах, вне которой оно не существовало и не существует, думаю, что и им, в диалогическом контексте нашей встречи, может быть небезынттересен взгляд на эти презумпции извне.

1. Начну с некоторых новейших исторических фактов. В 2009 г. в свет вышло монументальное издание «Оксфордское руководство по философской теологии», изданное Томасом Флинт и Майклом Реем<sup>1</sup>. Структура издания отличается продуманностью, а многие авторы пользуются мировой известностью. Базовое значение имеет уже первая часть «Теологические пролегомены», в которой анализируются авторитет Писания. Традиции и Церкви (Р. Суинберн), Откровение и богодухновенность (С. Дэвис), соотношение науки и религии (Д. Ретцш), теология и тайна (У. Уэйнрайт). Далее следуют разделы «Божественные атрибуты» (начиная с Божественной простоты, описанной Дж. Броуэром, и завершая моральным совершенством Бога в подаче Л. Гарсии), «Бог и творение» (начиная с осмысления соотношения Божественного действия и эволюции у Р. Коллинза и завершая проблемой зла в контексте «скептического теизма» в исполнении М. Бергмана), «Предметы осмысления в христианской философской теологии» (от рассмотрения догмата о Св. Троице у М. Рея до осмысления Евхаристии у А. Прусса) и, наконец, «Нехристианская философская теология» (рассматриваются ее разновидности в иудаизме, исламе и даже в конфуцианстве).

То, что мы имеем дело в этом объемном компендиуме (в 600 страниц) с новым этапом в соответствующей дисциплине знания, сомнения не вызывает<sup>2</sup>. Притом вследствие не только того,

---

<sup>1</sup> The Oxford Handbook of Philosophical Theology. Ed. by T. Flint, M.C. Rea. Oxford: Oxford University Press, 2009.

<sup>2</sup> Уже готовится русская версия этого издания в новой переводной серии «Философская теология: ретроспектива и современность», финансируемой Фондом Дж. Темплтона.

что в нем есть (введение в нехристианские традиции), но и того, чего в нем нет. Например, здесь полностью опускается раздел доказательств бытия Божия, с которых нередко начинаются монографии по теологии в связи с философией. Поэтому меня заинтересовало, пытались ли составители издания теоретически идентифицировать соответствующую дисциплину и обосновывать то, почему они включают в него один материал и исключают другой. Основания для этого интереса, кажется, есть – хотя бы потому, что философская теология как *область знания* – очень древняя, но как *отдельная дисциплина* – очень новая, так как академические книги с соответствующим названием стали появляться только в XX в.

То, что я узнал из вступительной статьи составителей руководства, сводилось к следующему. Философская теология рассматривается (как нечто само собой разумеющееся) в качестве одной из частей более общей дисциплины – философии религии. Далее, принимается широко распространенный взгляд, согласно которому ее возрождение (в рамках возрождения философии религии в целом) можно соотносить с изданием составившей веку антологии А. Макинтайра и Э. Флю «Новые эссе по философской теологии» (1955). Само же возрождение философии религии в целом и философской теологии в частности, которое осуществилось в середине XX в., связывается с тремя факторами (здесь составители «Оксфордского руководства» ссылаются на Н. Уолтерсторфа): кризис логического эмпиризма, разочарование в попытках эпистемологического фундаментализма ограничить возможности человеческого познания и расцвет мета-эпистемологии, выразившийся в отвержении самого эпистемологического фундаментализма<sup>3</sup>. Два десятилетия назад в философии религии (которая включает в себя, не забудем, и философскую теологию) обозначился, однако, новый поворот, суть которого состояла в том, что постепенно интерес от философского анализа общетеистических верований и «притязаний»<sup>4</sup> начал смещаться в сторону Божественных атрибутов, основных христианских догматов (о Троице, Боговоплощении, Искуплении) и к проблеме соотношения Открове-

<sup>3</sup> Последний определяется как позиция, согласно которой то или иное убеждение может считаться истинным только в том случае, если оно бесспорно, некорректируемо, является очевидным для чувственного опыта или выводимо из других положений, отвечающих перечисленным признакам.

<sup>4</sup> Речь идет о труднопереводимом в данном контексте термине *claims*.

ния и богодуховенности. Свою задачу Флинт и Рей как составители руководства и видят в подробном развитии только что обозначенных тем. При этом они координируют свой проект с некоторыми другими, например с недавно вышедшим «Оксфордским руководством по философии религии» (2005), составленным Ульямом Уэйнрайтом (также монументальный компендиум в 560 страниц)<sup>5</sup>, где, например, проблеме зла и теодицеи уделено очень скромное внимание, в то время как в их издании (с целью восполнения) – целых три главы. Указание на этот текст помогает понять, как представляется, и ту особенность содержания издания Флинта и Рея, которую они не посчитали нужным (по моему мнению, необоснованно) объяснить. Я имею в виду отмеченное выше игнорирование такого базового традиционного предмета философии в связи с теологией, как аргументы в пользу существования Бога. Им посвящены две солидные главы в руководстве по философии религии, а потому, при указанном «самоочевидном» допущении, будто философская теология составляет конкретизацию философии религии, в книге 2009 года их, вероятно, и сочли уместным опустить.

Но это – не единственное в руководстве из того, что нуждается в домысливании. Другое – отмеченное уже включение нехристианских традиций в рамки философской теологии. Само по себе оно есть несомненная находка. Но в издании нет никакого комментария по поводу этого нововведения (прежде всего, по поводу того общего рода философской теологии, к которому региональные версии должны относиться как виды). Нет и объяснения принципов селекции, почему, например, конфуцианство, теистические (а потому и теологические) черты которого по меньшей мере проблематичны, сюда включено, а индийская философско-теистическая традиция ишваравады («учение о Боге»), которая снабжает нас и аргументами в пользу существования Бога, и обсуждением Божественных атрибутов, и даже различными версиями теодицеи, полностью опущена.

Однако в том же, 2009 году вышло еще одно весьма солидное издание. Имею в виду «Блэкуэлловское пособие по естественной теологии» У. Крейга и Дж. Морленда, которое посвящено исключительно современным версиям этих аргументов (в их контексте

---

<sup>5</sup> The Oxford Handbook of Philosophical of Religion. Ed. by W.J. Wainwright. New York: Oxford University. Press, 2005.

рассматривается также проблема зла и теодицеи) – как классических, так и достаточно редких<sup>6</sup>. Но Крейг и Морленд не выразили какой-либо потребности объяснить, почему «пособие по естественной теологии» может благополучно избавиться от рассмотрения Божественных атрибутов (в противоречии со всей исторической традицией), не говоря уже о целесообразности включения проблемы зла в доказательства бытия Бога.

Это обыкновение считать далеко не самые прозрачные моменты в качестве самоочевидных объясняет также, почему при рассмотрении философской теологии не произносится ни слова о ее соотношении с естественной теологией и, соответственно, при изложении естественной теологии не выражается предположение о том, что философская теология также существует. Поэтому мое исходное предположение о том, что современная карта «наук о религии и наук о духе» нуждается в некотором пересмотре, представляется оправданным. Начну с самой большой из «самоочевидных» идентификаций в нашей области знания, на которую я уже намекал и которая представляется наиболее проблематичной.

2. Убежденность в том, что именно философская дисциплина под названием *философия религии* должна разрабатывать, анализировать, верифицировать теистические «притязания»<sup>7</sup> (равно как и контраргументы против них) относительно существования Бога (включая и основные, и дополнительные аргументы), Божественных атрибутов (простота, вневременность, неизменность, всемогущество, всеведение, благодать, необходимость, бестелесность, вездесущность и пр.), их соотношение с некоторыми основоположными атрибутами человека (прежде всего со способностью к свободе выбора) и с состоянием дел в мире (прежде всего с существованием зла), а также возможности будущей жизни и чудес, наряду с совместимостью всех их с «притязаниями» науки, – эта убежденность демонстрируется в бесчисленных монографиях, сборниках статей, антологиях и энциклопедических статьях. Однако в 99 случаях из 100 данная убежденность не обеспечивается какой-либо аргументацией, подобно тому как нет основания доказывать, что брат – существо мужского пола, а море – большой водный бассейн.

<sup>6</sup> The Blackwell Companion to Natural Theology. Ed. by W.L. Craig, J.P. Moreland. Oxford etc.: Blackwell, 2009.

<sup>7</sup> См. примеч. 4 настоящей статьи.

В исключительных случаях мне доводилось встречаться только с такими доводами, как то, что вышеперечисленный набор предметов для философии религии оправдан вследствие того, что он принят в англо-американской традиции, которая отличается в этом отношении от европейско-континентальной, что любая публикация, заслуживающая статуса философско-религиозной, должна прежде всего быть посвящена критической оценке «теистических притязаний» (тогда как та, в которой она отсутствует, этого титула никак не заслуживает) и что занятия религией за границами исследований этих «притязаний» суть различительный признак религиозоведения, а не философии. Но все эти соображения вряд ли устоят перед критикой.

Начать с того, что не только англо-американские философы, но и немалочисленные европейско-континентальные (из наиболее известных назовем хотя бы Ульриха Манна, Губерта Губбеллинга, Бернхардта Вельте, Рихарда Шеффлера, Франца фон Кучеру) не выражали сомнения, что философия религии является либо полностью, либо частично теологией в связи с философией. Верно, что вышеприведенный плотно упакованный пакет предметов обсуждения этой «философии в качестве теологии» – редкая птица в континентальных книгах по философии религии в сравнении с англо-американскими, но убежденность в том, что обсуждаемая дисциплина имеет теологические обязательства, отнюдь не редкость в Европе<sup>8</sup>. Правда, верно также, что европейско-континентальные философы религии, утверждающие, что не Бог, а сама религия должна быть предметом этой философской дисциплины, более многочисленны (назову только Вильгельма Трильхаса, Андреаса Нюргена, Йозефа Бохеньски, Вильгельма Дюпре, Натали Депра, Арье Молендийка, если опять-таки брать наиболее известных), чем философы англо-американские. Но и здесь найдется немало контр-примеров. Скажем, такой вдумчивый американский философ, как Фредерик Ферре (Диккинсоновский колледж, шт. Пенсильвания), давно уже указывал, что философская теология может составлять только часть предмета философии религии, но никак не может быть идентична последней, подчеркивая, что она есть «специаль-

<sup>8</sup> И она имеет шансы держаться до тех пор, пока философия религии будет преподаваться и изучаться в рамках факультетов и кафедр теологии в европейских университетах и других институтах.

ная область интереса к предмету религии в рамках общей дисциплины философии»<sup>9</sup>. Ричард Блэкстон также настаивал на том, что основные проблемы философии религии – это «что характеризует любой религиозный феномен в качестве религиозного» и «какие критерии однозначно определяют, что тот или иной опыт является религиозным»<sup>10</sup>. Среди новых книг можно назвать «Прологомены к философии религии» (2005) Джона Шелленберга (Университет Калгари). Сколь бы ни проблематичным было его мировоззрение, его профессионализм никак не может быть поставлен под сомнение, а он последовательно настаивает на том, что основные предметы философии религии составляют определение религии, природа религиозной веры и неверия, различные типы религиозных, обязательств и скептицизма и что обычно в литературе по предмету слишком много внимания уделяется доказательствам религиозных положений и слишком мало – религиозной жизни<sup>11</sup>. Другую альтернативу пониманию задач философии религии в качестве анализа «притязаний теизма» представил английский философ Марк Уинн (Университет Экстера), опубликовавший в том же году книгу, в которой сосредоточился на эмоциональной ткани религиозного опыта. Если мы добавим к этому списку еще хотя бы Томаса Патрика Барка, для которого цель философии религии – определение сущности религии как деятельности, сосредоточенной на спасении, или Пола Гриффитса, разрабатывающего философию религии как метод, обращенный на сравнительную классификацию религий (не упоминая многих других), мы не будем далеки от вывода о том, что англо-американские воззрения на философию религии на самом деле достаточно разнородны и что в них нельзя видеть однородную альтернативу однородному же «континентальному» ее пониманию.

Но представим себе – вопреки всяким фактам, – что действительно существовали бы две большие монолитные традиции в современной философии, полностью расходящиеся друг с другом в

<sup>9</sup> *Ferré F.* Basic Modern Philosophy of Religion. New York: Charles Scribner's Sons, 1967. P. 11.

<sup>10</sup> *Blackstone R.M.* Is Philosophy of Religion Possible // International Journal of Philosophy of Religion, 1972, vol. 3, No. 3. P. 180.

<sup>11</sup> *Schellenberg J.L.* Prolegomena to a Philosophy of Religion. Ithaca (NY): Cornell University Press, 2005. P. 186.

своем видении предмета философии религии. Следует ли из этого, что их воззрения на него должны были бы считаться одинаково правильными? Не думаю. Как не думаю, что, если бы у нас были две традиции в философии образования, из которых одна настаивала бы на том, что ее объектом должно быть философское исследование образовательного процесса, а другая – что сами предметы образования (как, например, математика, физика, история, литература и т. д.), – обе были бы в равной степени правильными. Или что если бы одна традиция философии науки настаивала бы на том, что эта дисциплина должна заниматься характеристиками научных теорий, природой изменений научных парадигм, динамикой научных революций и т. д., а другая – что самими конкретными проблемами астрофизики, химии, биологии и т. д., обе опять-таки были бы равноценными. Аналогичные ситуации должны были бы относиться и к другим многочисленным *философиям родительного падежа*, как я предпочитаю называть их<sup>12</sup>, к которым принадлежит и философия религии. Короче говоря, из того, что одна «традиция» может утверждать, что  $2 \times 2 = 4$ , а другая – что  $2 \times 2 = 8$ , не следует, что они равноправны.

Если эти и сходные аналогии работают, то мы можем быть уверены, по крайней мере с точки зрения здравого смысла, что только многомерный феномен религии может быть основным логически законным предметом философии религии – в той же мере, как право и политика – предметами философии права и политики и т. д. **Правда, некоторые авторитетные исследователи, как, например, Э. Стамп, считают, что философ религии так же может заниматься традиционными предметами теологии, как философ науки быть физиком, биологом или любым другим практикующим естествоиспытателем. Это верно, и можно добавить, что для философа религии полезно быть и теологом<sup>13</sup>.** Но из этого не следует, что деятельность философа религии и деятельность теолога идентичны, как из того, что одно и то же лицо может быть и литератур-

---

<sup>12</sup> См. мою специальную публикацию: *Шохин В.К.* Философии родительного падежа и междисциплинарные исследования // Эпистемология & философия науки. Epistemology & Philosophy of Science. Ежеквартальный журнал, 2010. Т. XXVI, No. 4. P. 53–62.

<sup>13</sup> Подобно тому как для философа науки быть ученым, поскольку в таком случае он сам знает то, с чем работает.

ным критиком, и поэтом (а для первого также небесполезно быть и вторым), не следует, будто литературная критика составляет часть поэзии, или наоборот.

Наконец, те, кто настаивают на полной или хотя бы частичной идентификации философии религии как рациональной теологии (будь они англо-американского или европейско-континентального происхождения), сознательно или бессознательно узурпируют чужую территорию, а это противоречит «международному праву». В самом деле, основные топики такой философии религии не отличны от таковых классической естественной теологии, ибо убежденность в том, что *theologia naturalis* призвана заниматься аргументами в пользу существования Бога и анализом Божественных атрибутов (вневременность, бесконечность, неизменность, единство и т. д.), наряду со способами их познания естественным разумом (тогда как христианские догматы должны обсуждаться в рамках *cursus theologici*), составляла краеугольный камень второй схоластики, в которой была систематизирована первая. Здесь можно сослаться на «Метафизические диспутации» (глава XXX) Франсиско Суареса (1597) как на самый авторитетный текст в данной области. Но то же относится и к его последователям. Так специальная глава (диспутация LIX) в «Диспутациях по всеобщей философии» Джузеппе Полици (1675–1676) была посвящена существованию Бога, а следующая – Божественным атрибутам, и та же схема воспроизводится в курсе «Философских вопросов» (Lib. V, quest. 2.39–44) Сильвестро Мауро (1670), если ограничиться только малым из многого<sup>14</sup>.

Все мотивы, стоящие за нарушением того, что конфуцианцы называли порядком имен (требовавшим, чтобы каждая вещь занимала свое место, а не чужое), для меня не совсем очевидны. Но один более или менее понятен. Представляется, что здесь имеет место попытка найти для теистической теологии законную философскую прописку во все более и более секуляризирующемся обществе под таким академически нейтральным названием, как «философия религии». Задача сама по себе и правильная и праведная, и за ней скрывается хороший апологетический замысел. Она может быть еще выше оценена с учетом существования многочис-

<sup>14</sup> Пользуюсь случаем, чтобы выразить благодарность (к сожалению, заочную) Г.В. Вдовиной за указание мне на произведения этих последователей Суареса.

ленных и достаточно агрессивных противников теизма вообще и христианства в особенности, которые очень влиятельны в Англии<sup>15</sup> и континентальной Европе и начинают набирать популярность даже в значительно более религиозных Соединенных Штатах. Все это верно, но не отменяет того, что если мы выдаем *A* за *B*, то нарушаем правила рациональности.

Безосновательно также мнение, будто между философией религии в качестве рациональной теологии и эмпирическим религиозоведением ничего «промежуточного» быть не может. Философия, объектом которой является религия, имеет свою сферу, отличную от сферы религиозоведения и в постановке вопросов, и в способах ответа на них. У нее хорошая родословная, ибо в конечном счете она восходит к критике народной религии у Ксенофана и старших софистов, а исторически первая веха ее авторефлексии – к Сексту Эмпирику (II–III вв.), **который четко различал две проблемы – существуют ли боги и как люди приобретают идею их существования, иными словами, теологию и религиологию**<sup>16</sup>. Основные предметы данной дисциплины я предложил различать исходя из иерархического принципа, который обеспечивает стратификацию трех уровней «религиозного»<sup>17</sup>. Это *религиозность* как таковая, *религия* (в единственном числе) как обобщение существенных характеристик всех тех феноменов, которые обозначаются как религиозные, и конкретные эмпирические *религии* (во множественном числе). Применение философских задач и методов ко всем этим уровням дает нам карту предметов философии религии. В другом месте я выделил 13 основных типов задач философии в связи с обозначенными тремя уровнями «религиозного», но здесь я бы остановился лишь на одном из них<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> Где пропаганда воинствующего атеизма в настоящее время уже напоминает ситуацию во Франции перед революцией 1789 г. и в Советском Союзе.

<sup>16</sup> Хотя я широко пользуюсь термином *религиология*, он был введен не мною, а некоторыми немецкими католическими религиозоведами в 1920–1930-е гг. и «подтвержден» в 1970-е французским ученым П. Бурго и канадским П. Пуммером.

<sup>17</sup> Подразумеваю термин *Religiöse*, который появился в памфлете «Апелляция к публике» (1798) И.-Г. Фихте, написанном во время знаменитого «спора об атеизме», приведшего к удалению философа из Иены, и в общем виде означал религиозное сознание.

<sup>18</sup> См.: *Шохин В.К.* Введение в философию религии. М.: Альфа-М., 2010. С. 228–251.

Речь идет о ее *метатеоретической компетенции* по отношению к смежным дисциплинам – тем самым «наукам о религии и наукам о духе», с которых началась моя речь. Философия религии может претендовать на нее, как и любая философия родительного падежа в связи с соответствующей «пограничной территорией», на что делегирует права само европейское философское сознание. В наиболее продуманном виде эту метатеоретическую компетенцию философии обосновал Артур Шопенгауэр во втором томе своего главного труда «Мир как воля и представление» (1844), где было четко высказано (II.2.12), **что в то время как науки реализуют принцип достаточного основания, составляющий базис всей рациональности, философия, его исследующая, образует «основание всех наук».** Поэтому между философией как таковой и науками своего рода посреднические связи осуществляют некие «промежуточные философии», например философия ботаники, философия зоологии, философия истории и т. д., ответственные в определенном смысле и за их конкретные результаты<sup>19</sup>. Это построение, на мой взгляд, не утратило до конца актуальности и сейчас. Только здесь были бы уместны два уточнения. Во-первых, эта убежденность в участии философии в других областях знания имеет параллели и за пределами Европы<sup>20</sup>. Во-вторых, «метатеоретические обязанности» философии не означают, что другие регионы знания не могут решать своих задач без нее, но только то, что она не может, по самой своей природе, не участвовать и в их самосознании.

**3.** Исходной метатеоретической задачей философии религии по отношению к смежным с ней «наукам о религии и наукам о духе» я бы считал прежде всего разметку их пространства. Религиоведческие дисциплины не составляют предмет настоящей конференции, тогда как рациональная теология, или теология в связи с философией, представляет для нас специальный интерес. И здесь

<sup>19</sup> *Schopenhauer A. Sämtliche Werke. Bd. II. Die Welt als Wille und Vorstellung. Leipzig: Hesse & Becker, 1919. S. 155–156.*

<sup>20</sup> Например, можно вспомнить о знаменитом индийском трактате по государственному управлению «Артхашастра» (примерно I–II вв.), где коррелият «философии», *ānvīkṣikī*, наделяется компетенциями в различении истины в других дисциплинах, выбранных для обучения царя, таких как Три Веды, управление и экономика (1.2).

философия религии могла бы предложить классификацию ее разновидностей, используя наглядную и одновременно объемную схему трилеммы, которая восходит к глубокой древности.

Если заложить в основу такой схемы сами мотивации носителей теологического дискурса и, в соответствии с ними, дилемму *умозрительности* (богопознание ради самого процесса познания) и *практичности* (познание ради защиты веры, обращения в нее и стяжания ее плодов), то рациональная теология предстанет в следующих разновидностях:

1) актуализация *чисто* умозрительных задач – теология как часть метафизики, в которой философствование есть *цель-в-себе*;

2) актуализация *чисто* практических задач – теология как «внешняя» и «внутренняя» апологетика, для которой философствование есть только *средство*;

3) актуализация *обеих* задач – естественная теология и философская теология, в которых философствование есть и *цель* и *средство*.

Первый тип рациональной теологии, которую можно назвать и теологией чисто спекулятивной, представлен широким спектром мыслителей, работавших в традициях и языческих религий, и «естественной религии», и религий богооткровения – в последнем случае их религиозная принадлежность реального влияния на их внутреннюю интенцию не оказывает, несмотря на их искренние или неискренние желания убедить себя и других в том, что философствование является для них средством решения не спекулятивных, а сотериологических задач. Здесь можно перечислить множество традиций и персонажей, начиная с неоплатонизма, продолжая арабским перипатетизмом и западным аверроизмом, так называемым онтологическим доказательством Ансельма, учением об Абсолюте Николая Кузанского, рационалистическим богословием Раймунда Сабунде, флорентийской платонической теологией, деистическими основоположениями религии Герберта из Чербери, немецкой школьной метафизикой XVII в. и теологией Лейбница и Вольфа, а затем идеалистической метафизикой Фихте, Шеллинга и Гегеля и завершая эклектическим философским учением о Боге Рихарда Шеффлера или теми аналитическими философами, для которых трансцендентная реальность без остатка делится на рассудочные понятия, пропуская при этом множество других течений и имен.

Вторая группа представлена теологами, для которых философская рациональность всегда сообразовывалась с истинами Откровения и рассматривалась только как пропедевтика в их постижение и как средство противодействия философствованию, покушавшемуся на истины веры. Здесь опять-таки множество имен, начиная с Иустина Мученика и Тертуллиана, продолжая Отцами-Каппадокийцами, оппонентами мусульманского перипатетизма (прежде всего аль-Газали), просвещенческого и деистического рационализма (И. Гаман, П.-М. Газзанига, З. фон Шторхенау и многие другие) и завершая оппонентами русской софиологии (прежде всего В. Лосский), агностицизма и творческой эволюции (например, К.-С. Льюис) или эволюционизма Тейяра де Шардена (Г. Тилеке и П. Смалдерс), также опуская множество имен – с целью учета регламента конференции.

4. Две оставшиеся разновидности рациональной теологии – в которых теоретическая и практическая составляющая находятся в относительном равновесии – рассматриваются обычно в качестве почти синонимов. И основания для этого есть: сам термин *theologia philosophica*, впервые введенный Фомой Аквинским в комментарии к трактату Боэция «О Троице» (1257–8) и противопоставляемый *theologia sacrae scripturae*, означал у него науку, в которой Бог познается средствами естественного разума. А это и есть значение уже давно начавшегося (хотя и очень постепенно) освоения термина *theologia naturalis*, который соответствует тому, что в его же «Сумме против язычников» охватывает область познания истин, постижимых и теми, кто направляется естественным светом разума (*ducti naturalis lumine rationis*), – в противоположность тем истинам, которые достигаются только через Откровение. Происхождение обоих понятий также восходит в конечном счете к одному источнику – к античному трехчастному делению теологии (*theologia tripartita*), которое засвидетельствовано у римских эрудитов II и I вв. до н. э. Муция Сцеволы и Варрона и намечено было, скорее всего, уже у ранних стоиков<sup>21</sup>. Согласно цитатам Тертуллиана

<sup>21</sup> Правда наиболее обстоятельный исследователь этой схемы настаивает на том что все эпикурейцы и скептики внесли немалый вклад в ее создание. См.: *Lieberg G. Die "theologia tripartita" in Forschung und Bezeugung // Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung. N.Y.: Walfer de Gruyter, 1973. S. 83–115.*

и блж. Августина, эти авторы различали «три рода теологии», или «теории, дающей объяснение о богах» (*tria genera theologia dicit esse, id est rationis quae de diis explicatur*), один из которых мифический (*mythicon*), другой физический (*physicon*) и третий гражданский (*civile*): первый «род теологии» употребляется у поэтов, второй – у философов, третий – у «народов», и приспособлены они, соответственно, первый к театру, второй – к миру, третий – к городу. При этом второй род теологии, «философский», который нас и интересует, состоит, по изложению Варрона у блж. Августина, в аллегорическом (натуралистическом) истолковании персонажей традиционного пантеона, под которыми понимаются стоящие за ними природные феномены. Иными словами, речь идет об интерпретационной работе философски подготовленных интеллектуалов с некоторой переданной по традиции сакраментальной информацией.

Однако естественная теология и философская теология в качестве «самоосознающих» дисциплин знания идентифицируют себя далеко не одновременно. Об этом свидетельствуют хотя бы две даты. Трактат под названием «Естественная теология» был создан около 1330 г. скотистом Николаем Бонетусом (напечатан в 1505 г.)<sup>22</sup>. Монография же под названием «Философская теология» была издана в 1928 г. английским теологом Фридериком Робертом Теннантом<sup>23</sup>. Такой разрыв случайным быть не может и означает, что вторая дисциплина знания была призвана в чем-то компенсировать то, чего не было и первой. И в самом деле, основную тенденцию книги Теннанта можно видеть не столько в *доказательствах* бытия Бога, Его атрибутов и справедливости Его действий в мире (что имело место в стандартных учебниках по естественной теологии), сколько в установке на *понимание* всего перечисленного.

Исходя из этого сопоставления доказательств и понимания я бы предложил по крайней мере три пункта различий между этими видами рациональной теологии, в одном случае обобщая то, что мы имеем у англо-американских авторов, в другом – развивая это и в третьем – предлагая этому альтернативу.

<sup>22</sup> См.: *Schröder W.* Religion bzw. Theologie, natürliche bzw. vernünftige // *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. VIII. Hrsg. J. Ritter und K. Gründer. Basel, 1992, S. 714–715.

<sup>23</sup> *Tennant F.R.* *Philosophical Theology*. Vol. 1–2. Cambridge: Cambridge University Press, 1928–1930.

Так, например. Алвин Плантинга неоднократно дистанцирует себя, ссылаясь на свою кальвинистскую традицию, от естественной теологии, санкционируемой томизмом, но он же предпринимает весьма изощренную попытку обоснования онтологического доказательства Ансельма, исходя из модальной логики и завершая свое изыскание совершенно верным выводом о том, что, хотя это доказательство может быть обороняемо против критики (прежде всего кантовской), оно все же вряд ли может быть признано убедительным. Аналогичным образом Стивен Эванс, следуя дистрикциям Джорджа Мавродиса, предпосылает обзору классических аргументов в пользу существования Бога дифференциацию самих аргументов – как формально валидных, правильных, обоснованных и убедительных, считая, что последние не теряют от того, что не все люди на земле признают их таковыми. Хотя Ричард Суинберн не согласился бы с ним в последнем пункте, он в своей монографии «Существование Бога» также различает форму аргументов, прежде всего дедуктивных и вероятностных. Это позволяет предположить, что в отличие от естественной теологии, которая занимается прежде всего *разработкой* аргументов, может существовать область теологического знания, сосредоточенная больше на их *критическом анализе*, и я бы обозначил ее в качестве философской теологии.

На вторую дистрикцию намекает тот последний раздел из «Оксфордского руководства по философской теологии» Флинта и Рея, с которого я начал этот доклад и который содержит попытку вплетения нехристианских традиций в ткань предмета. «Естественная теология» как понятие коррелятивное представляется бессмысленным без своего антонима – «богооткровенной теологии» (они так же предполагают друг друга, как «правое» и «левое» или «верх» и «низ»). Но сама четкость этой понятийной оппозиции, которая восходит к самым ранним стадиям христианской богословской письменности<sup>24</sup>, является специфическим достоянием христианства. Хотя и верно, что нет

---

<sup>24</sup> Первым известным памятником, в котором эта оппозиция четко устанавливается, является трактат Тертуллиана «Против Маркиона» (*Adversus Marcionem* I.18). Подробнее см.: *Фокин А.Р.* Естественное богопознание в латинской патристике // *Философия религии: Альманах 2006–2007*. М.: Наука, 2007. С. 283–284.

такой теологической традиции, в которой не признавались бы в той или иной мере определенные границы между богопознанием «в границах одного разума» (если процитировать Канта) и из авторитетных текстов, ни одна не ощущает дистанцию между знанием и верой в такой мере, как христианство. Причина в том, что оно призывает принять на веру гораздо больше, чем любая другая религия<sup>25</sup>. В связи с этим если естественная теология представляется в строгом смысле собственно *христианским* феноменом, то философская теология – *интеркультурным*. И в самом деле, было бы более чем странно называть Платона, Хрисиппа или Эпикура, которые разрабатывали аргументы в пользу существования божеств, естественными теологами (поскольку они не знали Откровения), но ничто не препятствует нам считать их философскими теологами. Но то же самое применимо и к таким, например, индийским философам, как Уддйотакара, Джаянта Бхатта или Вачаспати Мишра, которые разрабатывали рациональную концепцию существования Божества в полемике с антитеистами.

Наконец, если имена, которые мы даем вещам, что-нибудь значат и классическая естественная теология (о чем я говорил в связи с Франсиско Суаресом и его последователями) разрабатывала *общие рациональные основания теизма*, то же должно быть в силе и теперь. Однако начиная с 1980-х годов все большее количество христианских философов<sup>26</sup> пытаются работать с тем, что составляло исконное достояние *богооткровенной теологии*, а именно с догматами Св. Троицы, Боговоплощения, Искупления, Воскресения, а также таинством Евхаристии и молитвой, пытаясь актуализировать их рациональное прочтение<sup>27</sup>. Если бы это направление христианской философии было бы обозначено – в противоположность естественной теологии – философской теологией, мы бы получили еще одну хорошую дистинкцию.

<sup>25</sup> Прежде всего, что Тот, Кто реально создал Вселенную из ничего, каким-то образом затем возглавил человеческий род (став Вторым Адамом) и должен был претерпеть издевательства, оплевания, заушения и позорную смерть ради искупления грехов, которые Он не совершал даже в мыслях. Каждое из этих «положений» вне досягаемости для разума и по отдельности, и тем более вместе.

<sup>26</sup> Особенно после публикации манифеста А. Плантинги «Совет христианским философам» в 1984 г.

<sup>27</sup> Настоящая конференция как раз наглядное подтверждение этому.

Но здесь некоторый срединный, или, как говорили в христианской древности, «царский путь» был бы уместен, как и в очень многих других случаях. С одной стороны, как отмечалось только что, христианство требует гораздо больше веры, чем любая другая религия, или, по-другому, смиренномудрия перед истинами его Откровения, которые и есть догматы, в существе своем разум превышающие. Потому те современные философы, которые (как ранее многие средневековые схоласты) претендуют на то, чтобы давать им рациональную реконструкцию в терминах рациональных категорий, забывают о, если можно так выразиться, старинном «совете христианским философам» нехристианского философа Плотина отказаться от применения этих категорий к тому, что превосходит сферу эмпирического знания<sup>28</sup>, и на деле занимаются не столько богопознанием, сколько познанием человеческого же разума, или, пользуясь сравнением немецкого философа XVIII в. Фридриха Якоби, не вязанием чулка, но вязанием самого вязания. И поэтому самое большее (но вместе с тем полезное) из того, что может здесь делать философский разум, – это полемика с теми, кто пытается опровергать догматы, исходя из рассудочных представлений или недобросовестной критики исторических источников. С другой стороны, те истины, которые считаются в богооткровенной религии имеющими Божественное (а не человеческое) происхождение, транслируются через человеческие язык, понимание и тексты. Писание также считается имеющим двойственную природу, по крайней мере с православной точки зрения, природу синергии между Божественным посланием и человеческими средствами его рецепции (в соответствии с двумя природами Иисуса Христа). Последние также сакральны, но они не располагаются всецело за пределами досягаемости для разума, тогда как «инструменты» интерпретации Писания имеют к нему прямое отношение. Первый из них – несомненно Предание<sup>29</sup>, другой можно было бы обозначить как личное просвещение от Бога (для которого открыты не только святые), но философский разум мог бы считаться третьим.

<sup>28</sup> Эннеады VI 1, 27–29. Ср. «Пять слов о богословии» свт. Григория Богослова, который выражал сожаление о времени, потраченном на поиск тварных аналогий Нетварной Троицы.

<sup>29</sup> Писание само свидетельствует косвенно об этом, утверждая, что *Церковь Бога Живаго есть столп и утверждение истины* (1 Тим. 3:15).

5. Философия религии имеет право, однако, не только классифицировать типы теологии, но и оценивать их. И эта оценка должна осуществляться – вследствие самой ее конкретной компетенции – исходя из самой религии. В этом отношении все рассмотренные разновидности, за исключением первой, смогут считаться совместимыми с христианством и с другими теистическими религиями, тогда как она – только с языческими (где, как мы убедились, религии поэтов, философов и магистратов могут сосуществовать без проблем), с так называемой естественной религией раннего Нового времени и Просвещения (которая на деле не есть религия) и с такими «философскими религиями» (как джайнизм и буддизм), которые были основаны без нужды в каком-либо Откровении. Самодостаточное и самоцельное спекулятивное философствование о Боге, Его домостроительстве в мире и других духовных предметах несовместимо с теистическим мировоззрением вследствие двух его основоположений. Первое, учение о творении, предполагающее бесконечный онтологический ров между Творцом и Творением, исключает всякое богопознание, в котором Нетварное Бытие может быть поделено без остатка на категории разума, созданного Им же. Второе, учение о грехопадении, которое для христианства имеет гораздо большее значение, чем для других теистических религий, и предполагает значительную потерю духовного зрения со стороны субъекта этого познания, исключает возможность его «видения» без таких источников света, которые называются Откровением. Но можно сказать и больше, а именно что такого рода философствование о Боге состоит в противоречии и с аутентичным религиозным состоянием сознания как таковым, которое, согласно основателю феноменологии религии Рудольфу Отто, опирается на нуминозный опыт, или встречу с Бытием всемогущим и всепревосходящим, в присутствии которого человек должен осознавать свою совершенную незначительность.

Что же касается остальных видов рациональной теологии, то все они совместимы не только с теизмом, но и друг с другом. Более того, они представляются и взаимодополняющими. Теистическое мышление нуждается не в одном только виде деятельности, но в различных, включая и *полемику* с вечными оппонентами, и *обоснование* разумного познания Бога и сотворенного мира, и рациональное *разъяснение* сферы этого знания и его границ,

равно как и языка, пригодного для передачи вечных истин каждому «современному» поколению. Что же касается философской теологии отдельно, я бы выделил среди ее наиболее обещающих перспектив участие теистически ориентированного философского анализа в истолковании Писания и во внимании к некоторым инокультурным голосам в интеркультурном, компаративистском измерении. Ведь когда наши позиции поддерживаются извне, они становятся более прочными и для нас самих, и перед лицом наших оппонентов<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> Этому посвящена, в частности, в связи с индийскими версиями теодицеи, моя специальная статья: *Shokhin V. Philosophical Theology and Indian Versions of Theodicy // European Journal for Philosophy of Religion. 2010. Vol. 2. No. 2. P. 177–199.*

## Философский теизм Уддйотакары\*

Вписывая выдающегося философа Уддйотакару в контекст индийской философской теологии<sup>1</sup>, следует держать в уме два момента. Один из них связан с индийским теизмом конкретно, а второй – с «ролью личности в истории» индийской мысли в целом.

В качестве индийского теизма я предпочитаю обозначать несомненные элементы теистического типа мировоззрения в отдельных индийских философских школах при отсутствии первостепенных признаков классического теизма, главным из которых следует считать представление о Боге как о Личностном Абсолюте, описываемом в трех предикатах – всеведения, всемогущества и всеблагости и являющемся единственным автором и промыслителем вселенной. Только при условии постоянной памяти о том, что любая версия индийского теизма соответствует лишь эле-

---

\* В оригинале «Переводы классики», даются краткие ссылки, расшифрованные (по принятым в издании конвенциям) в публикации, следующей за данной статьей: Уддйотакара. «Ньяя-варттика» (IV.1.19-21) / Пер. с санскрита и коммент. В.К. Шохина // Философия религии: Альманах 2012–2013 / Отв. ред. В.К. Шохин. М., 2013. С. 305–332. В настоящем издании библиографические аббревиатуры остаются как в оригинале, а их расшифровка представлена в «Библиографии» в общем порядке.

<sup>1</sup> Один из опытов дифференциации понятий «естественная теология» и «философская теология», при котором объем первого включает в строгом смысле только христианскую рациональную теологию, а второго и ту рациональную теологию, которая развивалась и за границами христианства см. нашу статью: [Шохин, 2011, с. 26–28].

ментам теизма, можно говорить о философском теизме в Индии, не возвращаясь постоянно к этим оговоркам. Так вот, особенно индийского философского теизма в сравнении с западным следует считать его относительно бóльшую связь с актуальной полемикой – живым противостоянием реальному антитеизму<sup>2</sup> и меньшую, соответственно, с самоцельной умозрительностью. В самом деле, западный теизм победил уже в золотой век патристики, последним собственно антитеистическим направлением (т. е. отрицающим теистическую картину мира в принципе) было подвергавшееся успешной критике в трактатах бл. Августина манихейство, полемика с ересиархами эпохи Вселенских Соборов велась в рамках теистической догматической системы, а происхождение названия «Суммы против язычников» Фомы Аквинского, обращенной к единоверцам, и до сего времени вызывает дискуссии<sup>3</sup>. Совсем не то было в Индии. Правда, индийский философский (как и любой другой теоретический) дискурс был изначально еще более диалогичным (контровертивным), чем европейский, по особой конституции индийского теоретического менталитета, не имеющей, для нас по крайней мере, дальнейшего объяснения<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Речь идет именно об антитеизме, так как оппонировавшие теизму направления индийской философии отрицали именно Божество, а не персонажей того или иного пантеона, которые им никак не мешали. Единственной собственно атеистической школой среди них была чарвака-локаята, отрицавшая нематериальный мир в принципе.

<sup>3</sup> О версиях объяснения этого названия см.: [Фома Аквинский, 2004, с. 11–12]. Когда же сам Фома писал о целях своего произведения (Ч. 1, гл. 2), он подчеркивал, что излагает истину как таковую, опровергая и заблуждения как таковые, не обращаясь, в отличие от древних апологетов, к конкретным оппонентам.

<sup>4</sup> Так, то, что соответствует в индийской культуре философии, определяется как противостояние пропонента и оппонента. Например, в одном из немногочисленных определений ее, которой соответствует (как обозначение родового единства философских школ) понятие *ānvīkṣikī* (букв. «исследование») в науковедческо-поэтологическом трактате «Кавьямиманса» Раджашекхари (X в.) она представлена как контрпозиция двух «глобальных» оппонентов (тех же настиков и астиков) – буддистов, джайнов и материалистов, с одной стороны, и санкхьяиков, наяиков и вайшешиков – с другой (I.2). Сам классический индийский силлогизм гораздо больше похож на обоснование убедительности тезиса перед лицом оппонента, аудитории и арбитра диспута (отсюда и включаемые в него наглядные примеры-анalogии), чем на простое выведение электропроводности ртути из ее принадлежности к металлам. Основной жанр

Однако предметы дискуссий различались по тому, обсуждались ли они подшолами одной школы, разными школами или всеми вообще значительными школами, а также обсуждались ли они диспутантами в определенный период истории философии или во все ее периоды. Вопрос о существовании Божества-Ишвары (Īśvara – «владыка», «господин») относился к тем, дискуссии по которому восходят к началу реальной истории индийской философии в середине I тыс. до н. э. и продолжают философиями-традиционалистами ньяи и мимансы даже по сей день. При этом каждое большое поколение антитеистов (а о них, в отличие от «индийских теистов», можно писать уже без всяких кавычек) собирало и старое полемическое оружие и производило новое, не стесняясь и в оценочных выражениях по отношению к предмету полемики<sup>5</sup>, а философские теисты также вынуждены были изобретать все новые аргументы или по крайней мере оттачивать прежние. Правда, некоторые схоласты и в Индии иногда делали экзистенциально определяющий для каждого человека вопрос о существовании Бога объектом интеллектуальной игры (аналогом чего чисто типологически может служить так называемое онтологическое доказательство Ансельма)<sup>6</sup>, но чисто спекулятивная составляющая в индийском философском теизме в целом была значительно меньшей, чем в западном.

---

индийской философской литературы – комментарий – строился по диалогическому принципу полемики проponenta с оппонентами задолго до появления западных схоластических текстов с той же структурой.

<sup>5</sup> Например, знаменитый буддийский философ Васубандху в «Абхидхармакоша-бхашье» (IV в.) обращается к древней дилемме в связи с целью создания мира: если он его осуществляет ради собственного удовольствия, то он уже не «господин», а если находит удовлетворение в создании живых существ, испытывающих неисчислимые страдания (что и имеет место в мире), «то почтение ему, такому Ишваре!» (II.64). А джайн Гунаратна, собравший в своей «Таттварахасье» (XV в.) едва ли не все антитеистические аргументы, употребившиеся когда-либо кем-либо, договорился и до того, что приписывание нереальному Ишваре таких атрибутов, как вечность, равнозначно тому, чтобы предлагать женщину импотенту. См.: [Чаттопадхьяя, 1973, с. 194].

<sup>6</sup> Например, когда наяик Удаяна в своей знаменитой «философско-теологической диссертации» «Ньяякусуманджали» (X в.), приводя восемь аргументов в пользу существования Ишвары, пытается искусственным путем преобразовать их таким образом, чтобы они попадали в санхью и мимансу одновременно и любит своей искусностью в удвоении их смыслов.

Что же касается «роли личности», то она в индийской интеллектуальной культуре, в том числе и в философии, долгое время казалась европейской индологии затененной традиционалистским форматом индийской школьной литературы. Литература эта развивалась по достаточно четкой схеме: вначале та или иная дисциплина знания (в случае с философией это была философская школа) порождала определенный континуум учительских текстов, сопровождавшихся толкованиями последователей, затем, по мере ее кристаллизации, преобладавшая учительская традиция фиксировала некоторую совокупность основоположений дисциплины в виде базовых текстов (как правило, прозаических сутр, реже – стихотворных строф), а далее положения базовых текстов развивались в трех классах текстов – комментариях к ним, специальных трактатах и учебных пособиях. Базовые тексты нередко приписывались ради авторитетности «знаковым» легендарным персонажам, что усиливало впечатление анонимности, а комментарии, составлявшие основной жанр индийской интеллектуальной литературы, делились по своим задачам. Одни имели назначением канонизацию смысла базовых текстов путем устранения разночтений (точнее «разнопониманий»), другие – популяризацию их положений, третьи – углубление их смысла. Составители комментариев третьего типа практически пользовались положениями базовых текстов (равно как и предшествовавших им комментариев к ним) лишь как исходным материалом для развития собственных доктрин, и «смысловое расстояние» между комментарием и комментируемым в таких случаях было весьма значительным. Автором такого комментария и был наияк Уддйотакара.

Его произведение «Ньяя-варттика» («Толкование ньяи») занимает системообразующее место в школьной традиции ньяи – важнейшего направления брахманистской философии, разрабатывавшего теорию аргументации, теорию познания, натурфилософию и сотериологию. Это – третий по историческому порядку ее текст – после базового текста «Ньяя-сутр» (ок. III–IV вв.), приписывавшегося легендарному риши Готаме, и нормативного комментария к нему «Ньяясутра-бхашья», написанного уже вполне историческим выдающимся философом Ватсьяяной (ок. IV–V вв.)<sup>7</sup>. По своему

<sup>7</sup> Подробное обоснование приведенной датировки соответствующих текстов представлено в нашем исследовании: [Ньяя-сутры.Ньяя-бхашья, 2001, с. 79–90, 114–121].

жанру «Ньяя-варттика» относится к субкомментариям: ее формальной целью было истолкование комментария Ватсьяяны. Но на деле Уддйотакара предлагает и самостоятельное, «первичное» истолкование положений самих «Ньяя-сутр», нередко и полемизируя с Ватсьяяной. Датировка его деятельности, как и большинства других брахманистских философов где-то до X в., определяется только из косвенных источников. Прежде всего из наличия или отсутствия полемики с теми или иными значительными буддийскими философами (вспомним о специфическом полемическом этосе индийской философии – см. выше), чьи сочинения, благодаря их переводам на китайский, датируются гораздо лучше, а также из ссылок в тех «нефилософских» брахманистских текстах, которые также по тем или иным причинам датируются лучше.

То обстоятельство, что Уддйотакара цитируется в драме «Васавадатта» Субандху – как спаситель ньяи от буддистов – позволило считать крупнейшему американскому исследователю и историку индийской философии К. Поттеру, что «Ньяя-варттика» не могла быть написана раньше 705 г. Он также считает, что Уддйотакара знал сочинения основателя школы буддийской эпистемологии Дигнаги и крупнейшего вайшешика Прашастапады, писавших, по его мнению, соответственно, в начале и в первой половине VI в. Существенно важным в этой связи является вопрос о знакомстве наяика с преемником Дигнаги знаменитым Дхармакирти (К. Поттер датирует его писания ок. 640 г.). Если буддийские трактаты по теории аргументации «Вадавидхи» и «Вадавидхана», которые критиковал (как и все буддийское) Уддйотакара, принадлежали (как полагали некоторые историки индийской логики) Дхармакирти, то «Ньяя-варттику» можно поместить во вторую половину VII в., но более поздние историки индийской философии авторство Дхармакирти в данном случае не признают. В итоге К. Поттер, критически рассматривая мнения таких авторитетов, как Г. Джха и Э. Фраувалльнер, и солидаризируясь с П. Туксеном и некоторыми другими, предлагает считать акмэ Уддйотакары первую половину VII в., а позднее предложил и более точную ориентировочную датировку для «Ньяя-варттики» в виде 610 г.<sup>8</sup> Кроме этого, очень подробного сочинения, ему ничего не приписывается. Другие сведения о нем (на сей раз автобиографические) весьма скудны. В колофоне своего произведения он называ-

<sup>8</sup> См.: [Potter, 1977, p. 303–304; Potter, 1995, p. 238].

ет своей «резиденцией» Шругхну, которую в настоящее время идентифицируют как район Ямуна-Нагар в маленьком североиндийском штате Харьяна (близ Пенджаба). Называет он себя и «учителем пашупатов», указывая тем самым на преданность шиваизму. Согласно же комментатору «Ньяя-варттики» (и еще многих других сочинений других философов) Вачаспати Мишре (IX–X вв.), Уддйотакара происходил из брахманской семьи Бхарадваджей<sup>9</sup>.

Некоторые индологи критиковали Уддйотакару за казуистичность и увлеченность полемикой с буддистами, в ходе которой он подчас не совсем корректно излагал позиции оппонентов ради их опровержения. Однако это не помешало одному из первых исследователей ньяи Г. Рэндлу назвать его произведение «одним из величайших в мире трактатов по логике»<sup>10</sup>. Да и в рамках самой полемики он решал позитивные задачи. Например, оспаривая концепцию умозаключения Дигнаги, который полагал, что правильное умозаключение с необходимостью предполагает возможность применения и положительных примеров<sup>11</sup> и отрицательных<sup>12</sup>, нааяик настаивал на том, что можно строить совершенно правильные умозаключения, к которым применимы только «положительные» примеры или только «отрицательные». Так, благодаря Уддйотакаре в индийской логике установилось трехчастное деление умозаключений на допускающие оба класса примеров (*anvayavyatirekin*), только положительные (*kevalānvayin*) и только отрицательные (*kevalavyatirekin*). Точно так же «позитивные» положения о существовании Ишвары и его атрибутах следуют у нааяика из опровержения позиций антитеизма (ниришваравада).

Ко времени написания «Ньяя-варттики» индийский антитеизм активно проработал уже в течение более, чем тысячелетие, вовлекая в свою орбиту различные философские направления. Более других здесь заявили о себе настики<sup>13</sup> – те, кто не признавали авторитет сакрального Ведийского корпуса текстов и санкционированный им

<sup>9</sup> Potter, 1977, p. 303.

<sup>10</sup> Randle, 1968, p. 35.

<sup>11</sup> Если взять классический индийский силлогизм, положительным примером для отстаивания тезиса о том, что где дым, там огонь, может служить дымящийся очаг.

<sup>12</sup> В этом же случае отрицательным примером может служить констатация того, что на озере нет дыма.

<sup>13</sup> *Nāstika* – «тот, кто говорит, что не есть», «отрицатель».

брахманистский ритуально-социальный порядок. Речь идет прежде всего о буддистах, но также о джайнах, адживиках и материалистах. Но со временем с ними солидаризировались и некоторые астики<sup>14</sup> – полубрахманистская по своему происхождению санкхья<sup>15</sup> и ортодоксально брахманистская миманса. Один из первых значительных выпадов против прототеизма засвидетельствован в буддийской «Брахмаджала-сутте», где «безосновательная вера» (опирающаяся на традицию) демонстрируется на примере разоблачения самой идеи Миросоздателя, в которого верят как в того, кто есть «Брахма, Великий Брахма, всемогущий, самовластный, всевидящий, всеильный, господин, деятель, созидатель, лучший, распределитель жребиев, владыка, отец всего, что есть и что будет», которым “созданы эти существа”». И здесь же было предложено даже выявление генезиса самой этой веры в него – как заблуждения некоторых аскетов, которые «неправильно вспоминают» (используя специальную психотехнику) свои самые ранние «пренатальные существования» – в виде неких существ, якобы созданных неким Первосуществом (тогда как «на самом деле» оно лишь раньше них обосновалось в пустующем «дворце Брахмы» после очередного разрушения мира)<sup>16</sup>. Впоследствии буддисты разработали и основные теоретические аргументы против существования Ишвары, которые можно было бы классифицировать следующим образом:

1) аргумент от свободы выбора: если Ишвара всемогущ, то он определяет и действия людей и их результаты, а потому человеку не могут быть вменены никакие его поступки (благие или дурные), а это, в свою очередь, противоречит и самосознанию человека и всеми принятому закону кармы<sup>17</sup>;

<sup>14</sup> *Āstika* – «тот, кто говорит, что есть», «утвердитель».

<sup>15</sup> Аргументы многих индологов начиная с Р. Гарбе в пользу изначальной близости санкхьи и буддизма (к которым во второй половине XX в. стали относиться преимущественно скептически) были систематизированы и дополнены в публикации [Шохин, 1985].

<sup>16</sup> Дигха-никая I.17-18. Образ Миросоздателя и прямо высмеивается в тех пассажах «Кеваддха-сутты» и «Паттика-сутты», где приведенное самоопределение влагается в уста самого Брахмы, признающего полное превосходство над ним Будды и его последователей – Дигха-никая I.220-221, III.29-30 (здесь и далее римские цифры указывают на том, арабские – на страницы изданий серии Pali Text Society).

<sup>17</sup> Первые прецеденты употребления этого аргумента, по нашим сведениям, содержатся в «Махабодхи-джатаке» (Джатаки V.238) и у Ашвагхоши (I–II вв.) в «Буддачарите» (IX.63).

2) аргумент от зла: если Ишвара был бы благ и могущ (т. е. был бы Божеством), то он не мог бы учредить такой мир, в котором преобладает страдание живых существ, а также неравенство и жестокость<sup>18</sup>;

3) аргумент от (отсутствия) цели: если Ишвара совершенен и самодостаточен (а только таковым может быть Божество), то непонятно, какие движут им мотивы создания мира, а если он создает его случайно, то должен считаться началом бессознательным<sup>19</sup>;

4) аргументы онтологические: допущение существования Ишвары сталкивается с трудностями, которые происходят из гипотез и о его трансформации в мир и о создании им мира (встает вопрос и о создании самого создателя), и из дилеммы одновременности и неодновременности в создании вещей, и из предположений, что он действует в мире как совершенно «суверенно», так и в «кооперации» с другими объективными факторами (прежде всего с законом кармы)<sup>20</sup>.

Если онтологические аргументы несли в себе некоторые специфически буддийские доктрины, то первые три, которые можно назвать аргументами от здравого смысла и которые находят прямые соответствия (за вычетом апелляции к закону кармы) и в европейской мысли<sup>21</sup>, разделялись в той или иной степени и остальными индийскими антиитеистами<sup>22</sup>. Мимансаки были солидарны с

<sup>18</sup> Первый прецедент употребления этого аргумента, по нашим сведениям: Джа-таки VI.208. Ср. мадхьямиковская «Двадшамукха-шастра» (ок. IV в.) [Potter, 1999, p. 372].

<sup>19</sup> Ibid. Аргумент встречается уже у Ашвагхоши.

<sup>20</sup> Самые ранние из прецедентов использования такого рода аргументов: миниатюрное полемическое эссе «Ишваракартритваниракрити» («Опровержение создания мира Ишварой»), приписываемое Нагарджуне (II–III вв.), а также «Йога-чарабхуми» Асанги (IV в.) [Potter, 1999, p. 402] и автокомментарий Васубандху (IV в.) «Абхидхармакоша-бхашья» (II.64). Одно из самых серьезных изысканий по буддийскому антиитеизму в исторической перспективе – [Jackson, 1986].

<sup>21</sup> Среди наиболее точных параллелей буддийскому аргументу от целей – рассуждение Спинозы о том, что если Бог «самодостаточен», то у него не может быть этих целей, а если «не самодостаточен», то это уже не Бог, тогда как первыми «аргументаторами от зла» были уже современники Платона (см. Законы X). Здесь, правда, было различие в том, что античные антиитеисты ссылались на ненаказанность нравственного зла в мире, а буддисты – на изобилие страдания (что не одно и то же).

<sup>22</sup> С общей панорамой антиитеистической аргументации буддистов и санкхьяйков можно ознакомиться по: [Шохин, 2008, с. 415–420].

буддистами (несмотря на самое решительное противостояние им как настикам) в том, что если Ишвара может действовать без учета закона кармы, то это будет означать отрицание последнего (что для всех индийских философов кроме материалистов и детерминистов было невозможно), а если с учетом его, то последний достаточен для объяснения происхождения и развития мироздания и без допущения Ишвары в качестве его «диспетчера». Они же настойчиво подчеркивали, что допущение деятельности Ишвары в мире должно противоречить допущению его бестелесности (так как всё действующее должно обладать телом). Индийские же теисты видели свою задачу в том, чтобы доказывать необходимость «гипотезы об Ишваре» и при допущении общеиндийских доктрин, иными словами сделать ишвараваду конкурентоспособной в интеллектуальной среде, способной оценить совместимость различных «допущений».

Хорошим средством для оценки вклада Уддйотакары в развитие индийского философского теизма может быть рассмотрение его новаций в толковании предшествовавших ему текстов ньяи – «Ньяя-сутр» и «Ньяя-бхашьи» Ватсьяяны в тематическом фрагменте, посвященном ишвараваде (IV.1.19–21), перевод которого и публикуется ниже.

Сутракарин<sup>23</sup> ньяи сопоставляет теистический тезис (1) действия Ишвары влияют на результативность человеческих действий и (2) антитеистический аргумент от свободы выбора – признание этого устраняет ответственность человека за действия, подтверждая (3) истинность первого положения.

Ватсьяяна, как автор теоретического комментария, не только уточняет содержание тезиса и антитезиса, но и пользуется «штрихами» дискуссии, лишь упомянутой у сутракарина, для развития концепции ишваравады. С этой целью он в слегка модифицированном виде излагает позицию классической йоги, согласно которой Ишвара – особый Атман, наделенный совершенными свойствами. Источниками знания о нем являются умозаключение (основанное на том, что действие превосходного знания в мире должно иметь своего носителя) и сакральные тексты. При этом Ватсьяяна отчасти отвечает и на буддийский аргумент от цели (см. выше): Ишвара

---

<sup>23</sup> Так обозначаем составителей сутр всех философских школ (ср. санскритский термин *sūtrakāra*).

действует в мире будучи любящим отцом всех существ. Но отчасти и на один из онтологических: он направляет космические процессы, но делает это не без учета действия закона кармы, которому все они подчинены<sup>24</sup>.

Уддйотакара пользуется намеками сутракарина и «штрихами» его комментатора для написания целого полемиического трактата против антитеистов в толковании к IV.1.21. Он обосновывает исходный для наяиков срединный путь в рассмотрении самодеятельности живых существ и направляющей силы Ишвары, отстаивая лишь его содействие плодоношению их действий. Но, нейтрализуя стартовый аргумент индийских антитеистов – аргумент от свободы выбора (см. выше), – философ использует контекст этого разномнения для развернутой полемики «обобщенного теиста» с «обобщенным антитеистом», школьная персонафикация которого каждый раз варьирует. Исходный тезис Уддйотакары состоит в том, что Ишвара есть одна из причин формирования вещей – инструментальная (*nimitta-kāraṇa*), и этот тезис (как и любой в индийской философии) складывается из опровержения опровержений со стороны обобщенного оппонента (что было необходимым следствием полемического этоса индийского теоретического дискурса – см. выше).

Прежде всего наяик предлагает вариант прекрасно известно и из европейской традиции физико-телеологического аргумента (классический аргумент от здравого смысла): все остальные причинностные факторы в мире (будь то первоматерия Пракрити, атомы или карма) являются бессознательными, тогда как в мире осуществляется целесообразная деятельность, а потому должен быть и ее разумный носитель<sup>25</sup>. Поскольку «абстрактный санкхьяик» пытается отстоять достаточность активности Пракрити, это дает повод Уддйотакаре выявить логические несостыковки в самом дуализме санкхьи, что он очень последовательно и осуществляет.

<sup>24</sup> Это была нормативная позиция индийских прототеистов, поскольку комментатор палийской «Уданы» отмечал, что Ишвара, согласно тем, кто отстаивал его деятельность в мире, участвовал в создании душ и мира не только по своему усмотрению, но и с учетом всего совершенного каждым живым существом в прошлом. См.: [Jayatilleke, 1963, p. 261].

<sup>25</sup> Об объеме западной разработки физико-телеологического аргумента в англо-американской рациональной теологии к последней четверти XX в. позволяет судить [Wainwright, 1978, p. 224–244].

Далее, отвергается мнение мимансака об избыточности допущения действия Ишвары в мире ввиду достаточности того, что каждый «обычный Атман» в состоянии регулировать дхарму («праведность») и адхарму («неправедность») живых существ (т. е. основные механизмы действия закона кармы)<sup>26</sup>, а они сами могут, в свою очередь, регулировать распределения материи в мире<sup>27</sup> – «обычный Атман» к этому неспособен, а они бессознательны. Затем опровергаются два других аргумента против допущения дизайнерской деятельности Ишвары в мире – материалистический отказ от причинностного объяснения явлений как таковых и буддийско-мимансаковское настаивание на том, что он не может быть деятелем за отсутствием у него тела. Уддйотакара без труда отвергает и буддийскую дилемму «суверенности» и «корпоративности» в связи с деятельностью Ишвары: никто и не утверждает, что он действует «в автономном режиме» – без учета действий живых существ и результатов этих действий. Как «инструментальная причина мира» Ишвара может и сам создавать те «инструменты», с помощью которых он организует материю: подобно тому, как ремесленник может вначале изготавливать топорик, затем вытачивать им стержень, и, наконец, используя его, уже производить горшки, Ишвара также может использовать свои мысли для формирования намерений, их – для «формовки» дхармы и адхармы, а последние – для устройства тел живых существ с их удовольствиями и страданиями.

Атрибуты Ишвары также выясняются в полемике с буддистами и «опираются» на его природу «особого Атмана», открытую в философии классической йоги (см. выше). К ним относится прежде всего могущество, которое вечно. Но вечной должна быть и его высшая разумность – это следует из того, что пассивные атомы

<sup>26</sup> Подразумевается, что аккумуляция большей «праведности» живым существом в одной жизни определяет его лучшее воплощение в будущей, «неправедности» – худшее. Термин дхарма (соответственно, адхарма) является многозначным, а любой из переводов его на европейский язык может быть только контекстным.

<sup>27</sup> Наиболее четко антиатеистические аргументы мимансаков (в том числе и этот) были сформулированы в «Шлокаварггике» Кумарилы Бхатты (часть субкомментария к «Миманса-сутрам»), который жил также в VII в., но все же скорее всего позже Уддйотакары. Однако и аргументация Кумарилы не могла оформиться в одночасье и не быть подготовлена предварительной работой школы пуквава-мимансы. Об антиатеизме мимансы см.: [Радхакришнан, 2005, с. 352–356].

находятся в вечном движении (которое должно быть направляемо извне). Другие его атрибуты – число, размер, отдельность, соединение, разъединение и идеи. Из положительных атрибутов выводится отсутствие и ряда ограничений, которые противоречили бы совершенству Ишвары: из вечности его познания следует отсутствие у него памяти, из отсутствия несправедности – отсутствие страданий, а из последнего – отсутствие отрицательных эмоциональных состояний. А потому о нем нельзя сказать и того, чтобы он был «освобожден» от сансары – так как никогда и не «закабалается». Правильно считать и то, что он находится в контакте как с материальными частицами, так и с «обычными Атманами».

Если оценивать Уддйотакару мерками достижений индийского теизма его времени, то можно отметить оригинальность его решения вопроса о мотивах создания мира Божеством – до него никто не решался утверждать, что Ишвара создает миры просто вследствие своей деятельной природы, которой он не может препятствовать. Разумеется, любая детерминированность своей природой ставит вопрос о свободе соответствующего субъекта. Но нет сомнения, что объяснение Уддйотакары было удачнее, чем ведантское, которое исходило из антропоморфного уподобления Божества царю-сибариту, желающему бескорыстных развлечений. Менее успешен был наяик в своем учении об атрибутах Божества: в его время уже можно было не уподоблять его пространству и не ставить вопрос о его «размере» – особенно с учетом того, что ишваравадины всегда логически оправданно отстаивали бестелесность Ишвары в полемике с буддистами и мимансаками (см. выше), а она с «размерами» несовместима.

Называя ишвараваду Уддйотакары философским теизмом, мы имеем все основания для сопоставления индийского теизма с классическим. Сходство прежде всего в том, что в философско-теологическом полемическом этюде наяика, как и в учебниках по естественной теологии поздней западной схоластики, а также во многих современных англо-американских книгах по «философии религии» различаются аргументы в пользу существования Божества и обоснование его атрибутов. Другое – в использовании конкретных базовых аргументов для обоснования существования Божества – прежде всего телеологического (аргумент от дизайна), который является одним из самых убедительных аргументов

от здравого смысла<sup>28</sup>. Ограниченность индийского теизма в сравнении с классическим, однако, также представляется очевидной. Бог мыслится здесь как лишь «особый Атман», как бы «количественно», но не качественно отличный от «обычных» и описывается – как простая субстанция – не в апофатических, а во вполне положительных терминах. Не является он и Абсолютом как суверенным началом, поскольку вынужден постоянно соотносываться с совершенно автономным законом кармы – в такой же мере, в какой сами индийские теисты (Уддйотакара – не исключение) вынуждены были постоянно доказывать свою лояльность этому основоположению сложившихся индийских религий. И здесь их оппоненты – буддисты в первую очередь – были правы, пытаясь поймать их на «половинчатости».

Но теизм наякиков представляет интерес не только «сравнительный», но и актуальный – и для философии религии и для философской теологии. Для первой в связи с тем, что сами приведенные отличия индийского теизма от классического (см. выше), при учете возможности и дальнейшей стратификации первого<sup>29</sup>, ставит

---

<sup>28</sup> Согласно нашей классификации аргументы в пользу существования Бога целесообразнее делить не на «основные» и «дополнительные», как то иногда делала школьная рациональная теология, но скорее на аргументы от здравого смысла, или лучшего объяснения (по устранении альтернативных объяснений) и от анализа философских понятий. К первым относятся, в первую очередь, аргумент физико-телеологический, так называемый исторический (от всеобщности богопочитания к невозможности самообмана для всего человечества), а также именованный психологическим (от невозможности предстать себе Бесконечное Существо конечному сознанию иначе, чем через воздействие первого на второе) и некоторые версии этического (например, невозможность объяснить чувство нравственного долженствования одними только естественными условиями существования человека и общества). Ко вторым можно отнести в первую очередь космологический (запрет на регресс причин в бесконечность) и онтологический (выведение существования Всеобщего Существа из его понятия).

<sup>29</sup> Есть основания говорить о слабой, средней и сильных версиях индийского теизма, различие между которыми в том, что в первой версии Божество выступает лишь как учитель человечества и образ для медитации подвижника (классическая йога), во второй – как полуреальный создатель и промыслитель полуреального мира (адвайта-веданта), в третьей – как реальный demiurge реального мира (ньяя-вайшешика). О ранних стадиях индийского теизма, хронологически предшествовавших положениям «Йога-сутр» см. [Шохин, 2008, с. 420–426].

вопрос об актуальности уточнения определения теизма как исходного типа религиозного мировоззрения<sup>30</sup>. Для второй – в связи с «подтверждением извне» положительной, выражаясь в терминах современной аналитической философии, компатибилистской версии решения вечной проблемы совместимости или, соответственно, несовместимости Божественного всемогущества и свободы человеческого выбора. Но теизм Уддйотакары еще раз напоминает о некоторых значительных религиозно-философских идеях. Так, модель многостадийного произведения тел живых существ через диспозиции сознания Ишвары, его желания и, наконец, произведение им самих дхармы и адхармы<sup>31</sup> максимально приближается к учению о творении *ex nihilo*. Пусть философ перед этим поспешно оговаривается, что Ишвара не самовластен, а после этого «ретируется», заверяя читателя в том, что он не представляет себе начала мироздания. Это вполне подтверждает гипотезу о том, что первоначальный общечеловеческий монотеизм, «остаточный свет» которого отражается очень рельефно в только что отмеченном «почти креационизме», был заглушен в Индии учением о карме и сансаре, что, однако, никак не отменяет того, что он распространялся и там<sup>32</sup>.

В заключение два слова о принципе организации предлагаемого читателю перевода теистического этюда Уддйотакары. С целью эксплицировать полемическую структуру его текста, демонстрирующую на конкретном примере (одном из бесчисленных) принадлежность индийского средневекового философского менталитета к интеркультурному стилю аналитической философии, данный текст был представлен в наглядном диалоге наяика с его оппо-

<sup>30</sup> О дифференциации типов религиозного мировоззрения (теизм, монизм, дуализм, политеизм, космический энергетизм с подвидами) как одной из основных задач философии религии см. [Шохин, 2010, с. 240–241].

<sup>31</sup> В воспроизводимом здесь пассаже текста содержатся серьезные опечатки: на деле речь идет о диспозициях сознания и желаниях не Ишвара, а живых существ, которые «пробуждаются» у них Ишварой в начале каждого мирового периода (примеч. мое. – *В.Ш.*).

<sup>32</sup> Правда, вероятно речь может идти уже об очень ранней примеси к нему панэнтеизма – распространеннейшей форме религиозного мировоззрения, в соответствии с которой Бог не творит мир извне, но сам является его «исходным материалом», в котором затем и самоосуществляется. На это указывает и замечание буддиста Арьядэвы (II–III вв.) о том, что ишваравадины рассматривают Ишвару и как источник рождения и как «место растворения» всех существ. См.: [Nakamura, 1983, p. 175].

нентами-антитеистами. При этом мы дифференцировали фигуру абстрактного, умозрительного оппонента («Оппонент») – фигуру, первостепенно важную для текстов обозначенного философского формата – и реальных, исторических оппонентов («Буддист», «Санкхьяик», «Мимансак», «Материалист»). Демаркация была простая: если оппонент выражает в тексте Уддйотакары аргументы, более-менее характерные для его «философской конфессии», он теряет для нас свою «обобщенность», если выражает общие антитеистические позиции – сохраняет ее.

Перевод фрагмента ишваравады Уддйотакары и его предшественников был сделан по изданию: [Uddyotakara, 1916, p. 456–467], сверенному с соответствующим разделом по современному изданию [Uddyotakara, 1997].

## **Обоснования существования Бога: к пересмотру некоторых устоявшихся стереотипов**

Рациональные обоснования существования Божественного Первоначала макро- и микрокосма, документируемые уже в диалогах Платона, понимались начиная с позднего средневековья как основное дело рациональной теологии, а начиная с XIX в. также (с некоторыми «разночтениями») и философии религии (наряду с божественными атрибутами и действиями) в англо-американской традиции<sup>1</sup>. При этом далеко не всегда разработчики и «обработчики» этих обоснований решали и решают задачи собственно теологические, т. е. апологетические – задачи «нейтрализации» противников теистической религии и обращения неверующих и колеблющихся. Значительно чаще, начиная уж точно со знамени-

---

<sup>1</sup> Трактовка предметности философии религии как философской теологии подвергалась мною критике неоднократно. В частности, я отмечал, употребляя очень традиционный прием аргументации **reductio ad absurdum**, что аналогичное понимание предмета философии науки привело бы к тому, чтобы ее нагрузили и непосредственными проблемами физики, химии, математики, астрономии и т. д. наряду с изучением самого феномена науки, языка науки, научного сознания, научных революций и т. д., а философию образования – и написанием учебников по предметам, изучаемым в школе и в вузах вкупе с исследованием самого образовательного процесса и т. д. А также что, дабы не умножать сущностей без необходимости, эпистемически законным предметом философии религии должна быть сама многомерность «религиозного», в которой можно было бы различить религиозность как таковую, феномен религии как род и виды и экземпляры этого рода в качестве эмпирических религий. См., в частности: *Шохин В.К.* Философия религии и ее исторические формы (античность – конец XVIII в.). М., 2010. С. 210–211, 213–214.

того доказательства Ансельма Кентерберийского, речь шла и идет о задачах философских, имеющих самодовлеющее метафизическое значение и никак не причастных к религиозной жизни<sup>2</sup>. Но это обстоятельство в значительной мере ответственно и за то, что начиная с Реформации время от времени сама целесообразность такого предприятия, как разработка этих рациональных обоснований, подвергается критике как несоответствующий христианскому призванию «аристотелелизм».

Центральность темы этих обоснований в современной аналитической теологии, которая никак не устраняется и их критикой (на ней строится в значительной мере сама реформатская эпистемология) повлияла на то, что закрепился и прочный канон позиций по отношению к ним, унаследованных отчасти еще с раннего Нового времени и Просвещения, который теми, кто работает над этой темой (а здесь имена не только второго, но и самого первого ряда) принимается либо эксплицированно, либо по умолчанию. Из этого канона можно выделить несколько основных, почти непререкаемых, позиций.

1. Речь идет именно о доказательствах или по крайней мере об аргументах, имеющих аутентичную «доказательную силу», и поэтому в аналитической теологии, которая занимается ими всерьез, имеет место преимущественно синонимическое употребление соответствующих терминов в их применении к существованию Бога<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Как метко заключил Учитель из замечательной притчи «Расторжение брака», «немало на свете людей, которым так важно доказать бытие Божье, что они забывают о Боге. Слово Богу только и дела, что быть!.. Да что там, так бывает и в мелочах. Ты видел книголюбов, которым некогда читать, и филантропов, которым не до бедных. Это – самая незаметная из всех ловушек» (*Льюис К.С. Письма Баламута. Расторжение брака. М., 2003. С. 148.*)

<sup>3</sup> Весьма наглядный пример дает такой авторитетный аналитический теолог, как Стивен Дэвис, который в одной весьма известной монографии говорит преимущественно о классических аргументах в пользу существования Бога (arguments), но совокупно называет их «доказательствами» (proofs). При этом книга начинается, при утверждении о том, что «теистическое доказательство есть попытка доказать, посредством аргумента, что Бог существует», с вопрошания о том, что есть «доказательство» и что есть «аргумент», как кажется предполагающего, что это не одно и то же, но далее автор использует оба термина как синонимы (начиная уже с той же первой главы «Что такое теистическое доказательство?»), а главу «Другие теистические доказательства» (Other Theistic Proofs) спокойно завершает параграфом «Каламический космологический аргумент» (The Kalam Cosmological Argument). См.: *Davis S.T. God,*

2. Не по «материи», но по форме все эти доказательства естественным образом делятся прежде всего на априорные и апостериорные.

3. Наиболее авторитетными и самими по себе и основоположными для остальных считаются из них три – доказательства онтологическое, космологическое и телеологическое (сейчас оно чаще называется от замысла или от дизайна), «первым среди этих первых» в различных смыслах мыслится онтологическое, и сама эта субординация предполагается заложенной в теистическое мировоззрение.

4. Среди других доказательств (дополнительных) также существует иерархия, и «первыми среди вторых» считаются здесь доказательства от нравственности, от религиозного опыта и от чудес, тогда как «вторые среди вторых» – доказательства от конституции человеческого сознания, от конституции познания и «практические», например, пари Паскаля.

5. В вопросе о самом предназначении этих обоснований (который периодически оживляется их критикой) можно выделить три основные позиции: (1) задача теистов в том, чтобы убеждать ими противников теизма в рациональной предпочтительности теизма, которой нельзя противиться, оставаясь на почве рациональности (эвиденциализм); (2) они не нужны ни для обороны позиций теистов извне (как не нужна, фактически, и сама эта оборона), ни для их собственного духовного благополучия, которое обеспечивается такими «свидетельствами», как, например, *sensus divinitatis*; (3) работа над этими обоснованиями полезна теистам прежде всего для правильного употребления их когнитивных способностей, затем для решения «оборонительных задач» и, наконец, может быть в ограниченном объеме использована и для обращения нетеистов.

Как мы уже многократно это озвучивали, практическая синонимичность в аналитической литературе понятий *естественная теология* и *философская теология* нас не устраивает, и если в первом случае достаточно разработки обсуждаемых обоснований и критики контробоснований, то во втором объектами критического

---

Reason and Theistic Proofs. Edinburgh, 1997. P. 1–14, 150–155 et al. (русский перевод: Дэвис С.Т. Бог, разум и теистические доказательства / Пер. с англ. К.В. Карпова. М., 2016).

исследования должны быть в одинаковой мере и те и другие, равно как и само понимание их природы, предназначений и (поскольку философская теология – тоже теология, т. е. дело практическое) «инструкций по применению». Поэтому в дальнейших разделах этой статьи предлагается авторская верификация всех выписанных «аксиоматических установок», которая вполне соответствует компетенции философской теологии как разновидности и метатеологического дискурса<sup>4</sup>.

§ 1. Что следует понимать под *доказательствами* как таковыми, представляется довольно очевидным для «пользователя»: это такая операция рациональной мысли, при которой из определенных посылок выводятся определенные заключения при наличии неоспоримого эксплицитно выраженного или подразумеваемого обоснования. Правда, критерии доказательств в различных науках разнятся, и ближайший пример тот, что в классической логике и математике они отличаются от таковых в неклассических (например, в интуиционистских) в силу того, что в одном случае принимается закон исключенного третьего и другие традиционные аксиоматические основоположения, а в другом – нет. Но для наших целей мы можем от них абстрагироваться, так как для теологии (опирающейся на классическую логику) эти различия большого значения не имеют. Имеет значение сама модальность *доказывания*, которое следует мыслить как обоснование твердое, несомненное или, как это раньше называли со времен Аристотеля, аподиктическое, т. е. имеющее не просто приемлемое, но принудительное значение для разума. И если мы имеем дело с доказательством реальным, то при нем каждое рациональное существо должно с неизбежностью принять определенные следствия из определенных посылок, если оно, конечно, понимает их смысл.

А для того, чтобы выяснить, в какой мере и в каком смысле теистические обоснования можно считать доказательствами или имеющими именно доказательную силу, следует прежде всего решить, подходят ли они под одну хотя бы значительную разновидность

---

<sup>4</sup> О различии естественной и философской теологии и о метатеологической функции последней см. из последних публикаций: *Шохин В.К.* Философская теология и библейская герменевтика: дискурс о постструктуралистском вызове // Вестн. ПСТГУ. 2014. Сер. I. Богословие. Философия. № 6(56). С. 60–63 (см. в настоящем изд.).

тех умозаключений, которые не всегда отделяются в аналитической философии от доказательств<sup>5</sup>. Основных этих разновидностей в настоящее время признается две – дедуктивные и индуктивные, – к которым иногда добавляют (но только иногда) и какую-нибудь третью, например, доказательства кондуктивные (нередко та или иная третья разновидность считается подвидом индукции).

Критерию аподиктичности в строгом смысле соответствуют только первая разновидность, так как заключения в дедуктивных умозаключениях полностью содержатся в посылках и следуют из них с необходимостью, а потому, если посылки истинны, то и заключение из них гарантированно истинно. Дедуктивные умозаключения обычно делят на правильные формально (*valid*) и правильные содержательно (*sound*). Объем первого класса шире объема второго. Например, к первому классу можно отнести и такое абсурдное умозаключение, как: 1) все горожане – китовидные дельфины; 2) петербуржцы – горожане; 3) следовательно, они – китовидные дельфины. Разумеется, абсурдной является посылка (1). Ко второму классу относятся умозаключения и с содержательно правильными посылками, такие, как: 1) все братья – лица мужского пола; 2) Сергей – брат; 3) следовательно, он – лицо мужского пола. Чаще всего дедуктивные умозаключения, как и в приведенных случаях, используются для атрибуции определенной родовой характеристики виду этого рода или отдельному экземпляру. Но не только. Очень современное по «материи» умозаключение типа: 1) Петр может быть счастлив тогда и только тогда, когда зарабатывает много денег; 2) сейчас он не зарабатывает много денег; 3) следовательно, сейчас он несчастлив – также относится к дедуктивным.

<sup>5</sup> Так, иногда считается, что «доказательство есть поэтапное выведение заключения правильного аргумента из его посылок» (см. <http://www.iep.utm.edu/argument/>), т. е. что доказательство – это лишь детализированное и строгое умозаключение. В традиционной логике был взгляд, согласно которому следует различать доказательство в широком смысле и в узком: в первом смысле оно не отличается от умозаключения, во втором представляет собой «умозаключение об умозаключении» (например, доказательством в первом смысле будет выведение того, что бамбуки цветут колосками из того, что они – злаки, во втором – выведение того, что только что названное умозаключение верно). См.: Асмус В.Ф. Логика. М., 2014. С. 345–346. В настоящей статье исходным понятием также будет умозаключение, а под доказательствами будут пониматься такие умозаключения, которые обладают определенными качествами.

Теистические обоснования к дедуктивно правильным доказательствам относиться не могут. Так, например, известный аналитический философ и теолог Дейл Ретш совсем недавно предложил считать, что знаменитый телеологический аргумент можно записать и как дедуктивный:

1) некоторые вещи в природе (или и сама природа, космос) обнаруживают признаки замысла;

2) признаки замысла не могут продуцироваться или даже направляться самими природными факторами;

3) следовательно, некоторые вещи в природе (или и сама природа, космос) продуцированы разумным замыслом и, конечно, он требует соответствующего Актора<sup>6</sup>.

Здесь все признаки правильного с формальной точки зрения простого категорического силлогизма, однако посылка (2) обнаруживает признаки классической ошибки *petitio principii*, которая называется «предвосхищением основания вывода», а в индийской логике обозначалась как *sādhyaśama* – «равное доказываемому». В самом деле, требуется как раз доказать, что целесообразность «некоторых вещей в природе» никак не может быть объяснена природными причинами, а здесь то, что нуждается в доказательстве, трактуется как само доказательство. Этот пример был приведен не случайно. Во-первых, телеологическое обоснование существования Бога – одно из самых сильных в распоряжении теиста. Во-вторых, оно наглядно показывает, что неприятие этого обоснования, при всей его силе, не ведет к противоречиям и абсурду (каковые имеют место при реальных дедуктивных умозаключениях – таких, как неприятие того, что Кай – как человек – смертен или того, что медь – как металл – должна быть теплопроводником). А потому то, что теологическое обоснование никак не проходит в содержательно правильные дедуктивные доказательства, говорит о многом. Но я не помню, чтобы кто-то из современных западных теологов с именем, кроме Дейла Ретша, попытался его сформулировать как дедуктивный (индийские теисты, правда, это делали<sup>7</sup>). Другие об-

<sup>6</sup> См.: URL: <http://plato.stanford.edu/entries/teleological-arguments/#DedDesArgSch2> (дата обращения: 10.12.2015).

<sup>7</sup> Философы школы ньяя отстаивали веками силлогизм, в соответствии с которым все природные вещи должны быть произведены Божеством-Ишварой, подобно тому как искусственные вещи производятся ремесленниками – вследствие того, что они имеют части, а все составное должно быть по определе-

основания, считающиеся «самыми основными» (см. выше) – онтологическое и космологическое – относят к дедуктивным гораздо чаще (первое – практически всегда). Но и к их посылкам применима «нейтрализация» через обнаружение все того же принципа *petitio principii*, притом (если это, конечно, можно измерять) еще в большей мере, чем в случае с обоснованием телеологическим. Так же будут выглядеть и обоснования второго ряда (начиная с этического), если их записывать силлогистически. Из этого с большой вероятностью следует, что мы вряд ли найдем хотя бы одно теистическое обоснование, которое можно было бы назвать убедительным дедуктивным доказательством (говоря совсем осторожно, пока они еще не проявились).

Индуктивные умозаключения отличаются от дедуктивных тем, что истинность заключения в них не следует с необходимостью из истинности посылок и они могут быть поэтому только более или менее вероятными, и именно поэтому не все логики готовы их признавать доказательствами в том же смысле, как дедуктивные. Но умозаключения, считающиеся индуктивно сильными, считаются индуктивными доказательствами. Приводя снова актуальный умозрительный пример, можно выстроить индуктивно сильное умозаключение следующего типа:

1) Жан-Клод Реньяр является убежденным противником ближневосточной эмиграции и контроля Евросоюза над Францией;

2) он голосовал в первом туре на региональных выборах 2015 г. в Кале;

3) 90 % избирателей с его взглядами в Кале отдали свои голоса «Национальному Фронту»;

4) следовательно, Жан-Клод Реньяр голосовал на этих выборах за «Национальный фронт».

Очевидно, что заключение из этого умозаключения относится к классу индуктивно сильных, но не аподиктических: Жан-Клод Реньяр мог отдать свой голос и «республиканцам», а то, совсем расслабившись духом, и социалистам.

---

нию кем-то произведено. На это индийские антитеисты (прежде всего буддисты) возражали, что произведенность всего составного сама еще нуждается в доказательстве (наяки возражали, что они не могут, в свою очередь доказать, что дело обстоит не так). Изложение всех витков этой дискуссии содержится в очень квалифицированной монографии: *Vattanky J. Development of Nyāya Theism. New Delhi, 1993.*

Некоторые очень авторитетные аналитические философы, например, Ричард Суинберн, убеждены в том, что все без исключения валидные обоснования существования Бога – даже космологическое – относятся к сильным индуктивным умозаключениям и, соответственно, и к индуктивным доказательствам<sup>8</sup>. Большинство считают, что если и не все, то уже рассмотренное телеологическое обоснование точно относится к ним. Действительно, это обоснование (о космологическом речь пойдет ниже), прежде всего в его наиболее сильной версии – теории тонкой настройки – гораздо больше похоже на индукцию, чем на дедукцию. Но из того, например, что и люди гораздо больше похожи на обезьян, чем на рыб, еще не вытекает (вопреки массовой квазинаучной идеологии), что они являются разновидностью обезьян. Ведь индуктивные доказательства применимы к статистическим, эмпирическим явлениям, когда вероятность опции *A* сопоставляется, на основе сопоставления закономерностей, с вероятностью опции *B*. В случае же с опцией из двух возможностей – за и против признания разумного замысла в мире – мы имеем дело не с выбором из однородных эмпирических возможностей, а с выбором совсем иного порядка – с мировоззренческим, который, конечно, опирается и на интеллектуальную интуицию и на рациональные аргументы, но не на исчисления. Поэтому некоторые атеисты, вопрошающие о том, кто смог промерить как бесконечно малую возможность спонтанной констелляции физических констант после Большого взрыва, необходимой для возникновения жизни и разума во вселенной, задают вопрос правомерный, а обоснование этой бесконечно малой возможности такими аналогиями, как возможность спонтанной координации между закономерностями выпадения определенных чисел во всех казино Монте-Карло<sup>9</sup>, есть не столько вероятностная модель, сколько метафора. Проблематично и обоснование тонкой настройки вселенной через теорему Байеса, которое настойчиво

<sup>8</sup> А именно, космологическое доказательство относится по его классификации к достаточным 3-индуктивным доказательствам (таким, в котором посылки – в данном случае само существование мира – «увеличивают вероятность заключения»). См.: Суинберн Р. Существование Бога / Пер. М.О. Кедровой. М., 2014. С. 29, 206.

<sup>9</sup> Эту аналогию предлагает один из ведущих теоретиков тонкой настройки Уильям Крейг. См.: Davis S. Op. cit. P. 111, 120.

продвигает Р. Суинберн<sup>10</sup>: она применяется прежде всего к таким «эмпирическим ситуациям», как желание определить, чем может быть больше обусловлена незапланированная остановка автомобиля – иссякновением бензина в его баке или неисправностью аккумулятора, или кто из нескольких подозреваемых в совершении определенного проступка больше других по объективным данным должен вызывать подозрение, тогда как здесь мы имеем дело с реальностью сингулярной и отнюдь не эмпирической, а трансцендентной. Применение же индуктивного метода к другим обоснованиям существования Бога еще более проблематично.

Кондуктивные умозаключения начали вводить в класс доказательств совсем недавно и не совсем уверенно. А именно, после публикации седьмого издания монографии Т. Говьера по аргументации (2010)<sup>11</sup> от дедуктивных и индуктивных доказательств стали отличать такие, как:

- 1) сегодня вечером небо – алое;
- 2) гидрометцентр сообщил, что прогноз дождя на завтра – 30 %;
- 3) следовательно, скорее всего дождя завтра не будет.

Отличие этого умозаключения от дедуктивного и индуктивного в том, что посылки, из которых делается заключение, разнородны, а не однородны, а потому и вывод получается кумулятивный. В применении умозаключения данного типа к тому же телеологическому обоснованию мы могли бы получить примерно следующее:

1) предположить, что жизнь на земле является результатом замысла, более убедительно, чем допустить случайное происхождение сложнейшей космической инженерии;

2) само телеологическое обоснование является очень древним, и его отстаивали крупнейшие философы (начиная с Платона);

3) следовательно, жизнь на земле скорее всего является результатом замысла.

Такое кумулятивное обоснование теистических верований представляется гораздо более убедительным, чем дедуктивное и индуктивное, так как существование Творца не может быть выведено как частный случай какой-то всеобщей или статистической

---

<sup>10</sup> Теорема, названная в честь английского священника и математика Томаса Байеса (1702–1761) – одна из базовых в теории вероятности. Она позволяет определить вероятность события *A* при условии, что произошло статистически взаимозависимое с ним событие *B*.

<sup>11</sup> Govier T. A Practical Study of Argument. Belmont (CA), 2010.

закономерности, и скорее к нему можно выйти из разных значимых отправных пунктов рассуждения, чем из одного. Однако аргументация такого типа более весома для самого теиста, размышляющего о своей вере или в его диалоге с единомышленниками или колеблющимися, чем для оппонента, которому ничего не стоит уличить здесь ошибку рассуждения по разным основаниям. Ошибку такого типа часто допускают и противники теизма. Так, знаменитый создатель «теологии плюрализма» Джон Хик в сборнике «Миф о боговоплощении» (1977) представил такое «кумулятивное опровержение» центрального христианского догмата, как: 1) учение о том, что Иисус Христос не только пророк, но и Бог, появляется только в эпоху вселенских соборов; 2) сам он, судя по наиболее ранним источникам, не приписывал себе божественности; 3) учение о его божественности является препятствием для межрелигиозного диалога<sup>12</sup>. Как бы ни оценивать посылки (1) и (2), которые и сами по себе являются весьма тенденциозными, их сочетание с (3) может быть по абсурдности аналогичным с тем, как если бы кто-то опровергал достоверность сведений о получении неким X нобелевской премии по литературе тем, что (1) X начал писать только совсем недавно, (2) его родители в это не поверили бы и (3) если бы это и было так, то это расстроило бы другого писателя Y, а это нанесло бы вред здоровью последнего (и было бы поэтому крайне негуманно).

В результате получается, что теистические обоснования не соответствуют параметрам таких умозаключений, которые отвечают критериям доказательств, а те, к которым они близки, к доказательствам в реальном смысле не относятся. Второе объясняется прежде всего тем, что эти обоснования могут быть приняты в качестве доказательств только внутри определенного «дискурсивного сообщества», а не вне его (как и доказательства хикейцев – только самими хикейцами), тогда как реальные доказательства должны быть неопровержимыми для любого рационального существа<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> The Myth of God Incarnate / Ed. by J. Hick. L., 1977. P. 3, 6 et al.

<sup>13</sup> Как правильно писали С. Эванс и З. Мэнис, «если мы определим доказательство бытия Бога как умозаключение, которое является рационально убедительным для всех людей в здравом рассудке, тогда, как мы вскоре увидим, нельзя будет представить ни одно доказательство бытия Бога» (Эванс Ч.С., Мэнис З. Философия религии: размышление о вере / Пер. с англ. Д. Кралечкина. М., 2011. С. 59).

«Расторжение брака» (в льюисовском смысле – см. примеч. 2) между теизмом и доказательствами, однако, не приносит теизму ничего, кроме приобретений. Во-первых, оно освобождает его от *сциентистских иллюзий*, которые, как и всякие иллюзии, положительно вредны. Трудно представить себе, что нанесло теистической рациональности больший ущерб, чем вековые стремления «верующих аристотеликов», не изжитые и в настоящее время, втискивать ее в противоестественное для нее ложе тех критериев истинности, которые работают в формальной логике, математике или естествознании, но отнюдь не в тех «объектных сферах», которые ближе к самому источнику человеческого разума, чем к его продуктам. Во-вторых, расставание с доказательствами позволяет четко локализовать теистические обоснования в естественном для них домене неформальной логики, за который ответственна такая область познания, как теория аргументации. Она указывает на то, что критерием истинности теистических суждений может быть не *доказательность*, а *убедительность*, предполагающая (в отличие от формально-логического выведения) формат диалога с реальным и виртуальным оппонентом, а то, что этот критерий истинности отнюдь не худший, свидетельствует то, что помимо теологии, он является единственным и в философии. В-третьих, при этом подходе ничего не выигрывают и противники теизма, которые прекрасно себя чувствовали и чувствуют с «теистическими доказательствами». Еще Иммануил Кант, точно подметивший, что как ни одно доказательство существования Бога и даже самое сильное из них, телеологическое, не может претендовать на «аподиктическую достоверность», так и объективную реальность понятия высшей сущности «хотя этим путем (путем доказательства. – В.Ш.), правда, нельзя доказать, но нельзя и опровергнуть»<sup>14</sup>. Более того, здесь трудно говорить и о полноценной симметрии: если теисты часто настаивают только на разделении компетенций между религией и наукой, то «новые атеисты» и их последователи смело утверждают, будто наука прямо «доказывает» их правоту, часто и не подозревая, что та наука, которая открыто вмешивается в мировоззренческие конфликты, собственно, наукой и не является, а относится в лучшем случае лишь к квазинаучной философии.

<sup>14</sup> Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 376, 385.

§ 2. Та территория неформальной логики, в которой было бы естественнее всего разместить теистические обоснования, видится нам в пространстве абдуктивных суждений. Понятие было введено выдающимся американским философом, логиком и математиком Чарльзом Сандерсом Пирсом (1839–1914), который определил его так: «Абдукция есть процесс формирования объяснительных гипотез. Это единственная логическая операция, которая вводит какую-либо новую идею», а в другом месте он и прямо утверждал, что абдукция «охватывает все операции, посредством которых порождаются теории и концепции»<sup>15</sup>. Исследователи темы, правда, отличают современное функциональное значение от исходного: в настоящее время абдукция понимается больше как процесс не столько генерации идей, сколько их селекции, оценки, обоснования. Однако и пирсовское (эвристическое) и более современное значение термина хорошо укладываются в общий взгляд, согласно которому абдукцию следует понимать как заключение от лучшего объяснения (*inference to the best explanation*) или такую аргументацию, в которой принципиальное место занимает процесс объяснения. Как отмечает Игорь Доун, она имеет самое широкое применение как в обыденной, так и в научной жизни. В качестве обыденного примера он приводит такое рассуждение, через которое из того, что Тима и Гарри, совсем недавно очень серьезно поссорившихся, видели на улице дружески прогуливающимися как ни в чем не бывало, делается вывод о том, что они уже успели помириться. В качестве научного – обнаружение в начале XIX в. того, что Уран отклонился от своей орбиты, которая была высчитана на основании ньютоновского закона всеобщего тяготения и убежденности в том, что планет всего семь, и объяснение этого (при нежелании отвергать теорию Ньютона) тем, что Уран испытывает воздействие неизвестной восьмой планеты (которая действительно была вскоре обнаружена и получила название Нептуна)<sup>16</sup>. В обоих случаях нет никакого дедуктивного или индуктивного выведения, но есть объяснение, предпочтительное в сравнении с альтернативным (для первого примера таким объяснением могло бы быть, скажем, что бывшие

<sup>15</sup> Peirce C.S. Collected Papers. Vol. 5 / Ed. by C. Hartshorne, P. Weiss and A. Burks, Cambridge (MA), 1937. P. 172, 590.

<sup>16</sup> URL: <http://plato.stanford.edu/entries/abduction> (дата обращения: 13.12.2015).

друзья либо распустили зачем-то слух о своей ссоре, либо примирились только для видимости, для второго – что закон всеобщего тяготения, скажем, ложен).

Нам нет здесь смысла вдаваться в современные дискуссии касательно лучшего объяснения самого определения абдукции у Пирса или попытки развития его концепции<sup>17</sup>. Для нас вполне достаточно того, что все обоснования существования Бога гораздо больше походят на *аргументацию от лучшего объяснения*, чем на любые доказательства. В самом деле, обращаясь все к тому же телеологическому обоснованию, вполне можно констатировать, что в нем сопоставляются два альтернативных объяснения целесообразности, сложности, эстетичности и т. д. мироздания на уровне «тонкой настройки» – через действие Разумного Дизайнера и неразумных и стихийных сил, – и преимущество отдается первому объяснению. Однако именно на лучшее объяснение могут претендовать и все прочие известные теистические обоснования (из чего, правда, не следует, что все они в одинаковой мере соответствуют этому ожиданию). Например, в этическом чувстве нравственного долженствования обосновывается через сопоставление двух его объяснений – через его инспирацию со стороны Всесовершенного Творца человека (созданного по Его образу и подобию) и через функции приспособления приматов к окружающей среде, – при котором предпочтение отдается первому объяснению, в космологическом сопоставляются последствия допущения возможности регресса причин в бесконечность с постулированием остановки данного регресса в конечной точке и т. д.

В принципе новая локализация теистических обоснований на карте рациональности не противоречит ставшему общепринятым делению их на априорные и апостериорные<sup>18</sup>. Однако само по себе это деление вызывает много вопросов. Прежде всего, оно

<sup>17</sup> Одно из самых авторитетных исследований в этой области – очень краткая статья: *Frankfurt H. Peirce's Notion of Abduction // Journal of Philosophy*. 1958. Vol. 55. P. 593–596. Франкфурт склонялся к тому, что Пирс прилагал к абдукции все-таки скорее функцию «адаптации» той или иной теории, чем формирования ее, что ближе к современному пониманию этого типа умозаключения.

<sup>18</sup> См.: *Davis S. Op. cit.* 1997. P. 15. Но это общее место, в чем можно убедиться, просматривая не только монографии, но и справочные издания. См., к примеру, очень почтенный лексикон: *The Oxford Companion to Philosophy / Ed. by T. Honderich. Oxford, 1995. P. 316.*

имеет кантовское происхождение, состоя в противоречии с самим Кантом. Суждения **a priori организуют опыт, будучи внеопытными**, тогда как суждения **a posteriori** соответствуют предложениям, описывающим сам опыт. Однако Кант совершенно справедливо настаивал на том, что в теистических обоснованиях совершается «перелет» от эмпирическим вещам к их внеэмпирической причине. Он, правда, считал этот «перелет» (**der Flug**) рационально незаконным, противореча при этом и самому себе<sup>19</sup>, но то, что *пунктом назначения* всех (а не только некоторых) теистических обоснований является реальность внеэмпирическая, никак оспорить нельзя. Но может быть у этих обоснований разные *отправные пункты* – у одних эмпирические, а у других – нет? На том, собственно, и строится само это деление в аналитической теологии, при котором разновидности онтологического «доказательства» относятся к априорным, а разновидности всех остальных – к апостериорным. Но правильно ли и это различие? Основанием считать космологическое обоснование апостериорным единодушно признается то, что оно исходит из определенной фактичности – существования этого мира, многообразие которого включено в сетку причинно-следственных отношений, выстраиваемых в иерархической корреляции, которая должна завершиться той причиной, что не имеет (со времен Платона и Аристотеля) «метафизического права» быть следствием какой-либо другой. Основанием же считать онтологическое обоснование априорным признается понятие Самого Великого Существа, которое по определению (дабы быть тем, как его определяют) должно иметь помимо мысленного также и реальное существование. Однако исходя из развития этого умозаключения у первого его разработчика Ансельма Кентерберийского (1033–1119) оно также имеет «фактологический» исходный пункт – наличие

<sup>19</sup> Ведь постулирование и трансцендентных всем объектам опыта вещей-в-себе (которые не могут быть определены даже нумерически), и атрибуция им способности аффицировать сам этот опыт также является «перелетом», и введение трансцендентального нравственного субъекта, который должен как-то уживаться с субъектом эмпирическим, также есть «перелет». Первая из этих проблем была отмечена уже младшим современником Канта, проницательным Фридрихом Якоби (1743–1819), который отмечал, что без вещи-в-себе в кантовскую систему нельзя войти, а с ней нельзя в ней оставаться. См. об этом, в частности: Черняев С.А., Шевченко И.В. Фридрих Якоби: вера, чувство, разум. М., 2010. С. 280–281.

представления об этом Существо даже у того Глупца, который может отрицать его реальность<sup>20</sup>. Но если это так, то почему нам и это обоснование не отнести к числу апостериорных? С другой стороны, что может быть «априорнее» того умозаключения, которое строится на чисто умозрительном постулате о запрете на регресс в бесконечность? Поэтому оба этих обоснования имеют единую апостериорно-априорную структуру, и нет никаких причин разводить их по различным классам.

Поэтому есть резон заложить в формальную классификацию наиболее известных теистических обоснований совсем иной принцип. Все они строятся как аргументации от лучшего объяснения, использующие эксплицитно или имплицитно контровертивный метод *reductio ad absurdum*, который призван обеспечивать победу одного объяснения определенных данностей над другими объяснениями. А вот пути к этой победе в этих обоснованиях разные. В обоснованиях космологическом, онтологическом и от грации совершенства (которое и древнее предыдущего и отлично от него по структуре<sup>21</sup>) ее стремят-

<sup>20</sup> Кратко ход рассуждения Ансельма можно записать следующим образом:

(1) мы верим в то, что Бог есть то, больше чего себе нельзя представить (*aliquid quo nihil maius cogitari possit*);

(2) и безумец, отрицающий Бога (Пс. 13:1), понимает это, а потому это содержится по крайней мере в его уме (*in intellectu*), даже если он не считает, что это существует реально;

(3) но то, больше чего нельзя себе представить, было бы меньше самого себя, если бы не имелось также и вне ума;

(4) следовательно то, больше чего себе нельзя представить, должно существовать и в уме и в действительности (Прослогион, гл. 2–3).

См. русский перевод соответствующих глав: *Ансельм Кентерберийский*. Соч. / Предисл., пер. и коммент. И.В. Купреевой. М., 1995. С. 128–129. Историки философии (Дитер Хенрих и другие), правда, различают по крайней мере две версии этого «доказательства», отмечая, что Лейбниц исходил из понятия не столько всесовершеннейшего существа (*ens perfectissimum*), сколько всеобходимейшего (*ens necessarium*), но очевидно, что второе значение вполне вписывается в первое.

<sup>21</sup> Суть этого «доказательства» в том, что, поскольку «прогресс» совершенств должен стремиться к максимуму, то должно быть наилучшее существо (самая простая модель: человек совершеннее животного, а Божество совершеннее человека). Интересно, что по структуре данное «доказательство» ближе всего к космологическому, так как и здесь учитывается нечто напоминающее регресс в бесконечность. Одними из первых это «доказательство» озвучили стоики.

ся одержать «имплицитно» – через *анализ философских понятий* (движения, причинности, необходимости, совершенства<sup>22</sup>). В обоснованиях же телеологическом, этическом, от религиозного опыта, сознания, познания и, вероятно, всех прочих имеет место эксплицитный агон с использованием ресурсов *от здравого смысла*. Нормативным примером обоснований второго типа может служить обоснование от религиозного опыта, которое в прежние времена называлось «историческим доказательством». А именно, возражая своим оппонентам вначале Платон, затем Эпикур, потом Цицерон<sup>23</sup> (которого в этой связи охотно цитировал даже такой убежденный скептик по отношению к «доказательствам», как Кальвин<sup>24</sup>) и раннехристианские писатели отстаивали объективность существования божественного мира (как бы различно они его не понимали) тем, что нет такого дикого, варварского, безграмотного народа, который, даже при отсутствии у него всех прочих цивилизационных благ и правительства, не имел бы того или иного богопочитания. А это очень напоминает знаменитую речь Абрахама Линкольна, согласно которой можно обманывать всех какое-то время, некоторых все время, но нельзя обманывать всех всегда: так и все народы не могут обманываться на протяжении всей истории.

**§ 3.** «Канонизированное» представление теистов о том, что основными обоснованиями существования Бога следует считать «большую триаду доказательств», имеет отнюдь не теи-

<sup>22</sup> Как верно отмечает В. Рёд, осмысляя само обозначение Ансельмова обоснования, оно опирается «на фундаментальные понятия онтологии, а именно «сущее», «существование», «сущность» (essentia), «совершенство» (perfectio) или означающую то же самое «реальность» (realitas), а также на фундаментальные онтологические постулаты». Цит. по: *Эндерс М.* Мышление о непревзойденном: двойная нормативность онтологического понятия Бога // *Философия религии: альманах 2008–2009.* М., 2010. С. 260.

<sup>23</sup> Так, Цицерон в своем знаменитом трактате «О природе богов» влагает в уста философа-эпикурейца Веллия суждение о том, что богопочитание у самых различных народов должно свидетельствовать в пользу того, что нет такого племени или рода людей, у которого не было бы некоей антиципации (anticipatio) о богах и что сам Эпикур в сочинении «О критерии» называл это предвосхищением – prolepsis. – Cic. De nat. deor. I.43. См.: *Цицерон.* Философские трактаты. М., 1985. С. 74.

<sup>24</sup> Подразумевается его основное произведение «Наставление в христианской вере» Кн. 1, гл. 3.

стическое происхождение. Хорошо известно, что оно восходит к Канту, который дал и сами наименования этим «доказательствам» и определил, что других исходя из теоретического разума быть не может<sup>25</sup>, и вынес вердикт, что из этой триады основоположным для двух других является первое – онтологическое<sup>26</sup>. Аналитические теологи совершенно правомерно оспаривают то, что кроме этих обоснований не может быть других и не менее правомерно настаивают на том, что в случае с ними речь должна идти не столько о трех нумерически «доказательствах», сколько об их «семействах»<sup>27</sup>. Однако фактически они до сих пор работают на этой «площадке», признавая эксплицитно или имплицитно, что «великая триада» составляет первичные обоснования, над которыми надстраиваются вторичные, и что из них

<sup>25</sup> «Первое доказательство называется *физикотеологическим*, второе – *космологическим*, а третье – *онтологическим* (курсив Канта. – В.Ш.). Других доказательств нет и быть не может». Хотя он употребляет выражение «называется», которое можно трактовать как ссылку на что-то уже известное, на деле Кант так позиционирует собственные терминологические изобретения, очень удачные. В другом месте он сам пишет о первом из перечисленных: «такое доказательство *мы назовем* (курсив мой. – В.Ш.) физикотеологическим» (*Кант II*. Указ. соч. С. 358, 374).

<sup>26</sup> После только что процитированного перечисления трех «доказательств» (кроме которых якобы никаких других быть не может), Кант пишет уже в следующем абзаце: «Что же касается порядка, в котором следует рассматривать эти способы доказательства, то он прямо противоположен тому, какого придерживается постепенно обогащающийся разум и в каком мы их поставили выше» – на том основании, что онтологическое исходит из того, что он называет «трансцендентальным понятием» – понятием чистого (спекулятивного) разума, без добавления, если можно так выразиться, каких-либо «эмпирических примесей». Первичность онтологического обоснования по отношению к двум другим Кант отстаивает неоднократно и дальше, например, утверждая, что оно составляет в конечном счете «единственно возможное обоснование для доказательства» и что физикотеологическое опирается на космологическое точно так же, как то – на онтологическое (Там же. С. 376, 379).

<sup>27</sup> Практически сейчас это уже общее место, но можно выделить, к примеру, очень известную антологию Ф. Куинна и Ч. Талиаферро, в которой соответствующие главы оформлены, и не только в названиях, как «онтологические аргументы», «космологические аргументы», «телеологические аргументы и аргументы от дизайнера» (за которыми следуют «моральные аргументы» и «прагматические аргументы»). См.: *A Companion to Philosophy of Religion* / Ed. by P.L. Quinn and C. Taliaferro. Oxf., 1999. P. 323–359.

логически исходным является онтологическое (даже если они считают, что другие являются более соответствующими своему предназначению)<sup>28</sup>.

Но Кант был личностью не только великой, но и весьма противоречивой: он колебался между дезавуированием рациональной теологии как таковой (в духе Юма и отчасти Бейля) и расчисткой в ее домене территории для этикотеологии на месте, занимаемом «физикотеологией», которая и выдвигала основные «доказательства». И кантовские вердикты не только по исчерпываемости всего горизонта теистических обоснований «большой триадой», но и по первичности онтологического по отношению к остальным – в противоположность совершенно справедливой их негативной оценке в качестве доказательств (см. выше, § 1) – никак приняты быть не могут. Высоко оцененное им – и по справедливости – телеологическое обоснование<sup>29</sup> отнюдь не получает, вопреки желанию

<sup>28</sup> Так, в только что цитированной антологии «триада» экспонируется все в том же кантовском порядке. Но то же самое относится и к еще более известной хрестоматии Э. Стампа и М. Мюррея «Философия религии: большие вопросы» (из общей серии «Философия: большие вопросы», основанной Джеймсом П. Стербой), где к «триаде» добавляется аргумент от религиозного опыта, и к достаточно солидному изданию «Философия религии: антология современных взглядов», составленному М. Стюартом (где реализована точно та же схема обоснований: 3+1). См.: Philosophy of Religion: The Big Questions / Ed. by E. Stump and M.J. Murray. Malden (MA), 1999. P. 61–149 (здесь проponentы этих обоснований соседствуют с их оппонентами); Philosophy of Religion: An Anthology of Contemporary Views / Ed. by M.Y. Stewart. Boston etc., 1996. P. 262–262.

<sup>29</sup> «Это доказательство заслуживает, чтобы от нем всегда упоминали с уважением. Это самый старый, самый ясный и наиболее соответствующий обыденному человеческому разуму аргумент. Он побуждает к изучению природы, так как он сам получает отсюда свое начало и черпает всё новые силы. Он вносит цели и намерения туда, где наше наблюдение само не обнаружило бы их, и расширяет наши знания о природе, руководствуясь особым единством, принцип которого находится вне природы. В свою очередь эти знания влияют на свою причину, а именно на вызвавшую их идею, и придают вере в высшего творца силу неодолимого убеждения. Поэтому было бы не только печально, но и совершенно напрасно пытаться умалить значение этого доказательства. Разум, постоянно возвышаемый столь вескими и все возрастающими в его руках доказательствами, хотя лишь эмпирическими, не может быть подавлен сомнениями утонченной и отвлеченной спекуляции: ему достаточно одного взгляда на чудеса природы и величие мироздания, чтобы избавиться, как от сновидения, от всякой мудрствующей нерешительности и подниматься от ве-

кёнигсбергского гения, почву в онтологическом, так как идея основания целе- и законосообразности, а также и эстетики в этом мире не требует онтологии всесовершенного существа, о чем свидетельствует и сама история философии, которую он знал плохо<sup>30</sup>. Да и запрет на регресс причин в бесконечность также не требует идеи «существа, больше которого нельзя помыслить», и это также подтверждает история философии<sup>31</sup>. Возможно, это признал бы и сам Кант, если бы не был пленен настойчивой (чтобы не употребить другого прилагательного) задачей разоблачить рациональную теологию, сведя ее в конечном счете к наиболее провальному из всех «доказательств». Алвин Плантинга отчасти прав, считая, что Кант не совсем правомерно полагал, будто основной порок этого «доказательства» состоит в превращении существования в предикат вещи<sup>32</sup>, но Кант был совершенно прав в главном – в том, что алогично допускать существование таких идей, которые, как идеи, гарантируют (в отличие от других идей) «материальное существование» своим референтам, и если бы он знал хорошо известный полемический текст Гаунило – современника Ансельма и первого его оппонента<sup>33</sup>, то убедился бы в том, что у него был очень ранний и толковый предшественник.

То, что после Канта появилась целая библиотека литературы по онтологическому обоснованию (я бы назвал его и деонтологическим, так как здесь *сущее* выводится из *должного*), которая и

---

ликого до высочайшего, от обусловленного к условиям до высшего и необусловленного творца». То, что Кант отрицает за этим аргументом – так это его претензию на аподиктичность (см. выше, § 1), независимость от онтологического и способность доказать учение о творении из ничего (*Кант II. Указ. соч. С. 375–377*).

<sup>30</sup> Достаточно отметить, что онтологический аргумент он безоговорочно приписывал Декарту и Лейбницу, прямо так и называя его «картезианским» (Там же. С. 364), как бы и не подозревая, что Декарт здесь модифицировал только то, что Ансельм изобрел на полтысячелетия раньше него.

<sup>31</sup> Космологический аргумент – почти ровесник телеологического, так как впервые также был обозначен у позднего Платона, в «Законах» (Leg. 893b–895b), тогда как онтологический появился полтора тысячелетия спустя.

<sup>32</sup> См. его знаменитое изыскание «Онтологическое доказательство» (Аналитический теист: антология Алвина Плантинги / Сост. Дж.Ф. Сеннет; пер. с англ. К.В. Карпова. М., 2014. С. 125–126).

<sup>33</sup> Полемическое эссе Гаунило из Мармутье «В защиту Глупца» и ответ ему Ансельма переведены в издании: *Ансельм Кентерберийский. Указ. соч. С. 147–165*.

сейчас пополняется публикациями его противников и почитателей<sup>34</sup>, объясняется двумя причинами. Первая из них та, что сам ход этого обоснования, как снова верно отмечал Плантинга, несомненно эвристичен и метафизически весьма содержателен: здесь и постановка вопроса о статусе высказываний о существовании, и об онтологии ментальных объектов, и о различии свойств эмпирических и ментальных объектов<sup>35</sup>, и (что было актуализировано самим Плантингой), возможность апелляции к концепции возможных миров. Но дело не только в этом. Но и в том, что понимание Бога как Всесовершенного Существа и возможность фундирования этим всесовершенством всех отдельных божественных предикатов и атрибутов<sup>36</sup>, а также отчасти и действий в наибольшей степени соответствует теистическому мировоззрению как таковому (и пониманию его отличий от других религиозных мировоззрений), соответствуя и теистическому религиозному чувству.

И однако вся эта положительная заряженность данного «доказательства» не противоречит правомерности его характеристики у злого, но пронизательного Артура Шопенгауэра в качестве софизма. А соотношение его с другими обоснованиями, да и всех членов «великой триады» друг с другом будет противоположным тому, каким его видел Кант, да и многие аналитические теологи, Канта не приемлющие, но упорно начинающие систему «доказательств» именно с него. И эта конфигурация не сможет не повлиять и на оценку стереотипного деления теистических обоснований на «основные» и «дополнительные».

Всесовершенное Существо не *должно* существовать на том основании, что существованию прилично входить в совокупность свойств, образующих его понятие, но оно *может* существовать,

<sup>34</sup> Среди последних я бы выделил уже цитированного Стивена Дэвиса, который уделяет «онтологическому доказательству» не только совершенно диспропорциональное по объему внимание в его сравнительно небольшой книге, посвященной всем признанным «доказательствам», и не только защищает его от оппонентов, но и измышляет и новую его форму, которую называет «Онтологическое доказательство № 2». См.: *Davis S. Op. cit.* P. 15–45, 139–144.

<sup>35</sup> Аналитический теист: Антология Алвина Плантинги. С. 113.

<sup>36</sup> Под предикатами в данном случае подразумеваются свойства Бога как личностного Абсолюта в виде всеведения, всемогущества и всеблагости, под атрибутами – Его «метафизические» свойства безначальности, неизменности, вездесущести и т. д.

если имеются основания через другие аргументы предположить возможность наличия реального «кандидата» на его статус. Равно и предположение о Первопричине может быть реалистичным не вследствие предзаданного запрета на регресс причин в бесконечность, но при целесообразности допущения того же «кандидата» и на эту «должность». Но возможность номинирования искомого «кандидата» и осуществляется через ту «выборную процедуру», которая реализуется в абдуктивном дискурсе, соответствующем телеологическому обоснованию. Осуществляемому здесь умозаключению от лучшего объяснения (см. § 2) уместно располагать, как и любой подлинной диалектической аргументации, кумулятивными основаниями: тут и не потерявшее востребованность рассуждение по аналогии, и *reductio ad absurdum* по отношению к альтернативным мирообъяснениям, и апелляция к «тонкой настройке». Из этого не следует, что обоснования онтологическое и космологическое должны быть просто «уволены с работы», но их «работа» уже второго порядка: задействуемые в них аргументы могут обогатить нас в понимании *характеристик* того, *существование* чего обосновывается не через них.

Телеологическое обоснование является, однако, не единственным из тех, которые могут привести к основному референту теистического мировоззрения. Речь идет и о других известных обоснований от здравого смысла (см. § 2). И трудности в объяснении чувства морального долженствования, не сводимого к мотивациям выживания, выгоды и удовлетворения природных потребностей, в оголенном мире атомов, пустоты и эволюции; и неправдоподобность того, чтобы и человечество в своем религиозном большинстве и первостепенные гении философии и науки (от Парменида и Платона до Бора и Гейзенберга) как один заблуждались, не допуская того, что мир ограничен одной лишь сферой чувственно воспринимаемого, дают, вместе с телеологической аргументацией, весьма убедительную кумулятивную аргументацию в пользу теистических верований. Эти, и другие обоснования того же типа (см. ниже) являются не только основными, но и единственными. Тогда как все обоснования от анализа философских понятий (см. § 2) только достраивают не ими могущий быть возводимым каркас теистического мироздания.

§ 4. Что касается наиболее признанных «вторичных» обоснований существования Бога, то они по своей типологии распределяются на самом деле на две неравные группы. Обоснование от нравственного сознания (в его льюисовской версии<sup>37</sup>), от религиозного опыта (см. § 3), от чудес (феноменов, трудно объяснимых естественными причинами), от сознания (аргументация от предпочтительности дуалистического объяснения ментальных феноменов в сравнении с объяснением физикалистским<sup>38</sup>), от познания (аргументация от контринтуитивности эволюционистского объяснения рационально-логической структуры человеческого мышления<sup>39</sup>) несомненно относятся к классу абдуктивных заключений от здравого смысла, равно как и совсем ныне забытый аргумент Декарта, по которому идея Бесконечного Существа могла бы быть «внедрена» в сознание конечных существ только им самим<sup>40</sup>. А вот обоснование этическое в его кантовской версии есть скорее уже апелляция к теории – в начальном значении последнего слова (*theoría*), соответствующем духовному *видению-со-зерцанию*<sup>41</sup>. И в самом деле, постулаты чистого практического разума мыслились их создателем не как доказательства (что он и подчерки-

<sup>37</sup> К.-С. Льюис оживил это обоснование после достаточно длительного перерыва, представив его в качестве типичной аргументации от лучшего объяснения. А именно, он поэтапно продемонстрировал недостаточность объяснения чувств нравственного должностного поведения культурными факторами, действиями инстинктов, следствиями общественного договора и социальными потребностями. См.: *Льюис К.С. Просто христианство* / Пер. с англ. И. Черевойтой. М., 2005. С. 17–31.

<sup>38</sup> См., к примеру: *Moreland J.P. The Argument from Consciousness // The Blackwell Companion to Natural Theology* / Ed. by W.L. Craig and J.P. Moreland. Oxf., 2009. P. 282–343.

<sup>39</sup> *Reppert V. The Argument from Reason // The Blackwell Companion to Natural Theology*. P. 344–390.

<sup>40</sup> Вначале Томмазо Кампанелла, а затем Декарт рассуждали методом исключения, что идея Бесконечного Существа не может происходить от опыта, в котором конечный субъект встречается только с конечными феноменами. Очевидно, что здесь много общего с декартовской концепцией врожденных идей, имеющей и платоновские истоки, но еще больше с ансельмовским умозаключением, исходящим из того, что у любого индивида должно быть изначальное представление о том, больше чего ничего нельзя помыслить (как своего рода «актуальной бесконечности»).

<sup>41</sup> О значении и происхождении, а также о культурной значимости *theoría* см. классическое исследование: *Picht G. Der Sinn und Unterscheidung von Theorie und Praxis in der griechischen Philosophie // Idem. Wahrheit, Vernunft, Verantwortung: Philosophische Studien*. Stuttgart, 1969. S. 108–134.

вал), но как скорее интуиции этого разума, убежденного в том, что исполнение нравственного закона «показывает» нам свободу человеческой воли, бессмертие души и самого Законодателя<sup>42</sup>. Из перечисленных абдуктивных заключений декартовское, которое можно рассматривать в определенном смысле как применение «онтологического доказательства», было справедливо забыто (в противоположность своему «исходнику», который очень многим обязан своей «раскруткой» беспощадной критике Канта), а заключение от психофизического дуализма – несомненно весьма значимое (принятие существования Бога зависит от возможности признания нематериальных сущностей как таковых), но слишком «длинное», само требующее обоснований и вполне совместимое и с нетеистическим мировоззрением<sup>43</sup>. Заключение от сверхъестественных явлений, конечно, ближе к цели, и его можно «отобъяснить» в принципе только исходя из атеистической веры в то, что все чудеса – лишь то, что не познано еще наукой (которая, как известно, вообще-то «все может»<sup>44</sup>). Но на мой взгляд этот аргумент является не столько самостоятельным, сколько входит в число тех, что образуют «семейство» физико-телеологического обоснования: большинство тех сверхъестественных вмешательств в течения событий, к которым апеллируют не только теистические, но и другие религии, целесообразно, «телеологично». К тому же семейству обоснования от замысла (дизайна) относится, в конечном счете, и аргумент от специфической конституции рационального человеческого сознания. Он также вполне может считаться вполне работающим – пока, по крайней мере, ученые не докажут наличие у животных абстрактно-понятийного и вербально нагруженного мышления. Что же касается знаменитого паскалевского «Пари», то этот аргумент, в

<sup>42</sup> Кант подчеркивал с самого начала, что эти постулаты «не суть теоретические догматы, но предположения в необходимо практическом рассмотрении» (*Kant I. Gesammelte Schriften / Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Bd. V. B., 1908. S. 132*).

<sup>43</sup> Вспомним о том, что идея «чистого субъекта», онтологически отделимого от любых, могущих быть объективируемыми начал (в том числе и в самом человеке) вполне уживалась и с выражено антеистическими доктринами в самом широком диапазоне – от дуализма пуруши и праkritи в философии санхья-йоги до дуализма для-себя-бытия и в-себе-бытия у Ж.-П. Сартра – и от теизма далекими, вроде концепций «предмета познания» у знаменитого неокантианца Г. Риккерта.

<sup>44</sup> Об этом неплохо написано в «дайджесте» Ричарда Суинберна. См.: *Суинберн Р. Есть ли Бог? М., 2006. С. 100–107.*

противоположность только что рассмотренному декартовскому, оказался незаслуженно уважаемым, но его нельзя отнести ни к одной из двух групп. Он – неабдуктивный и не «созерцательный», но скорее «торгашеский»: не так мало людей, которые участвуют в обрядах «на всякий случай», но такая «диспозиция сознания» не может вести к реальной вере<sup>45</sup>.

Напротив, доводы от духовного созерцания заслуживают гораздо большего внимания, чем то, которое им уделяется – особенно с учетом того, что они вообще еще, кажется, не были идентифицированы по своей «фактуре»<sup>46</sup>. И кантовский отнюдь не является единственным в этом роде.

В самом деле, если закон нравственности внутри меня и звездное небо надо мною могут вызвать чувство восторженного благоговения, то Книга написанная может его вызвать уж никак не меньше, чем книга природы, которая для Руссо и прочих последователей «естественной религии» была, если можно так выразиться, религиозно самодостаточной<sup>47</sup>. Более того, из второй «книги» религиозные смыслы вычитываются наиболее «естественным образом» лишь

<sup>45</sup> Великому духовному писателю Б. Паскалю с ним так же не повезло, как В. Набокову с «Лолитой», поскольку в обоих случаях писатели прославились тем, что значительно ниже лучшего из того, что они создали. Любопытно также, что вопреки общему представлению об уникальности паскалевского пари, очень близкая диалектическая модель встречается в одном из текстов Палийского канона («Аппаннака-сутта» Маджджхима-никаи), где Будда советует материалистам, отрицающим другой мир (*паралока*), сравнить преимущества и недостатки веры и, соответственно, неверия в него для этой жизни и будущей. Согласно этому «практическому аргументу», если другого мира и нет, то отрицающий его подвергнется осуждению людей в этой жизни (как человек дурного поведения и с ложными взглядами), а если другой мир есть, то неверующий в него потерпит двойное поражение: и здесь его осудят, и по смерти он «обретет печаль, дурное рождение, погибель и ад». Таким образом, от паскалевского аргумента буддийский отличается лишь конфигурацией: в нем обсуждается не блага от веры, а зло от неверия. См.: *Шохин В.К.* Индийская философия. Шраманский период. СПб., 2007. С. 334–335.

<sup>46</sup> Во всяком случае мне не довелось еще встретиться с ними ни в одной антологии, хрестоматии, учебнике или лексиконе в границах англо-американской философии.

<sup>47</sup> Ср.: «Созерцайте зрелище природы, прислушайтесь к внутреннему голосу. Разве Бог не сказал всего нашим глазам, нашей совести, нашему рассудку? Что же еще могут сказать нам люди? Их откровения только искажают Бога, наделяя Его человеческими страстями» (*Руссо Ж.-Ж.* Эмиль, или О воспитании / Пер. с фр. М.А. Энгельгарта. СПб., 1913. С. 290).

при усвоении в культуре Книги написанной – независимо от признания этого обстоятельства самими «естественниками». То, что этот аргумент от Откровения не упоминается в числе обоснований существования Бога в аналитической теологии, свидетельствует не столько против него, сколько в направлении определенной окаменелости последней и ее малодушия перед лицом «научного сообщества». И здесь можно апеллировать к теологии интеркультурной. И не только к мусульманскому убеждению в том, что Книга составляет большее чудо, чем те, которыми привлекаются сердца незрелых. Выдающийся индийский философ-энциклопедист Вачаспати Мишра (IX или X в.) привел однажды то обоснование существования Ишвары, что некоторые тексты – Веды и Аюрведа – никак не могли, исходя из их совершенств и «эффективности», быть созданы обычными человеческими умениями<sup>48</sup>. Та же аргументация отчасти прослеживается и у его возможного современника нааяка Джаянты Бхатты, который, полемизируя в своем знаменитом трактате «Цветущая ветвь ньяи» с доктриной школы мимансы о том, что Веды существовали изначально и без всякого авторства (снова параллель с представлениями о Коране в исламе), отмечает, что совершенство текстов Вед может свидетельствовать против их авторства не более, чем искусство, явленное в классических произведениях литературы,

<sup>48</sup> Индийский философ в своем субкомментарии к «Йога-сутрам» (комментарий на базовый комментарий к сутрам, принадлежавший некоему Вьясе), полемизирует с тонким абстрактным оппонентом (в образе мышления которого различимы черты и буддиста и мимансака), который, как кажется, ставит индийских теистов в очень сложное положение: если существование Божества-Ишвары «подпирается» для вас тем, что о нем свидетельствуют священные тексты, то чем тогда «подпираются» последние? Вачаспати без всякого смущения парирует тем, что признает «утвержденность» священных текстов в существовании Ишвары: «авторитетность мантр и медицинских текстов, составленных Ишварой, утверждается на основании [их] соответствия практике, которое, [в свою очередь, заключается] в их соответствии их назначению. Многообразные сочетания ингредиентов трав, [равно как] и соединения и исключения тех или иных слогов не могут быть осуществлены даже за тысячу лет посредством обычных источников знания». – цит. по: *Шохин В.К.* Философский теизм классической йоги // *Donum Paulum. Studia Poetica et Orientalia*: к 80-летию П.А. Гринцера / Ред.-сост. Н.Р. Лидова. М., 2008. С. 440. Смысл аргумента в том, что компетентность соответствующих текстов выводится из их эффективности (одних для этой жизни, других – также и для будущей), а эта эффективность не может быть реализована только человеческими способностями.

против того, что у них также был автор<sup>49</sup>. Если такие «созерцания» вызывали сакральные гимны-мантры даже тех текстов, которые формировались в культурной традиции, не знавшей Откровения в собственном смысле<sup>50</sup>, то тем более это применимо к тем текстам, которые сообщают откровение о человеческой биографии самого Источника Откровения. Достаточно минимального «нефизического видения» хотя бы дискуссий Иисуса с книжниками и учителями еврейского народа, который учил как власть имеющий, а не как книжники и фарисеи (Мф. 7:29) или бездонных смыслов евангельских притчей, открывающих каждый раз новые кристаллы при их чтении и особенно слышании, чтобы убедиться в том, что мы непосредственно встречаемся с мудростью, даже при вторичной трансляции в порядке превосходящей человеческую.

Другой довод от созерцания, который также невозможно обнаружить в современных пособиях по рациональной теологии, был в свое время озвучен гениальным политиком и ученым Бенджамином Франклином. А именно, когда французские энциклопедисты подписали ему торжественный адрес за открытие электричества, навсегда низвергающего с престола Зевса и всех прочих небожителей, он заметил, что благодаря этому поздравлению помимо электричества можно открыть и новый аргумент в пользу существования Бога – от ненависти<sup>51</sup>. Глубокая мысль Франклина нуждается в комментарии. В другом месте я обозначил в качестве основного парадокса атеизма то явление, что атеисты наиболее последователь-

<sup>49</sup> Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. II. The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa / Ed. by K.H. Potter. Delhi etc., 1977. P. 377. Правда, Джаянта в одной из позиций пытается свести свое видение к простому аргументу по аналогии в духе телеологического аргумента (все составное, вроде ткани, горшков и т. д. имеет «производителя», а потому его должны иметь и составленные из слогов тексты), но здесь он поддается общему направлению аргументации своей школы, которая делала всю ставку на силлогистическую экспозицию теологического аргумента.

<sup>50</sup> Об этом писал очень яркий отечественный индолог В.С. Семенов, отмечавший, что боги ведийских гимнов «вообще ничего не говорят людям» и адресатами «слышания» являются именно они, а не ведийские риши-поэты (Семенов В.С. Проблемы интерпретации брахманической прозы: Ритуальный символизм. М., 1981. С. 16–17).

<sup>51</sup> На этот аргумент обратил внимание один из самых интересных богословов-апологетов синодального периода. См.: Глаголев С.С. Пособие к изучению основного богословия. Женские богословские курсы. М., 1912. С. 77.

ные, отрицая божественный мир, удивительным образом сочетают это отрицание с обидой, неприязнью и даже открытой ненавистью к нему<sup>52</sup>, которая полностью противоречит идее его несуществования. Такова была смертельная обида «отца атеистов» Диагора (IV в. до н. э.) на афинских богов, а у эпикурейца Лукреция (I в. до н. э. – I в. н. э.) **непреодолимое желание низвергнуть богов греческих и римских**, которых он также якобы только отрицал; презрение к якобы не существующему Ишваре у Васубандху (IV в.) и ряда других буддийских антитеистов и подлинное желание испепелить его у джайнского антитеиста Гунаратны (XV в.). Но те же «антиинуинозные чувства» мы обнаруживаем у некоторых французских революционеров, Маркса и Ницше, некоторых русских революционеров-демократов и руководителей советского «Союза безбожников», Сартра и Камю, Рассела и «новых атеистов» во главе с Докинзом, но также и у их конкурента Шелленберга, который, как ему кажется, нашел самое простое опровержение существования Бога, подобно тому, как Ансельм в свое время самое простое его доказательство<sup>53</sup>. Последняя параллель заслуживает внимания. Если по мнению Ансельма даже Глупец, имеющий отвлеченную идею Всесовершенного Существа, мог бы свидетельствовать о реальности ее референта (см. выше, § 2), то уж ненависть и прочие «антиинуинозные чувства» гораздо больше свидетельствуют о ней, поскольку являются определенными и очень конкретными реакциями на определенный опыт общения. Частичное объяснение «парадокса атеизма» видится в том, что совершенно реальное и постоянное общение с Богом имеют те «интеллигенции», которые никогда в Его существовании не сомневаются, всегда *веруют и трепещут* (Иак. 2:19), но имеют возможность использовать в качестве своих посредников в этом мире тех лиц, которые отри-

<sup>52</sup> *Shokhin V.K. Methodological Pluralism and the Subject Matter of Philosophy of Religion // Knowledge, Action, Pluralism / Ed. by S.T. Kolodziejczyk and J. Salamon. Frankfurt a/M., 2014. P. 328.*

<sup>53</sup> Речь идет о его известном антитеистическом аргументе от сокрытости Бога или от неверия, согласно которому если бы Бог существовал, то он, как любящий отец, не допустил бы, чтобы многие люди старались приобрести веру и умерли тем не менее неверующими. См. начальную версию этого аргумента (который он время от времени «дорабатывает»), в: *Schellenberg J.L. Divine Hiddenness and Human Reason. Cornell University Press, 1993. P. 83* (подробнее см. следующую статью настоящего издания).

цают и их существование, но оказываются им (без)духовно очень близкими. И можно предположить, что не только теолог, но и любой субъект, не связанный материалистическими догмами, способен допустить, что нам необязательно быть одним в космосе, даже если мы и не верим в пресловутые летающие тарелки.

На это «научный теист», эвиденциалист, скорее всего возразит, что оба только что рассмотренные обоснования вряд ли будут убедительными для атеистов, поскольку они субъективны, «конфессиональны» и отправляются не от «публичных свидетельств» (public evidences), которые могли бы быть принятыми всеми. Но мы ведь с самого начала выяснили, что таких теистических обоснований, которые могли бы быть приняты всеми, попросту не существует, ибо в противном случае они были бы аподиктическими доказательствами, коими не являются (см. § 1). К тому же «созерцания» имеют свои законные «эпистемические права» в рельефе человеческого познания, которые никак не замещаются весьма ограниченными по своему применению дедукциями и даже индукциями (да и сами «теории» этимологически произошли от них – см. выше). А тех общепризнанных «публичных свидетельств», которые могли бы убедить атеистов, также не существует, притом не без причин. Как сказал весьма именитый в свое время философ и историк философии Дитрих Генрих Керлер (1882–1921), «даже если бы можно было доказать математически, что Бог существует, я бы не хотел, чтобы Он существовал, поскольку это ограничивает меня в моем величии»<sup>54</sup>. Но ведь для того, кто мыслит в подобной интенциональности, которая была очень правильно идентифицирована Алвином Платингой – в ответ на ту же самую претензию, предъявляемую атеистами теистам – как «мышление, исходящее из желаний» (wishful thinking)<sup>55</sup>, никак не может быть теистических аргументов более «объективных», чем другие – опираются ли они на откровения или на законы природы.

§ 5. В решении вопроса о духовно-практической пользе обоснований существования Бога вполне можно придерживаться стратегии «срединного пути» между двумя симметричными

<sup>54</sup> Цит. по: Любак А. *де*. Драма атеистического гуманизма. Милан; М., 1997. С. 30.

<sup>55</sup> *Plantinga A.* Knowledge and Christian Belief. Grand Rapids (MI), Cambridge, 2015. P. 43–44.

крайностями, которая была всегда почитаема у самых разных развитых народов. Начиная же с «Никомаховой этики» Аристотеля она и вовсе получила статус базовой составляющей практического разума.

Сократовско-просвещенческий оптимизм такого столпа аналитической теологии, как Ричард Суинберн, совершенно серьезно полагающего, что разум не имеет прав сопротивляться тем аргументам, которые хорошо обоснованы, вполне нейтрализуется только что обозначенным обнаружением в самой сердцевине атеистических возражений «мышления, направляемого желаниями» (см. § 4). Но, как хорошо известно, права не спрашивают, а забирают. А потому даже если бы предложенные британским философом «хорошие индуктивные доказательства» в пользу существования Бога в опоре на теорему Байеса были безупречными (а мы уже знаем, что это не совсем так – см. § 1) и если бы ему удалось показать методом его исчислений, что с теоретической точки зрения шансы на это существование никак не меньше, чем 0.5, а с учетом свидетельств о религиозном опыте человечества пожалуй что и бóльшие<sup>56</sup>, это ни в какой мере не сдвинуло бы Ричарда Докинза с «догмата» о том, что все многообразие жизни на Земле, в том числе и жизни разумной исчерпывающе объясняется «подъемными кранами» никем не управляемой эволюции, а Дэниэла Деннета с того, что Бог теистов ничем не отличается от детского Санта-Клауса, разбрасывающего звезды, а сами теистические убеждения порождаются игрой мемов<sup>57</sup>. Суинберн и сам смог в этом прекрасно убедиться после сравнительно недавних дискуссий с первым из названных лиц. И это вполне понятно: с рапирой индуктивных доказательств никак нельзя справиться с дубиной атеистической веры (а речь идет о ней, вопреки всем апелляциям «новых атеистов», «новых старых» и «новых новых» к естественным наукам), а доказывать значительную вероятность воскресения Христова тем, кто его принять не хочет<sup>58</sup>, надо

<sup>56</sup> Суинберн Р. Существование Бога. С. 441, 444.

<sup>57</sup> То, что понимается под мемами, не совсем прозрачно, но в целом они походят на юнговские архетипы коллективного бессознательного.

<sup>58</sup> Речь идет об отдельной монографии: Swinburne R. The Resurrection of God Incarnate. Oxf., 2003, где, после апелляции все к той же теореме Байеса также делается заключение о том, что принять факт Воскресения никак по крайней мере не менее рационально, чем отрицать его.

только с учетом «внутренней интенциональности» тех, кто, по слову самого же Евангелия, *если бы кто и из мёртвых воскрес, не поверят* (Лк. 16:31).

Однако неправ также его извечный оппонент (и конкурент), только что цитированный Алвин Плантинга, полагающий, что для христианской жизни не нужны никакие теистические рациональные обоснования, если она вырастает из открытого Кальвином *sensus divinitatis*<sup>59</sup> и живет под водительством Св. Духа. Конечно, без почвы, созидаемой (пред)ощущением Божества, заглохнут всякие теистические убеждения, которые имеют далеко не только рациональное происхождение. Но и одна почва без семян (в том числе и рационально-теологических) ничего произвести не может, и на том же общечеловеческом «чувстве божественного» всходили (и всходят) растения и очень несхожие с теистическими. Проблематично и его предположение, что верующая душа может жить безбедно с тем же «чувством божественного» и не отвечая на давления на нее атеистической мысли извне (притом даже на такую серьезную критику, как старинный и сильный аргумент от зла<sup>60</sup>): это равносильно тому, чтобы какой-нибудь врач внушал своим реальным и потенциальным пациентам, что им не стоит применять никаких вакцинаций против вирусов потому, что по сути своей они здоровы. Верующая душа, как и всякая другая, не может (по своей «простоте») долго раздваиваться между верностью сердца и сомнениями разума, а потому при отвоевании у нее рациональных аргументов не продержится и изнутри. Наконец, Плантинга на практике сам себе противоречит: он почему-то не только активнейшим образом участвует в полемике с атеистами, например, с тем же натуралистическим эволюционизмом (притом и весьма успешно<sup>61</sup>),

<sup>59</sup> См.: *Ioannes Calvinus. Institutio Christianae religionis* Ч. I, гл. 3, § 1, 3.

<sup>60</sup> *Plantinga A. Op. cit.* P. 121, 124–125.

<sup>61</sup> Так, в частности, в статье «Иррационален ли натурализм?» он обратил внимание на то, что последовательный натуралистический эволюционизм не может делать последовательную заявку даже на собственную истинность, а потому сам Докинз, настаивающий на том, что Дарвин сделал атеизм интеллектуально убедительным, противостоит известной эволюционистке Патриции Чёрчленд, четко определившей, что эволюция мозга может обеспечивать организму только четыре функции – питание, спасение от преследователей, борьбу с соперниками и воспроизводство себе подобных. Производство же истины никак в эволюционистскую объяснительную программу не было вмонтировано (Аналитический теист: Антология Алвина Плантинги. С. 147–148).

но занимается и самими «доказательствами» (отстаивая возможность защищать даже онтологическое от Канта средствами модальной логики)<sup>62</sup>.

Позицию Стивена Дэвиса можно трактовать как определенный баланс между суинберновским рационализмом и плантинговским фидеизмом, а потому она к себе располагает. Дэвис считает, что работа с обоснованиями существования Бога имеет два преимущества для тех, кто ими занимается: во-первых, это достойная религиозного субъекта (потенциального или реального) когнитивная работа, которая позволяет ему встать на путь веры или продолжить восхождение по нему; во-вторых, эта работа дает возможность предоставить и достойный ответ враждебной «окружающей среде», считающей как само собой разумеющееся, что вера в Бога наивна или иррациональна<sup>63</sup>. Что касается миссионерских перспектив этой работы, то здесь Дэвис снова пытается следовать середине: верно, что какое-то успешное теистическое доказательство (a successful theistic proof) может помочь кому-то начать думать о Боге более серьезно, чем он это делал раньше, а для кого-то устранить и интеллектуальные препятствия для веры, но, как он правильно признается, «немногие аргументы интеллектуально принудительны; я подозреваю, что никогда не появится такое дискурсивное, дедуктивное доказательство, которое убедило бы всех разумных людей, знающих о нем», а потому некоторые лица могут упорно отстаивать свои взгляды перед лицом даже и успешного теистического доказательства<sup>64</sup>. Против этого, кажется, уже возразить, особенно с учетом всего вышесказанного, нечего (если, конечно, не проблематизировать само словосочетание a theistic proof – см. § 1). Но один момент уточнить следует.

Путь к вере или по крайней мере к устранению интеллектуальных препятствий для нее проходит на самом деле по трассе не столько теистических обоснований (и уж тем менее «доказа-

<sup>62</sup> Здесь он отчасти противоречит и самому Кальвину, поскольку основатель реформатской церкви, который в том же самом параграфе «Установлений христианской религии», где он пишет о «чувстве божественного», ссылается и на тот самый исторический аргумент о существовании Бога у «язычника Цицерона», который по всем статьям относится к абдуктивным рациональным умозаключениям (см. § 4).

<sup>63</sup> *Davis S. What Good Are Theistic Proofs? // Philosophy of Religion: An Anthology / Ed. by L. Pojman. Boston, 1987. P. 80–88.*

<sup>64</sup> *Ibid. P. 88.*

тельств»), сколько дезавуирования атеистической картины мира, поскольку «бремя доказательств» должно лежать прежде всего на ней. В самом деле, на ком должно лежать это «бремя»: на том, кто предполагает, что произведения творческого человеческого гения, такие, скажем, как математические и астрофизические теории, сложнейшие компьютерные программы и философские системы, моцартовские симфонии и шекспировские драмы и т. д. связаны с тем, что человек происходит от того, что располагается повыше него в иерархии мироздания или на том, чья иррациональная, но весьма мотивированная вера (см. § 4) должна производить эти и прочие чудеса от конкуренции низших видов, которые магия эволюции, осуществившая «самое великое шоу на земле» (и сама нуждающаяся в очень значительных объяснительных «подъемных кранах»<sup>65</sup>) волшебным образом производит, в конечном счете, от планктона и бактерий?<sup>66</sup> Или кто должен испытывать бóльшие «эпистемические беспокойства» при объяснении всеобщности самих религиозных верований в мире (с учетом не только многообразия исторических религий, но еще большего многообразия новых религиозных движений и очень значительной квазирелигиозной составляющей в самих атеисти-

<sup>65</sup> Используем лексику самих «четырёх апокалиптических всадников» так называемого нового атеизма. Амбициозная книга Докинза под названием «**The Greatest Show on Earth: the Evidence of Evolution**» (2009) есть и в русском переводе (как и все прочие произведения «живого классика»). Об этом феномене см. нашу заметку: *Шохин В.К.* В чём всё-таки новизна «нового атеизма?» // Вестн. ПСТГУ. Сер. 1. «Богословие. Философия. Религиоведение». 2016. № 3(65). С. 149–157.

<sup>66</sup> Конфликт с рациональностью постигает эволюционистов и на гораздо более «коротких дистанциях». Так, например, широко раскручиваемые сейчас в масс-медиа победоносные опыты с одной африканской обезьяной, которая, оказывается, складывают числа в ряд быстрее человека, даже при допущении их достоверности, оставляют за кадром такую «мелочь», что сами эти опыты от начала до конца организованы одним только человеческим разумом и его техническими применениями. Поэтому вопрос одного христианского апологета, поставленный уже более 90 лет назад – почему эволюционистам, радующимся тому, что пещерный человек (как «промежуточное звено») рисовал оленей, не попытаться разыскать оленей, рисующих человека (*Честертон Г.К.* Вечный человек. Минск, 2014. С. 26), никак не потерял актуальности и сегодня. Это свидетельствует о том, что эволюция уже достоверно остановилась на мертвой точке в случае с самими эволюционистами.

ческих идеологиях<sup>67</sup>) – тот, кто предполагает, вместе с Платоном и Кальвином, что в самую человеческую экзистенцию заложен вектор трансценденции, имеющий «вертикальное происхождение», или те, кто будет объяснять их «горизонтальными причинами» психофизиологического, социального и в конечном счете все того же эволюционного порядка, объяснительная сила которых опять-таки нуждается в тех же «подъемных кранах», которыми натуралистическое мировоззрение не располагает? Примеры с «бременем доказательств» можно было бы умножать и далее, но есть ли в том смысл? В этой контрвертивной работе можно было бы видеть и большую часть работы «обосновательной». Ведь для того, например, чтобы убедить кого-то в том, что шекспировские пьесы принадлежали Шекспиру, гораздо эффективнее показать, что прочие «претенденты» на их авторство либо не могли его осуществить, либо ко времени их создания уже ушли в мир иной (вроде Эдуарда де Вера), чем исчислять, какие познания «перчаточников сын» мог извлечь из занятий в грамматической школе Стратфорда, и не придавать большого значения тому, что одна «мотивированная» женщина, Делия Бэкон, захотела раз и навсегда, чтобы пьесы Шекспира принадлежали ее знаменитому однофамильцу философу-канцлеру<sup>68</sup>. Однако ее «мотивированное мышление» важно для тех, кого интересует не столько авторство великого драматурга, сколько происхождение самого «шекспировского вопроса». Точно так же и атеистическое «мотивированное мышление» следует учитывать при осмыслении не столько религиозных верований, сколько самой внутренней фактуры атеистических аргументаций, составляющей предметный домен уже не столько философской теологии, сколько философии религии<sup>69</sup>.

<sup>67</sup> К сожалению, здесь нет места для обсуждения очень интересного сюжета о месте веры в картине мира последовательных материалистов, «атеистической церкви» и «атеистической инквизиции» (когда они достигали власти), преследовании «вероотступников» (когда им кажется, что они от власти недалеко), культе основателей доктрин и о многом другом, раскрывающем дополнительные аспекты эпистемически весьма проблематичной неприязни к Богу как к несуществующему объекту (см. § 4).

<sup>68</sup> Хотя о шекспировском вопросе написана целая литература, в качестве здоровой оценки аргументов «антистратфордистов» можно рекомендовать сдержанное и ответственное историческое исследование: *Брайсон Б. Шекспир // Весь мир – театр / Пер. с англ. А. Николаевской. М., 2014. С. 233–252.*

<sup>69</sup> О нетождественности этих доменов см. примеч. 1.

## Новейшая попытка опровержения существования Бога и приобретения теизма

§ 1. Современные философские попытки опровержения теизма<sup>1</sup> можно распределить по трем основным рубрикам. Первое из них я бы назвал аргументацией от альтернативного (преимущественно натуралистического) – более, как предполагается, рационального мировоззрения. Вопреки желаниям «новых атеистов» (а также «новых старых») ее никак нельзя назвать «аргументом от науки», поскольку теистической картине мира противопоставляются не факты естествознания, психологии, истории религий и т. д., а лишь определенный, заранее принятый способ их интерпретации. Ведь никаких фактов в пользу того, что вселенная существовала безначально, а далее развивалась по законам ничем не направляемой эволюции, опирающейся на закреплявшиеся миллиардами лет «счастливые случайности», не существует, так как речь идет о мировоззренческих аргументах, определяющих трактовку ограниченных и поздних эмпирических данных, но никак не вытекающих из последних. Бóльшая фактичность присутствует в аргументации второго типа – от религиозного разнообразия, которая стала популярной сравнительно недавно – после проектов «глобальной теологии» Кантвелла Смита и особенно «коперниканского переворота» Джона Хика. В самом деле, если и история религий и современность (считается же, что только

<sup>1</sup> О невозможности этого опровержения см. предыдущую статью настоящего сборника «Обоснования существования Бога: к переосмыслению некоторых устоявшихся стереотипов».

после Второй мировой войны появилось более полутора десятка тысяч религий<sup>2</sup>) свидетельствуют о такой роскошной плюральности религий, о масштабах которой Европа Нового времени не подзревала, а также об успешных религиозных опытах во многих из них, то какие основания отстаивать «птолемеевскую» картину религиозного мира, пространство которого определяется «эксклюзивистскими» теистическими религиями, особенно «последнехалкидонского христианства»?<sup>3</sup>. Но еще бóльшая фактичность определяет третью аргументацию – от зла – древнюю, как сам а-теизм<sup>4</sup> и интеркультурную, которая была уже очень давно сформулирована в общих чертах в знаменитом афоризме Псевдо-Эпикура, согласно которому если Бог всемогущ, то Он не должен был бы устранить зло в этом мире, если всеблаг, то не должен был бы и допустить его, а если Он и тот и другой, то откуда взятъся зло, которого так много?<sup>5</sup>. «Фактичная массивность» зла (прежде

<sup>2</sup> Так, авторитетный специалист в этой области Айлин Баркер считает реалистическими предположения о наличии от 600 новых религиозных движениях в Великобритании, от 1500 до 2000 культов в Северной Америке, не опровергает «начисления» их у Г. Тернера в 10 тысяч по Африке и считает возможным добавить еще несколько тысяч по Азии и Южной Америке, Вост-Индии и Океании. См.: *Баркер А.* Новые религиозные движения. Практическое введение. СПб., 1997. С. 169–170. Даже если эти цифры приблизительны, они не становятся намного менее впечатляющими.

<sup>3</sup> Употребляем лексику из саморекламы Джона Хика уже в его ранних публикациях. См., к примеру: *Christianity and Other Religions / Ed. by J. Hick and B. Hebblethwaite.* Glasgow, 1980. P. 182; *Hick J.* On Conflicting Religious Truth-Claims // *Religious Studies.* 1983. Vol. 19. No. 4. P. 485–501. Халкидонский собор, по Хику, более всего повинен в том, что Иисусу был присвоен статус Богочеловека, который мешает диалогу религий (так как одна религия стала претендовать после него на содержание в себе полноты истины). Некоторые его единомышленники, правда, законно подкорректировали его, сделав ответственным за христианский эксклюзивизм св. Афанасия Александрийского и сожалея о том, что последнее слово не осталось за Арием, который своей христологией в большей мере открывал путь «религиозной толерантности». См., в частности: *Coward H.* *Pluralism.* Challenge to World Religions. Delhi, 1985. P. 21.

<sup>4</sup> В настоящей статье *а-теизм* употребляется как род нетеистических религиозно-философских направлений, а *атеизм* – как его наиболее известная разновидность, соответствующая отрицанию любых сверхприродных факторов в существовании мира.

<sup>5</sup> Впервые эта формула, с атрибуцией Эпикуру, встречается у христианского богослова Лактанция (ок. 250–325): *Lact. De ira* 13, 19. Она, однако, вряд ли принадлежит знаменитому греческому атомисту, поскольку выражает попыт-

всего в виде страданий конечных существ) настолько перевешивает, согласно этому рассуждению, гипотетичность Всеблагото Первоначала мира, что при «взвешивании» того и другого вывод о несуществовании последнего следует как бы сам собой.

Соответственно и возможности теистических ответов на перечисленные основные аргументации можно стратифицировать пропорционально степени указанной в них «фактичности».

Возражения на натуралистическое мирообъяснение очень большой проблемы не составляют, так как в нем догматическая атеистическая вера серьезно преобладает над рациональностью. Теистическая концепция «тонкой настройки» Вселенной в достаточной степени нейтрализует несложную концепцию «счастливых случайностей», которая, по существу означает скорее отказ от объяснения, чем предлагает ответственную версию последнего, и даже если допустить определенные механизмы эволюции, ее «подъемные краны», которыми восхищаются Докинз и Деннет, могут работать лишь при действии «крановщика» и «инженера», коих существование они слепо отвергают<sup>6</sup>. Никак не потеряла актуальности и аналогия Ричарда Бентли в «Бойлевских лекциях» (1692), впоследствии воспроизведенная у Жан-Жака Руссо (1762), по которой вероятность создания разумной жизни из неразумных и неживых начал подобна вероятности того, что литеры типографского шрифта сами могут сложиться в «Энеи-

---

ку прямого опровержения религиозного монотеизма, которого в его эпоху в его культуре как такового не было. Несомненно, что эта логическая форма аргумента от зла (см. ниже) атрибутировалась таким образом потому, что ранние христианские авторы видели в эпикурействе основной рассадник безбожия в мире. Интересно, что и Юм не сомневался в том, что автором приятного ему вердикта был Эпикур. На деле близкий вариант этой формулы встречается уже только у Секста Эмпирика (II–III вв.) в «Пирроновых положениях» (III.3.9–12). Подробнее об источниках Лактанция см.: *Reinhold F.G. Et invidus et inbecillus. Das angebliche Epikurfragment bei Laktanz. De ira dei 13.10–21 // Vigiliae Christianae. 1988. Vol. 42. S. 47–58.*

<sup>6</sup> По-другому эту же мысль выразили авторы одного из лучших (среди «нетехнических») изложений аналитической теологии, которые сравнили чисто эволюционистское объяснение мирового многообразия с объяснением того, что производство обуви обуславливается только работой соответствующей машины, без признания какого-либо участия в этом процессе устроителя самой машины: *Эванс С., Мэнис З.* Философия религии: размышление о вере / Пер. Д. Кралечкина. М., 2011. С. 82–83.

ду» Вергилия<sup>7</sup>. С той только поправкой, что вероятность эта еще меньше, поскольку последовательный материализм предполагает, что и сам «типографский шрифт» может вдобавок к этому предварительно сложиться вполне спонтанно из природного «свинца»<sup>8</sup>.

Аргументация от религиозного разнообразия представляется более неудобной для теизма, но и она не является неприкосновенной для некоторых аналогий. Одна из них могла бы заключаться в том, что факт наличия разных портретов одного и того же лица еще никак не снимает возможности того, что разные художники разнятся по своим дарованиям и мастерству, а потому никак нельзя исключить и того, что работа одного из них превосходит работу остальных, а также что из конкурирующих научных естественнонаучных или гуманитарных теорий одна может (да и должна) быть убедительнее других, даже если их много, и признание этого почему-то не считается в мире искусства или науки «нетерпимостью». Наличие же «результативных религиозных опытов» за пределами теистических религий может быть, во-первых, проблематизировано постановкой вопроса о критериях самой «результативности» (например, того, в какой степени им отвечают «результатирующие» паранормальные явления), во-вторых, осмыслено в рамках и такой нехитрой реальности, что иногда люди живут хорошо и с плохими теориями и плохо с хорошими (даже и за пределами религий).

С аргументом от зла дело обстоит серьезнее, и я никак не могу согласиться с А. Плантингой в том, что одного наличия у теиста *sensus divinitatis* вполне достаточно, чтобы данный аргумент мог

<sup>7</sup> Bentley R. Eight Sermons Preach'd at te Honourable Robert Boyle's Lecture. The Fifth Edition. Cambridge, 1724. P. 190–191; Rousseau J.-J. Oeuvres complètes. T. 2. P., 1835. P. 537. Впервые, однако, этот пример цитируется уже у Цицерона в трактате «О природе богов» (II.37) как аргумент стоиков против эпикурейцев.

<sup>8</sup> Что же касается чисто спекулятивной гипотезы мультивселенной, которая призвана преодолеть удивительное «совпадение» физических констант, необходимых для условий появления жизни и разума на земле, то к ней вполне применима аналогия, предложенная известнейшим «вероотступником» из бывших атеистов Э. Флю. А именно, что данная гипотеза не в большей степени является «решающей», чем объяснение мальчиком с плохими оценками того, что он потерял свой дневник по той причине, что его съела не одна собака, а сотня собак. Говоря же всерьез, у множества вселенных должен быть «координатор», он же «менеджер», еще более искусный, чем у одной. Подробнее об этой теме см.: *Flew A., Varghese R. There is a God. How the Worlds's Most Notorious Atheist Changed His Mind.* [N.Y.], 2007. P. 116–121.

его не беспокоить<sup>9</sup>. Хотя религиозность действительно фундируется прежде всего внутренними чувствами и «опытом божественного», составляющего ту почву, без которой семена верующего разума не прорастают, без этих семян сама почва подвергается эрозии. И хотя разум в случае со злом во многих случаях имеет убедительные основания для его понимания, в других случаях его ресурсов явно недостаточно, а потому он вынужден прибегать к вере. В самом деле, хотя каждый сознательный религиозный субъект может понимать, как в его жизни многое зло имеет для него несомненное воспитательное значение, содействуя бóльшим благам, из которых главные – духовное понимание и духовная закалка, другие обстоятельства его непосредственной жизни, а в еще большей степени наблюдаемое вне ее для рационализации малодоступны. Достаточно обратить внимание на безнаказанность, во всяком случае при жизни «деятелей», множества совершенных ими изощренных злодеяний (если говорить о моральном зле) или на экологические и техногенные катастрофы, в которых погибают никак не успевшие «прорасти» души, чтобы понять, насколько общепринятые теодицеи напоминают поверхностно-самоуверенные суждения осужденных Богом друзей Иова о его страданиях. Поэтому более, чем здоровое предложение Канта устранить в некоторых случаях разум, чтобы дать место вере, правильнее было бы скорректировать в применении к обсуждаемой теме таким образом, что разум во многих случаях устраняется здесь сам и без всяких рекомендаций ему.

Однако и на доктринальном уровне проблема зла представляет для теизма бóльшую проблему, чем для других типов религиозного мировоззрения. Хотя впервые данная проблема – как проблема – обозначилась уже для политеистического мировоззрения<sup>10</sup>, оно имеет в данном случае бóльший «иммунитет», по-

<sup>9</sup> *Plantinga A.* Knowledge and Christian Belief. Grand Rapids (MI), Cambridge, 2015. P. 125.

<sup>10</sup> Так, в «Законах» Платона Афинянин ведет следующую умозрительную беседу с оппонентами традиционной религии: «Или, может быть, тебя приводит в смущение зрелище того, как нечестивые люди доживают до глубокой старости и достигают предела своей жизни, оставляя детей своих, окруженных величайшими почестями? Может быть, ты видел все это, знал понаслышке или же, наконец, сам случайно был очевидцем многочисленных страшных и нечестивых поступков, с помощью которых многие люди низкого звания достигали почестей и даже тирании? Ясно, что, не желая из-за своего сродства с богами

сколькo ограниченные (прежде всего друг другом) божества в меньшей мере несут ответственность за мир, чем Бог монотеистических религий. Дуалистические религиозные мировоззрения решают проблему зла самым простым образом – путем разделения ответственностей в этом мире между добрым и злым началами. Для любых форм панэнтеизма зло имеет никак не меньшее право на существования в божественном мире, чем добро, укореняясь во всеобъемлющей природе Божества, не терпящего никаких, даже благих, ограничений, а такая его новейшая разновидность, как процесс-теология фактически устраняет саму божественную суверенность и трансцендентность, благодаря чему божественное первоначало не имеет силы принимать «властные решения» в жизни мира. Для акосмизма трансцендентное «сверхначало» не имеет никакого отношения к этому миру, страдания в котором, как и сам он, являются полуиллюзорными. Для деизма, который снимает ответственность Божества за то, что происходит в созданном им мире, аргумент от зла также не актуален, более того, деизм в значительной мере и был изобретен для того, чтобы эту ответственность с него снять. Но даже и ограниченный теизм, типа сильной версии индийской ишваравады<sup>11</sup>, не устраняя Божество от влияния на мировые процессы, серьезно его ограничивает, не покушаясь на полностью ответственный за любое зло и страдание в мире безначальный механизм кармы и сансары. Поэтому для классического теизма – мировоззрения с тремя предикатами Бога как Личностного Абсолюта (всемогушество, все-

---

бросать им упрек, будто они виновники всего этого... ты признаешь их существование, но думаешь, что они свысока и с пренебрежением относятся к делам человеческим» (Leg. X. 899e-900b) – Платон. Соч. Т. 3. Ч. 2. М., 1972. С. 396.

- <sup>11</sup> В том, что я предпочитаю называть слабой версией учения о Божестве-Ишваре, он предстает только Учителем и Образцом для человечества, не вмешиваясь ни в какие космические процессы (классическая йога); в средней версии ишваравады он уже в них участвует, но только на уровне «практической истины», на каковом и сам мир также является реальным (адвайта-веданта); в той, которую я обозначаю как сильная, он выступает как полностью реальное мировое начало, действующее в совершенно реальном мире (ньяя-вайшешика), но лишенное суверенности. Подробнее об этой типологизации, как и о периодизации полемики индийских теистов с антитеистами (во главе с буддистами), см.: Шохин В.К. Философский теизм классической йоги // Donum Paulum: Studia poetica et orientalia. Сб. ст. в честь 80-летия П.А. Гринцера / Ред.-сост. Н.Р. Лидова. М., 2008. С. 409–433.

ведение и всеблагодать), который несет личную и властную ответственность за состояние дел в мире, аргумент от зла представлял и будет представлять неизменный и серьезный вызов.

Правда, наличие вызова еще никак не означает неизбежного поражения, но для понимания этого следует осознать один первостепенный момент. Зло в теистических религиях, и более всего в наиболее глубоком его осмыслении в христианстве<sup>12</sup>, никаким образом не рассматривается как одномерная и до конца понятная реальность, а потому антитеисты, торжественно указующие на трудности, встающие перед теистическим разумом в объяснении хотя бы только неравенства в распределениях удовольствий и страданий, ломаются в давно открытую дверь<sup>13</sup>. И можно только удивляться тому, что современные англо-американские христиан-

<sup>12</sup> Ни одна другая религия не акцентирует с такой силой значение грехопадения первых людей и последствий этого для всего человечества и ни одна не придает аналогичной значимости воздействию на род человеческий падших ангелов. Сочетание же поврежденной человеческой воли с разрушительной волей inferнальных сил делает, согласно христианству (и только ему), греховность (а она считается основным, хотя и не единственным источником зла и страданий) такой бездной, из которой человек может выбраться только соединив свои усилия с превышающим возможности рационализации Искуплением мира через крестную жертву Самого Бога.

<sup>13</sup> Как хорошо известно, в ответ на стенания Иова о своих незаслуженных страданиях Бог из бури вопрошает страдальца о том, где тот был, когда Он полагал основания земли при ликовании утренних звезд и ангельских сил, и завершает свой «экзамен» вопросами об устройстве тайн животного мира (Иов. 38:4–39:32). Смысл в том, что суд о Провидении в целом и о допущении страданий в частности не входит в те вопросы, с которыми человеку по силам справиться. Причины же того, почему одни нераскаянные грешники наказываются значительно больше других, а некоторые слепорожденные должны быть десятилетиями лишены высшего блага здоровых людей ради того, чтобы на них явились *дела Божьи*, никак не раскрываются, при том с той же подразумеваемой мотивацией – что людям причины этих попущений знать не дано (ср. Лк. 13:1–4 и Ин. 9:3). Задерживается мысль при рассуждении об индивидуальных страданиях и при встрече с весьма определенным вопросом Апостола Павла: *А ты кто, человек, что споришь с Богом? Изделие скажет ли сделавшему его: «зачем ты меня так сделал»?* (Рим. 9:20). Писанию не противоречит и Предание – прежде всего в превосходно известном эпизоде с преп. Антонием Великим (†356), которому на размышления о том, почему одни живут до глубокой старости, а другие умирают в детстве, одни богаты, а другие бедны, а главное, злодеи благоденствуют, а праведные угнетаются напастями, был глас: «Антоний! Внимай себе и не подвергай твоему иссле-

ские философы к этому контраргументу обычно не прибегают<sup>14</sup>. Не прибегают они, как правило, и к такому простому и, кажется, всем доступному рассуждению по аналогии, как из того, что наука (например, астрофизика) не может всё объяснить (например, черную материю, да и черные дыры – а зло более всего похоже именно на эти реальности), никому еще почему-то не пришло в голову лишать ее права на существование – как в случае с теологией (которая обязана, видимо, как считается, быть «прозрачной» для всех – как политика и медицина). Однако из этого же следует, что и для теистов было бы значительно рациональнее применять свои дискурсивные ресурсы для нейтрализации аргумента от зла, чем для объяснения многообразных проявлений самой его реальности, из которых этому объяснению поддаются далеко не все. Конечно, это задача значительно более легкая, но хорошо известно, что гораздо лучше делать малое и посильное, чем не делать ничего.

Первые и самые общие (хотя отнюдь и не исчерпывающие) контраргументы против любого аргумента от зла были только что продемонстрированы. Ниже будут представлены конкретные контраргументы против его новейшей версии, которая ее автором и его последователями отнюдь не идентифицируется как аргумент от зла

---

дованию судеб Божьих, потому что это – душевредно» (Отечник. Избранные изречения святых иноков и повести из жизни их, собранные Епископом Игнатием (Брянчаниновым). Брюссель, 1963. С. 38).

<sup>14</sup> Нельзя не отметить, правда, что последнее время обращение к Писанию в связи с осмыслением зла в богосозданном мире намечается и в аналитической теологии. Так, кальвинистка Маргарэт Шустер прямо пишет о том, что разочарование в традиционной теодицее от «лучшего из миров» (бессильной для объяснения изобилия необъяснимых для рациональности страданий и катастроф) с необходимостью ведет к библейским указаниям на действие Провидения не на поверхности событий и состояний этого мира, а на глубине, не доступной пониманию их субъектов и современников. В этой связи она ссылается и на прямые указания, такие, как: *Истинно Ты Бог сокровенный, Бог Израилев, Спаситель* (Ис. 45:15) и на контекстные, например, на то, что все страдания праведного Иосифа получили «разгадку» в конце его служения братьям, когда их зло Бог обратил в их же благо. С Шустер, несомненно, можно в этом согласиться, равно как и в том, что само понятие теодицеи для теистического сознания не совсем корректно, так как Бог не нуждается в наших оправданиях, и уж если Ему нужно будет «оправдаться», то Он сделает это Сам – в конце времен (*Schuster M. The Hidden Hand of God // Christian Philosophy of Religion: Essays in Honor of Stephen Davis / Ed. by C.P. Ruloff. Notre Dame, 2015. P. 321, 324, 317*).

(они претендуют на создание уникального средства поражения теизма), а теистами правильно трактуется как относящийся именно к этому роду аргументации. Но перед этим следует сказать о самой этой версии и, еще раньше, ее ближайших предшественниках.

§ 2. Хотя аргумент от зла относится к древнейшим обоснованиям несуществования Бога – подобно тому, как аргумент телеологический правомерно считается древнейшим из обоснований Его существования, аналитическая философская теология рассматривает прежде всего его так называемую логическую версию, предложенную Джоном Макки в статье «Зло и всемогущество» (1955). Макки рассматривал несовместимость Божественного всемогущества и наличие зла (которую оно могло бы без труда устранить) в сочетании с тем, что если бы Бог всемогущий и всеблагий существовал, то мог бы вполне изменить к лучшему и свободу человеческой воли (в которой традиционный теизм видит основной источник морального зла в мире) как сконструированный им хороший молоток, достаточный для простого и эффективного разбиения всей «теистической фурнитуры»<sup>15</sup>. Очевидно, однако, что речь идет фактически лишь о давнишней версии аргумента от зла, приписываемой Псевдо-Эпикуру (см. § 1), на которую Макки, правда, не ссылался – как и на «логическое» возложение ответственности за реализацию свободной воли людей на Бога в «Историко-критическом словаре» Пьера Бейля (1696), которое было сформулировано на совершенно современном уровне и знакомства с которым автор не обнаруживает<sup>16</sup>. Однако в 1970-е гг. на «логическую»

<sup>15</sup> Mackie J. Evil and Omnipotence // Philosophy of Religion: An Anthology of Contemporary Views / Ed. by M. Stewart. Boston, 1996. P. 333–344.

<sup>16</sup> В статье «Манихеи» Бейль предлагает умозрительный диалог между философом Мелиссом, отстаивающим монотеизм, и Зороастром, отстаивающим дуализм, и от лица последнего соглашается с тем, что позиция Мелисса безупречна как аргументация a priori, но уязвима с точки зрения a posteriori – при столкновении с опытом. Зороастр ставит своему оппоненту на вид, что традиционное возражение теистов, согласно которому Бог не отвечает за зло в мире, поскольку создал человека благим, а тот исказил свое предназначение злоупотреблением своей свободной волей, встречает те препятствия, что если бы человек действительно был создан единым всеблагим Творцом, то был бы создан не только без дурных свойств, но даже и без склонностей к ним; что существо сотворенное не может по определению быть совершенно самовластным, а также что если всеведение Бога могло бы предвидеть, к каким последствиям может привести это злоупотребление человека и той свободой, на

версию аргумента от зла пришел и наиболее обстоятельный, логический же ответ: А. Плантинга, пользуясь ресурсами концепции возможных миров, продемонстрировал, что даже всемогущий Бог мог, просматривая будущие сценарии мироздания, прийти к заключению о несовместимости тварной свободы и возможности ею не злоупотреблять и потому предпочел меньшее зло – создание разумных существ с реальной свободой<sup>17</sup>.

Поэтому Уильям Роу в краткой, но очень продуманной статье «Проблема зла и некоторые разновидности атеизма» (1979), с которой начался современный этап полемики, отказался от «логической» формы аргумента от зла, проложив путь для другой – вероятностной. Речь должна идти уже не о том, что Божественные предикаты *не могут быть* совместимыми с наличием в мире зла, но о том, что в мире существует такое зло, которое делает эти предикаты хотя теоретически и возможными, но реально *маловероятными*. Это зло включает в себя такую зону ничем не оправданных (*gratuitous*) страданий, допущение которых вряд ли требуется для приобретения страждущими существами (типичный пример – какой-нибудь привязанный к дереву олененок, несколько дней мучительно гибнущий в лесном пожаре) больших благ или устранения больших зол. Роу назвал свою позицию «дружественным атеиз-

---

которую можно было бы при отмеченных условиях согласиться, то оно могло бы этому злоупотреблению и воспрепятствовать (*Бейль П.* Исторический и критический словарь. Т. 1. М., 1968. С. 294–298). Очевидно, что с чисто логической точки зрения Бейлю можно предъявить только то, что предложенное им рассуждение отнюдь не является рассуждением *a posteriori*, так как никакого «опыта» о том, что произошло с первыми людьми во время грехопадения у нас быть не может. Правда, Бейль, в отличие от Макки, из своего аргумента от зла делал вывод не о несуществовании Бога, а о том, что соединение единогобожия со злом может быть разрешено не разумом, но только верой. Аргументация Бейля оказала влияние и на Канта, который в своем специальном небольшом изыскании «О неудачах всех философских попыток [построения] теодицеи» (1791) также считал, что соединение понятий сотворенности человеческой воли и ее свободы, которое могло бы удовлетворительным образом объяснить зло, может быть доступно лишь для того, кто проник в устройство сверхчувственного (интеллигибельного) мира, на что вряд ли кто-то может претендовать (*Кант И.* Собр. соч.: в 8 т. Т. 8. М., 1994. С. 148–149).

<sup>17</sup> *Plantinga A.* The Nature of Necessity. Oxford, 1974. P. 164–196 (раздел «Бог, зло и метафизика свободы»). Интересно, что атеисты полемизируют с этой очень ранней книгой Плантинги до настоящего времени (подтверждая, вопреки желанию, что она хорошо попала в цель).

мом» (friendly atheism), поскольку теоретически не исключал, что для объяснения бессмысленных страданий могут быть неведомые нам (хотя и маловероятные) резоны<sup>18</sup>, и даже предложил теистам сделать самый лучший для них ход, воспользовавшись «инверсией Мура»<sup>19</sup>: начать с того, что ничем не оправданных (gratuitous) страданий, вероятно, не существует и завершая тем, что Бог, вероятно, все-таки существует. Став в своих глазах на целый рост выше и теистов и атеистов, Роу предположил, что ни те, ни другие его не одобряют<sup>20</sup>. И он оказался прав. Теисты воспользовались его советом применить «сдвиг Мура» и разработали контраргумент против него же от ограниченности человеческого познания. Как остроумно заметил С. Выкстра уже в том же году, когда была опубликована статья Роу, когда человек приходит с улицы в темный гараж и включает свет, то он имеет эпистемические права утверждать, что собак (ср. очевидные причины для допущения определенных страданий) там нет, но не имеет права утверждать, что там нет и мух (ср. причины менее прозрачные – фонарь не предоставляет ему таких возможностей). Контраргументацию Выкстры развивал У. Элстон, который привел и такой пример, что из нашего неведения о признаках жизни на других планетах еще не следует доказательство ее отсутствия там.

<sup>18</sup> Так, он приводит такой остроумный пример, что если кто-то по всем рациональным признакам должен считаться, после всех поисков, утонувшим, но он каким-то, неведомым для других образом смог воспользоваться спасательным кругом, то умозаключение о его гибели будет хотя и безусловно обоснованным, но не «окончательным». Эта аналогия была, как мне кажется, и репликой на горячую дискуссию в аналитической эпистемологии того времени о соотношении обоснованности и истинности.

<sup>19</sup> Именно Роу принадлежит сам термин Moore's shift как интерпретация такой перестановки пропозиций, которая ведет к заключению, противоположному выдвинутому ранее. Речь идет о том, что Мур в ответ на силлогизм скептиков-идеалистов (1. Если я не могу различить бодрствование и сон, я не могу быть уверен, что у меня есть тело; 2. Я не могу различить бодрствование и сон; 3. Следовательно, я не могу быть уверен, что у меня есть тело) предложил его антискептическую «перегруппировку» (1. Если я не могу различить бодрствование и сон, я не могу быть уверен, что у меня есть тело; 2. Но я могу различить бодрствование и сон; 3. Следовательно, я могу быть уверен, что у меня есть тело).

<sup>20</sup> Rowe W. The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism // Philosophy of Religion: The Big Questions / Ed. by E. Stump and M.J. Murray. Malden, 1999. P. 157–164.

Спустя десятилетие после Роу Пол Дрейпер в изыскании «Страдание и удовольствие – эвиденциалистская проблема для теизма» (1989), значительно менее яркой и «собранный», чем эссе его предшественника, решил, однако, опираясь на Роу, пойти дальше него, предложив и современную альтернативу теизму. Он дал ей титул «гипотезы безразличия» (*hypothesis of indifference* – HI) – презумпции о том, что ни природа, ни состояние живых существ, населяющих планету, не являются результатом действия сверхприродных сущностей. Ее преимущество перед «гипотезой теизма» в том, что последняя не в состоянии объяснить избыточность физического страдания живых существ, которая прежде всего значительно превосходит размеры биологической пользы, которую они могут из них извлечь (здесь привлекается дарвиновская теория). Дрейпер, правда, не исключает существования и сверхприродных существ, но настаивает на том, что, в соответствии с «гипотезой безразличия», они не оказывают воздействия на то, что происходит в мире<sup>21</sup>. Как и Макки, он не хочет иметь предшественников, но очевидно, что его позиция больше всего напоминает точку зрения уже исторического Эпикура, который также не отрицал существования богов, но считал их не способными (или не желающими) участвовать в том, что происходит в подлунном мире (недаром он локализовал их в «междолуниях»). На рассуждения Дрейпера также были теистические отклики, в том числе со стороны того же Плантинги, который прежде всего обратил внимание на то, что физическое выживание и биологическое воспроизводство не исчерпывают всех удовольствий, которыми могут располагать по крайней мере разумные существа<sup>22</sup>.

В мире антитеизма, однако, как и в любой другой «естественной среде», действует закон конкуренции. И в рассматриваемом случае открываются только две опции: либо дать лучшее обоснование уже освоенных моделей аргументации, либо открыть и занять новую нишу, и понятно, что вторая гораздо привлекательнее.

Эту нишу и решил занять канадец Джон Шелленберг – профессор философии Горного Сент-Винсентского университета в Галлифаксе (пров. Новая Шотландия), который понял, что со

<sup>21</sup> *Draper P. Pain and Pleasure: an Evidential Problem for Theists // Ibid. P. 164–175.*

<sup>22</sup> *Plantinga A. On Being Evidentially Challenged // Ibid. P. 176–189.*

старой нивы логического опровержения теизма и даже «эвиденциального» нового урожая уже не соберешь. И он изобрел новый аргумент – от сокрытости или, по-другому, от неверия (*the argument from hiddenness/nonbelief*), суть которого в том, что если бы благой Бог существовал, он не допустил бы человеческого неверия в себя, которое является также источником страданий (пусть и не физических), лишая людей поддержки и утешения. И в первой редакции этого аргумента (1993) он выглядел следующим образом:

- 1) если есть Бог, то он должен быть совершенным в любви;
- 2) если совершенный в любви Бог есть, то оправданного (в оригинале – *reasonable*) неверия в мире быть не может;
- 3) но оно есть;
- 4) следовательно, Бога, совершенного в любви, нет;
- 5) следовательно, Бога нет<sup>23</sup>.

Тут требуются два уточнения. Под оправданным неверием подразумевается «непорочное неверие» (*inculpable nonbelief*) – то, к которому человек приходит после честного и прилежного исследования аргументов в пользу существования Бога, а не из упорства воли. А переход от (4) к (5) осуществляется как и у Макки: Бог, не совершенный в своих предикатах, не соответствует тому Богу, на существовании которого настаивает теизм.

Как нашему известному поэту Валерию Брюсову быстро удалось достичь своей вожденной цели – упоминаться в энциклопедиях, так и Шелленбергу удалось весьма скоро найти последователей<sup>24</sup>. Один из них, Майкл Теодор Дранж, решил его аргумент улучшить (1998) – отказавшись от различия «оправданного» и «неоправданного» неверия и усомнившись в том, что теисты верят именно в любящего, а не в сурового Бога. Решил он внести и большую драматичность в сам феномен неверия, чем та, которая присутствовала у Шелленберга. В результате получился уже видоизмененный силлогизм:

<sup>23</sup> *Schellenberg J.L.* Divine Hiddenness and Human Reason. Cornell University Press. 1993. P. 83.

<sup>24</sup> Но и «брюсовский идеал» оказался по плечу Шелленбергу: он занял нужные строчки, например, в Internet Encyclopedia of Philosophy. URL: <http://www.iep.utm.edu/atheism/#SH4f> (дата обращения: 30.02.2016) хотя не попал еще в «достаточные строчки» Стэнфордской философской энциклопедии.

- 1) если Бог есть, то он хочет, чтобы все люди уверовали в него перед смертью;
- 2) он может и осуществить такое положение дел;
- 3) он не может желать ничего, что могло бы у людей конфликтовать с этим желанием или по крайней мере быть столь же важным для них, как осуществление данного желания;
- 4) но не все люди достигают веры перед смертью;
- 5) следовательно, Бог не существует.

Другое уточнение Дранжа состоит в том, что вера является источником и других великих благ – уверенности, спокойствия и т. д., которых Бог лишает человека, а он бы так не поступил, если бы существовал. При этом Дранж совершенно непоследовательно разделяет аргумент от зла и от неверия, которое лишает человека многих благ (не является ли то, что лишает нас благ, злом?!), но не скрывает прагматики своей аргументации: с его точки зрения аргумент от неверия больше поражает христианского Бога, который очень хочет человеческой веры, и потому данный аргумент следует считать и более эффективным<sup>25</sup>.

Шелленберг учел его дружескую критику, отказавшись от понятия «оправданного» и даже «непорочного» неверия. В статье «Возвращение к аргументу от сокрытости» (2005) он пишет о несовместимости существования Бога с неверием тех, «кто не закрылись по свободному выбору от него и способны на эксплицитные и положительно значимые отношения с ним» и не закрывают добровольно глаза, когда видят свет, и подкрепляет свою позицию аналогией с подлинно любящей родительницей (во всяком случае он настойчиво употребляет политкорректно нагруженное местоимение *she* в применении к существительному *parent*), которая ни за что не допустит препятствия в общении с ней ее ребенка<sup>26</sup>. А в статье с риторическим названием «Скрылся ли бы любящий Бог от кого-нибудь?» (2011) он снова шлифует модальность стремлений людей к Богу (поднимая их до персо-

<sup>25</sup> См.: *Drange Th.* Nonbelief and Evil. Amherst; N.Y., 1998; *Idem.* The Arguments From Evil and Nonbelief (2006). URL: [http://infidels.org/library/modern/theodore\\_drange/aeandb.html](http://infidels.org/library/modern/theodore_drange/aeandb.html) (дата обращения: 30.02.2016).

<sup>26</sup> *Schellenberg, J. L.* The Hiddenness Argument Revisited (I) // *Religious Studies.* 2005. Vol. 41 (2). P. 201–215.

налистического пафоса), которые последний не удовлетворяет, и награждает себя еще более длинным силлогизмом, напоминающим хороший монолог:

- 1) если вселюбящего Бога нет, то Бога (как такового) нет;
- 2) если вселюбящий Бог есть, то есть Бог, который всегда открыт для личных отношений с каждой человеческой личностью;
- 3) если есть Бог, который всегда открыт для личных отношений с каждой человеческой личностью, то ни одна из них не может не знать о Его существовании, не сопротивляясь этому знанию (non-resistantly);
- 4) если вселюбящий Бог есть, то ни одна человеческая личность не может не знать о Его существовании, не сопротивляясь этому знанию (из посылок 2 и 3);
- 5) но некоторые люди не знают, что Бог есть, не сопротивляясь этому знанию;
- 6) потому вселюбящий Бог не существует (из посылок 4 и 5);
- 7) потому Бог не существует (из посылок 1 и 6)<sup>27</sup>.

В новейшей статье «Эпистемология умеренного теизма» (2015) Шелленберг позиционирует себя как философа, открывающего новую стадию атеизма – после наивно-просвещенческого «старого атеизма» Макки и «нового атеизма» Докинза, не понимающего и презирующего религию. В качестве инструмента окончательного философского дезавуирования теизма он рекомендует свой семичленный силлогизм как безупречный во всех пропозициях и, в частности, ключевую пропозицию (3); отстаивает аналогию с родителями, настаивая на том, что если родитель не хочет быть в постоянном общении со своими детьми, он не соответствует своим родительским обязанностям; а в виде конкретной уточняющей новации предлагает считать, что особенно большую угрозу для теизма представляет факт отсутствия религиозности у тех народов и племен, которые по самому своему культурному развитию еще «не могли оказывать сопротивления теистической вере» (и потому теистический Бог совсем безответен перед ними)<sup>28</sup>. Но тот же аргумент от неверия он рекламирует и как лучшую лопату для

<sup>27</sup> URL: [https://en.wikipedia.org/wiki/Argument\\_from\\_nonbelief](https://en.wikipedia.org/wiki/Argument_from_nonbelief) (дата обращения: 27.02.2016).

<sup>28</sup> Schellenberg J. L. The Epistemology of Modest Atheism // European Journal for Philosophy of Religion. 2015. Vol. 7. No. 1. P. 51–69.

расчищения почвы для нового – нетеистического – религиозного сознания<sup>29</sup>. Как и Дрейпер, он не причисляет себя к ортодоксальным атеистам: мы находимся, оказывается, только на самой ранней стадии эволюционного развития, которой соответствуют наличные эмпирические мировоззрения (прежде всего, теистическое), и их поэтому не следует переоценивать, но следует рассматривать в перспективе миллионов лет будущего развития человечества. Хотя с теизмом на философском уровне уже, как мы знаем, покончено (благодаря не в последнюю очередь, представленному выше семичленному силлогизму), человечество надо все-таки обеспечить чем-то лучшим на будущее. Уже теперь очевидны преимущества **Ultimism** (допущение анонимной Высшей Реальности) перед **Theism**. Теистам можно указать и на религиозный опыт (к которому они очень охотно апеллируют как к своему главному убежищу перед лицом рациональной критики) нетеистический, кажется, больше соответствующий действительности. В целом же теизм не в состоянии адекватно реагировать на собственно философскую критику, поскольку даже философы религии являются по сути теологами (пусть и философскими теологами), а потому и мыслителями ангажированными. Сам же Шелленберг, вероятно, считает себя философом совершенно «беспредпосылочным»: он не упоминает не только Роу и Дрейпера, но и Джона Хика, с чьей концепции Реального-в-себе и списан его образ религии «ультимизма». Это и закономерно: тому, кто проторяет путь для «религии будущего», какое-либо ученичество не пристало.

Последняя мотивация объясняет и тот очень важный факт, что Шелленберг и Дранж нигде не называют свой аргумент версией аргумент от зла, хотя на самом деле это так: ведь злом со стороны Бога будет не только то, что Он допускает чьи-то страдания, но и то, что кого-то лишает больших благ. Однако поскольку аргумент от зла – очень традиционный, а здесь провозглашается новая эра атеизма, от его упоминания им было целесообразно отказаться. Зато теисты, полемизирующие с Шелленбергом, считают, как мы уже знаем, его силлогизм нормативным аргументом от зла (см. § 1).

<sup>29</sup> Пути для религиозного развития человечества освещаются в его монографиях, посвященных вначале «скептической религии», а затем «экспериментальной религии». См.: *Schellenberg J. The Will To Imagine: A Justification of Skeptical Religion*. Ithaca, 2009.

§ 3. Изложенная аргументация представляет несомненный интерес для анализа. Когда я знакоблю с ней студентов, она вызывает у них лишь иронию, а вместе с тем наиболее известные теистические возражения на нее попадают мимо цели. Попадают они туда потому, что отправляются от традиционных моделей теодицеи, которые здесь не работают. Так, нельзя считать успешным – в рамках хорошо известной теодицеи от божественного воспитания – различение в данном контексте между верой теоретической и сыновней, из которых вторая требует морального совершенствования (допуская неверие, Бог хочет от человека приближения к ней)<sup>30</sup>, и Шелленберг прав, обращая внимание на то, что и при достаточной нравственности некоторые люди не обретают и первую<sup>31</sup>. Теодицея от свободы воли, сообразно с которой, допуская неверие, Бог не хочет принуждать человеческую свободу, также не совсем здесь применима, так как речь идет вовсе не о таких случаях, когда человеку гораздо полезнее приносить жертвования бедным добровольно, чем под наблюдением охранника<sup>32</sup>, а уж скорее о том, видит ли он сам ящик для жертвований. Промежуточное же возражение – и от божественного воспитания и от свободы воли, – согласно которому если бы для всех людей существование Бога было очевидным, то у них не было бы возможности для свободы выбора<sup>33</sup>, не совсем соответствует самому теистическому учению о возможности выбора, которая была и у бесплотных духов и у первых людей, для которых Его существование было не только вероятным, но и наглядно несомненным.

Более убедительными представляются поэтому не фронтальные, а «периферийные» доводы, как, например, соображение о том, что Шелленберг предлагает считать Бога избыточно требовательным – требующим от людей высшей веры во все времена, тогда как Бог более снисходителен и «принимает нас там, где мы

<sup>30</sup> См.: Moser P. Cognitive Idolatry and Divine Hiding // Divine Hiddenness: New Essays / Ed. by D. Howard-Snyder and P. Moser. N.Y., 2001. P. 120–148.

<sup>31</sup> Ответы его на возражения оппонентов систематизируются в публикации: Schellenberg J.L. Replies to My Colleagues // Religious Studies. 2013. Vol. 49. P. 257–285.

<sup>32</sup> Мюррей М., Рей М. Введение в философию религии. М., 2010. С. 260–269.

<sup>33</sup> Сундберн Р. Существование Бога / Пер. с англ. М.О. Кедровой. М., 2014. С. 352–353.

есть»<sup>34</sup>. Ведь если, как на том настаивает Шелленберг, вселюбящий Бог и должен обеспечивать все разумные существа светом, достаточным для Его познания, то ведь далеко не у всех с самой способностью зрения дело обстоит одинаково – и кроты (в том числе человеческие) ведь тоже созданы Богом. Однако и хорошая способность к зрению никак не гарантирует, что обладающие ей будут ходить по солнечной тропе, а не искать пропастей земных. На триумфальную претензию Шелленберга к Богу в связи с тем, что если бы Он существовал, то не оставил бы в неведении о себе некоторые дикие племена, можно ответить вопросом: должен ли Он, дабы некоторые атеисты согласились признать Его любящим отцом, заставлять принимать учение о Себе людоедов, высасывающих мозги своих жертв, или охотников за скальпами и тех, кто питаются личинками, червями и змеями, если Он, допустим, знает, по Своему ведению, что они даже при этом знании от своих обычаев не отстанут, а при «божественном знании» станут еще безответнее? И не так ли обстоит дело и с гораздо более цивилизованными «первертами»?

Не менее проблематичен, однако, и основной пусковой механизм силлогизмов Шелленберга, который он, как мы видели, был вынужден дорабатывать и настойчивость на котором отражает, вопреки заверениям, его неуверенность в нем. Если в его пятичленном силлогизме подчеркивалась честность неверия «искренних неверующих», то в семичленном – «отсутствие сопротивления» их вере в Бога. Однако на чем основывается его сердцеведение? Если на собственном опыте, то он представляется скорее эту уверенность опровергающим. Ведь сам Шелленберг в своем антитеизме руководствовался, и продолжает это делать, несомненными «геополитическими задачами» – вначале занять территорию «старых атеистов» и «новых атеистов», представ перед публикой своего рода открывающим новую эру «Иоахимом Флорским от атеизма», а по ходу дела и основывать еще и новые религии – «скептическую» и «экспериментальную», потеснив и здесь «коперников от теологии», вроде хикейцев (см. § 2). Я, конечно, не сомневаюсь в том, что теистический Бог ему и «честно не нравится» (как Докинзу, Деннету и другим «атеистическим апокалиптическим всадникам») и допускаю,

<sup>34</sup> *Poston T., Dougherty T. Divine Hiddenness and the Nature of Belief // Religious Studies. 2007. Vol. 43. P. 183–198.*

что он в свое время, может быть, и думал об аргументах в пользу Его существования, но отделить в его сознании искреннее разочарование в этих аргументах от того, что называется мышлением, направляемым желанием (*wishful thinking*) никак невозможно. Да и его последователь Дранж, как мы убедились, не скрывает в разработке аргумента от неверия желание поразить дротиком даже не теистов как таковых, а именно христиан (см. § 2). А если Шелленберг основывается на чужом опыте отрицательного богопознания, то кто может и здесь диагностировать отсутствие внутреннего сопротивления вере, если не сам теистический Бог, веру в которого он якобы окончательно преодолел? Человеческая личность, к которой постоянно апеллирует Шелленберг – очень сложное и «внутрипереплетенное» существо, в котором мотивации когнитивные очень трудно (если вообще возможно) отделить от интенциональных, а потому и разум человеческий не только направляет сердце, но никак не в меньшей степени, если не в большей, направляется им, а сердце, как должны признавать любые персоналисты – не ровная поверхность, а бездна, и прежде всего бездна мотиваций. И, как правило, именно оно ведет человека к вере или, напротив, от нее, тогда как разум больше выписывает «пропуск» через эти «проходные»<sup>35</sup>.

Драматизированная версия аргумента от неверия, предложенная Дранжем, еще более уязвима. Совершенно правильно, что приобрести настоящую веру до ухода из этого мира – очень большое дело, которое могло бы быть для человека большим утешением и просветлением, а потому то, что далеко не все этого конца достигают, лишает их очень больших благ. Но следуют ли из этого желанные антитеистические выводы? Ведь есть и другие «хорошие вещи», которые не одинаково распределяются в этом мире. Например, если уже речь идет о смерти, то, наверно, более определенное знание о ее приходе могло бы человеку помочь гораздо лучше организовать свою жизнь, но такое знание дается практически лишь единицам. Да и для той же веры, за отсутствие которой у неко-

<sup>35</sup> Так, мне не раз доводилось слышать от людей, которые якобы искренне хотели обрести веру, что их останавливали ее следствия, такие, например, как вытекающее из нее воцерковление, которому препятствовала бы для них необходимость быть в одной «тусовке» с искренне презираемыми ими «ничтожными» и «грязноватыми» людьми. Возникает простой вопрос: должен ли Бог (пусть даже и «шелленберговский») воспринимать таковое их стремление к вере сколько-нибудь всерьез?

торых (не у него ли самого?) Дранж низвергает Бога, могут быть весьма полезны различные жизненные факторы. Например, то же долголетие, которое могло бы позволить человеку, освободившись от житейской суеты, предаваться бескорыстным приобретениям знаний и размышлениям о мире и самом себе, могущим, в свою очередь, привести его к вере. Однако найдется ли человек в своем уме, который «возвратит свой билет» Богу за то, что не все люди должители и среди последних также не всем отведены сроки жизни библейских патриархов? Можно пойти и дальше, обратив внимание на то, что некоторые виды искусства также содействуют восхождению души к трансцендентному, среди которых первое – музыка, но найдется ли такой скудоумный, который, снова по слову Ивана Карамазова, «возвратит свой билет» Богу за то, что далеко не все наделены не только способностью к композиции, но и музыкальной восприимчивостью? Более того, сама религиозность является способностью, дарованием, и подобно тому, как одни люди рождаются с абсолютным слухом, а другие – почти с никаким, так есть и религиозные гении и люди с более, чем скромными в этом отношении дарованиями. Не обязан ли Бог и здесь действовать по принципу «коммунистической уравниловки» в предоставлении и этого блага? А если обязан, то как тогда быть с тем персонализмом, от лица которого выступают «новейшие атеисты»?

Поскольку они широко пользуются многочленными силлогизмами, по структуре напоминающими силлогизмы древнеиндийские (классический пятичленный, но также семичленный и десятичленный), ответ им было бы целесообразно записать в формате классического силлогизма школы ньяя. Формат этот определяется тем, что умозаключение открывается тезисом, за которым следует обоснование, наглядные примеры, приведение обоснования к предмету рассуждения и подтверждение исходного тезиса. Этот ответ мог бы выглядеть примерно следующим образом:

1) умозаключение о несуществовании Бога на основании факта неверия некоторых людей ложно;

2) ввиду того, что оно содержит прямые аналогии с умозаключениями, неизбежно ведущими к абсурду;

3) всякое умозаключение, в котором содержатся прямые аналогии с умозаключениями, неизбежно ведущими к абсурду, ложно, как, например, ложно умозаключение о том, что у Бога нет недо-

ступных для человеческого ума замыслов, содержащее аналогию с умозаключением о том, что и у других людей нет недоступных для меня замыслов на том основании, что я их не всегда вижу;

4) но и в случае с рассматриваемым умозаключением прямые аналогии с умозаключениями, неизбежно ведущими к абсурду, содержатся;

5) следовательно, обсуждаемое умозаключение ложно.

Но ограничиться только оценкой силлогизмов «новейших атеистов» было бы достаточно только для естественной теологии эпохи Просвещения. Современная философская теология, которая должна стремиться не только к обоснованиям теистических пропозиций, но также к объяснению антитеистических и раскрытию их значимости для теизма, не может этим ограничиться. Поэтому она должна и в данном случае пытаться ответить на некоторые вопросы.

Почему «новейшие атеисты» идут на такие рискованные с точки зрения рациональности вердикты, как «аргумент от сокрытости»? Прежде всего потому, что в их рациональности цель оправдывает средства. Расследование существования Бога исходя из Его «сокрытости» к исследованию не имеет никакого отношения. Это рассмотрение с заранее, так сказать, полученным результатом, и оно больше всего напоминает расследование жизни супруга женой, которая во что бы то ни стало стремится с ним развестись, или аудит деятельности того сотрудника, которого начальник хочет немедленно уволить. Во всех трех случаях заинтересованная сторона собирает любой компромат, не долго думая о его основательности, но отличие «новейшего атеиста» от жены и босса состоит в том, что ему нужно в разводе с Богом или Его «увольнении» еще и утереть нос своим братьям по «цеху», предложив публике то, до чего они еще не додумывались, чем бы это «то» ни было.

Чем новый аргумент от зла при всей его легковесности смог завоевать себе сочувствие, объясняющее то, что его уже почти четверть века учитывают и с ним спорят? Тем, что он умело апеллирует к весьма значительному смещению понятий современного человека. Ведь никому из многочисленных теистических оппонентов Роу не пришло в голову задаться публично вопросом, не является ли его попытка свержения Бога за страдания виртуального оленен-

ка в лесном пожаре гораздо бoльшим злом, чем любые лесные пожары. А ведь аргумент Роу наглядно демонстрирует полное извращение иерархических отношений в мире человека постмодерна. В самом деле, первые аргументаторы от зла обращали внимание на несправедливости в человеческом мире (см. § 1), и на стихийные бедствия, постигающие все же людей, а не животных, а Кант считал самым проблематичным для любой теодицеи вопиющие несправедливости в распределениях добродетели и счастья<sup>36</sup>, тогда как в настоящее время антропоцентризм в философско-религиозном бoмонде уже расценивается как нарушение самого сакрального для «современного человека» – умственной политкорректности. Однако смещение иерархий затрагивает представления и о человеческом мире, а потому патетические требования Шелленберга к «истинно любящему отцу», который всё обязан ребенку – без учета какой-либо обратной связи, – также должны представляться подлинному «современному человеку» не требующими дальнейших разъяснений. Бог у Шелленберга *обязан* предоставлять человеку все условия для своего познания без всяких требований к самому человеку. А потому в его кривой системе учета никак не упоминаются те многочисленные люди, которые обрели веру: Бог имеет обязательство им ее предоставлять, и Его так же бессмысленно за это благодарить, как свет за то, что он светит. Это соотношение голых прав людей и обязанностей Бога (обнаруживающее полную мнимость шелленберговского персонализма) превосходно вписывается в паттерны общества потребления, а потому новый аргумент от зла по крайней мере на бессознательном уровне на данное общество очень хорошо рассчитан.

И, наконец, могут ли теисты получить от этого антитеистического аргумента реальные приобретения? Несомненно могут, как и от любых других постоянно приходящих извне поводов для «мобилизации». Во-первых, рассмотренная аргументация очень наглядно убеждает в том, что, как видно из только что сказанного, в задачи теистической апологетики как таковой должно входить рассмотрение отнюдь не только пропозиций оппонентов, но и их интенций, а также и той культурной среды, к которой они апеллируют: без этого апологетика останется на уровне – снова вспомним

---

<sup>36</sup> Кант И. Указ. соч. С. 145–146.

Канта – «докритическом». Во-вторых, дискуссия с этой аргументацией (как, кстати, и с аргументацией Рю) высвечивает тот перво-степенно важный момент, что не только антитеисты, но и сами теисты исходят по умолчанию из того, что у Бога есть односторонние обязанности по отношению к человеку. Разница в основном в том, что первые утверждают, что Он этим обязанностям не соответствует, а вторые пытаются Его оправдать, бессознательно соглашаясь с тем, что получаемые от Него блага суть нечто само собой разумеющееся, так тот же солнечный свет. Но очевидно, что многочисленные «неоправданные страдания» могут поняты только в контексте бесконечных «незаслуженных благ», а без этого смещения фокуса любая теодицея останется по существу своему а-теистической. В-третьих, аргумент «новейших атеистов» стимулирует размышления о подлинной Божественной сокрытости, без которой нет теизма, но которая вполне противоречит нашим понятиям о том, что Богу «подобаает» делать. Во всяком случае некоторые тексты, которым лет через пятьдесят исполнится уже два тысячелетия и которые, по меркам Шелленберга, должны относиться к очень раннему периоду нашей «эволюции» (см. § 2), дают довольно точное представление о некоторых контекстах «сокрытости»<sup>37</sup>.

---

<sup>37</sup> Так, все события в жизни Иисуса, которые по меркам «нормального» сознания должны были быть по всем статьям широко «выложены» (Рождество, Сретение, Преображение, Вознесение), были достоянием лишь единичных свидетелей, тогда как «беславие» (Голгофа и Вход в Иерусалим, призванный подчеркнуть будущий «позор») было всенародным, из чего следует, что Бог совсем не заинтересован в славе человеческой, когда она не совпадает с Его замыслами. Но непосредственно в связи с аргументом Шелленберга вспоминаются сами организаторы крестной казни, которые говорили: *если Он Царь Израилев, пусть теперь сойдет с креста, и уверуем в Него* (Мф. 27:42). Не хотели ли и они сказать, что если бы Он действительно соответствовал Своему званию, то должен был обеспечить даже их (ради их дальнейшего духовного совершенства) требуемыми ими признаками Своего божественного присутствия?..

## **Философская теология и библейская герменевтика: дискурс о постструктуралистском вызове**

В одном из материалов, недавно опубликованных на страницах данного периодического издания\*, я предположил, что мы будем мыслить о философской теологии правильно, если допустим, что она может иметь две основные компетенции – апологетическую и герменевтическую<sup>1</sup>. Обе они должны соответствовать «инструментальной» функции теологии как таковой по отношению к Откровению, которое в ней принимается заранее (при беспредпосылочном дискурсе мы имеем дело уже не с теологией, по крайней мере в принятом смысле). Оба этих формата теологии не сводимы друг к другу, хотя не могут не пересекаться. В самом деле, Адаму была дана двуединая заповедь об Эдемском саде: возделывай и храни (Быт. 2:15), из которой первая ее часть предполагала будущие герменевтические усилия (умственное «возделывание» богооткровений), а вторая – апологетические («хранение» возделываемого). Особенностью же теологии философской, поскольку она философская, должна быть еще одна компетенция – критическая, соответствующая ее определенному метатеологическому предназначению, которое может отличать ее от смежных теологических дискурсов, например от естественной теологии<sup>2</sup>. В применении к

---

\* Впервые опубликовано: Вестн. ПСТГУ. Сер. I. «Богословие. Философия». 2014. Вып. 6(56). С. 41–51.

<sup>1</sup> *Шохин В.К.* Философская теология и основное богословие // Вестн. ПСТГУ. Сер. I. «Богословие. Философия». 2014. Вып. 1 (51). С. 77.

<sup>2</sup> Там же. С. 62.

апологетике это выражается в экспертной установке по отношению не только к антитеологической, но и теологической аргументации, а в применении к герменевтике в том, что она призвана не только к экзегезе текстов, но и к экзегезе самой экзегезы.

Дальнейшие шаги, предпринимаемые в данной публикации, будут соответствовать, во-первых, констатации и осмыслению беспоконья современных христианских экзегетов в связи с новым явлением экзегетической вседозволенности в современной культуре и, во-вторых, установлению исторических прообразов данного явления не где-то вонне, а в самой глубине христианской богословской традиции. Хотя сами привлекаемые исторические материалы никак не будут относиться к малоизвестным, контекст их привлечения вряд ли покажется традиционным. Но востребованность их привлечения объясняется еще двумя другими обстоятельствами. Ответственность за библейскую экзегезу занимает совершенно маргинальное место в англо-американской философской теологии, которая как таковая функционирует именно в данной философско-богословской традиции<sup>3</sup>, а если предполагается, что данный теологический дискурс может развиваться и в других ареалах (а это предположение, на мой взгляд, вполне рационально), то было бы естественно стремление восполнить то, чего нет в «исходнике». С другой стороны, библейская герменевтика в нашей стране если как-то и обнаруживается, то исключительно в патологическом контексте, чему причиной отчасти сознательное нежелание делать какие-либо самостоятельные богословские усилия (притом не только герменевтические, но и любые), а отчасти опасение перед самой мыслью как-либо отклониться от *consensus patrum* (которого на деле и в библейской святоотеческой герменевтике никогда не было, а было серьезное противостояние герменевтических установок<sup>4</sup>) и перед возможностью критического отношения к «канони-

<sup>3</sup> Об этом свидетельствует, например, единственная глава, посвященная Св. Писанию в совсем недавно изданном и весьма авторитетном руководстве по философской теологии, в которой дается обзор теорий по природе Откровения как такового и богодуховности Библии (см.: Дэвис С.Т. Откровение и богодуховность // Оксфордское руководство по философской теологии / Сост.: Т.П. Флинт, М.К. Рей; пер. В.В. Васильева. М., 2013. С. 66–98).

<sup>4</sup> Достаточно указать не только на расхождение александрийской и антиохийской традиций, которые были представлены (несмотря на то что «чистых александрийцев» и «чистых антиохийцев» было не так много) и виднейшими

зированной именам», что является на деле симптомом и того экзегзиологического монофизитства, о котором в свое время писал В.Н. Лосский<sup>5</sup>. В завершение преамбулы позволю себе то вполне ожидаемое терминологическое предварение, что под герменевтикой я буду понимать преимущественно теорию экзегезы, а под экзегезой – саму истолковательную практику, которую эта теория призвана обосновывать и нормативизировать.

### Современная христианская герменевтическая озабоченность

Консенсус католических и православных богословов – явление не частое, а полный консенсус – еще более редкое, и потому есть смысл обратиться на один из таких прецедентов достаточное внимание. Тем более что речь идет о самых недавних публикациях.

В статье «Библейская герменевтика» (2003) католический экзегет Дж.-Т. Монтегю классифицирует современные типы толкования библейских текстов, приемлемые для Ватикана. Их оказывается столько, что они укладываются в хороший рубрикатор. В рубрике «Текст как он есть» Монтегю различает нарративный

---

Отцами Церкви, но и на открытую полемику между ними, о чем свидетельствует хотя бы жесткая оценка «буквалистов» у такого последовательнейшего «аллегориста», как свт. Григорий Нисский, во вступлении к «Истинному истолкованию Песни песней», и едкая ирония по поводу фантазирующего аллегоризма у его же брата свт. Василия Великого в «Гомилиях на Шестоднев» (тексты с переводами см. в антологии: *Fiedrowicz M. Prinzipien der Schriftauslegung in der Alten Kirche*. Wien, 1998. S. 109–111, 114–116). И это было вполне естественно, поскольку и Отцы Церкви руководствовались (вопреки желанию носителей инфантильного религиозного сознания) помимо «соборного разума» и разумом индивидуальным, так как были людьми творческими.

<sup>5</sup> Поэтому, когда о. Иоанн Брек, один из «практикующих» православных герменевтистов (Свято-Владимирская семинария в Крестовде), пишет о современном «библейском возрождении» в православии и прощании с временами «подчиненности Писания церковному учению» под влиянием рецепции достижений западных библеистов, это пока еще относится только к зарубежному православию: у нас обходятся преимущественно немногочисленными перепечатками дореволюционных изданий (см.: *Брек И., прот.* Православие и Библия сегодня // Православие и Библия сегодня: Сб. ст. Киев, 2006. С. 253–254). Принципы современной православной экзегезы в контексте концепции теории изложены в его монографии (см.: *Breck J. The Power of the Word*. N.Y., 1986).

критицизм (исследование границ текста, сюжета, место действия и т. д.), риторический (интенция убеждения, значимая для большинства библейских текстов), структуралистский (семиотический анализ, рассмотрение формального соотношения текстовых элементов) и постструктуралистский – деконструктивный метод Жака Дерриды, исходящий из того, что текст содержит неограниченное множество сигнификаторов, не оставляющих ничего из собственного «мира текста», а это означает, что текст «не имеет никакого референта в реальном мире, а потому не означает ничего». Экзегетические стратегии, рубрицируемые как «Мир за пределами текста», распределяются у Монтегю на текстуальную критику (реставрация начальной формы текста), источниковедческую (исследование письменных источников текста), формальную (исследование преимущественно устных источников текста), историческую (исследование информации, содержащейся в тексте, средствами археологии, эпиграфики, папирологии, исторической науки), социокультурную, «публикаторскую»<sup>6</sup>. Остальные экзегетические стратегии распределяются на «канонический критицизм» (изучение места, занимаемого текстом в соответствующем текстовом корпусе), и «Мир перед текстом», куда инкорпорируются изучение истории влияния текста на его «окружающую среду», ответных реакций на текст со стороны читательской аудитории (с ее ожиданиями, интерпретациями и т. д.) и специально реакций групповых<sup>7</sup>. Вывод, к которому приходит Монтегю, состоит в том, что для католической герменевтики все перечисленные современные стратегии экзегезы текстов (притом не только библейских) являются в разной мере приемлемыми – за исключением постструктуралистской, которая несовместима с любой интерпретацией, исходящей из того, что тексты содержат жизнесмысловое послание, и «является саморазрушительной, констатируя на деле, что ей нечего ска-

<sup>6</sup> Redaction Criticism – у Монтегю изучение работы автора текста с его материалами.

<sup>7</sup> Advocacy Criticism – интерпретации текста в определенных классовых интересах, теологии освобождения, феминистском движении и т. д. Методам библейской герменевтики посвящена специальная монография автора, предлагающая последовательный исторический обзор интерпретаций Библии от древности до конституции II Ватиканского собора Dei Verbum: *Montague G.T. Understanding the Bible*. Mahwah (NJ), 1997.

зать»<sup>8</sup>. Усиленное утверждение несовместимости христианской и постструктуралистской экзегезы свидетельствует о том, что вторая вызывает у автора серьезную обеспокоенность.

Профессор университета в Фессалониках И. Каравидопулос во «Введении в Новый Завет» (второе издание – 2007 г.) в заключение своего труда также кратко обобщает современные методы интерпретации библейских текстов, выделяя среди них риторический и повествовательный анализ, а также метод исследования коммуникации текста и читателя. В завершение этого обзора он обращается также к постструктурализму, который, как он отмечает, будучи близок к изучению коммуникативного аспекта текста, идет гораздо дальше, отрицая не только любые устоявшиеся толкования текста, но и его идентичность как таковую, поскольку здесь делается попытка «развенчания мифа о тексте как о носителе конкретной информации». Возможности деконструкции смысла любого библейского текста православный библиолог демонстрирует на примере постмодернистского истолкования встречи Иисуса Христа с самарянкой (Ин. 4:5–42). Постструктуралист может, согласно Каравидопулосу, усмотреть в этом миссионерском и мессианском нарративе что-то вроде иронии: хотя «внешне» Христос жаждет воду, на деле женщина жаждет истину; а если допустить, что Он все-таки жаждет воду, то на деле тут речь должна идти о жажде исполнения воли Отца и о «Жажду» на кресте (Ин. 19:28); упоминание о пяти мужьях женщины «на самом деле» может указывать на религиозную неверность самарян и т. д. Каравидопулос одобряет мнение тех, кто сравнивает деконструкцию с методами аллегорического толкования, популярными «на заре истории библейских толкований» и называет ее просто – неоаллегоризмом<sup>9</sup>. А это значит, что постструктуралистская герменевтика вызывает внимание, уже достаточное, для того чтобы осмыслить это явление через определенные исторические ассоциации и даже вписать в некоторый исторический контекст.

<sup>8</sup> *Montague G.T. Hermeneutics, Biblical // New Catholic Encyclopedia. Detroit, 2003<sup>2</sup>. Vol. 6. P. 794, 796.*

<sup>9</sup> *Каравидопулос И. Введение в Новый Завет / Пер. свящ. М. Михайлова. М., 2010. С. 348–349.*

Начав эту публикацию с констатации герменевтических обязанностей философской теологии в виде экзегезы, попытаемся от ее лица начать их выполнение с истолкования тех реалий, которые стоят за описанной герменевтической тревогой.

### **«Экзегеза» современной герменевтической озабоченности**

И католический, и православный богословы нашли нужные слова для описания одной и той же герменевтической болезни и ее основного «пускового механизма» – в виде «демифологизации» текста как носителя «конкретной информации». Но они, мне кажется, не совсем точно определяют ее место на карте современных герменевтических трендов.

И Монтегю, и Каравидопулос дают своим читателям понять, что христианское истолкование библейских текстов совместимо с тем, что называется «Reader-Response Criticism» и не совместимо с постструктуралистской герменевтикой. Но соотношение одного с другим нуждается в уточнении, которым они читателя не обеспечивают. О том, что литературные тексты представляют интерес не только в своем собственном содержании, но и в их рецепции у их аудитории – рецепции, которая может и не во всем совпадать с первоисточником, – начали догадываться и до постструктурализма. Сама по себе постановка вопроса об этом является не только да и не столько литературоведческой, сколько философской, притом более чем оправданной. В самом деле, материал литературных памятников с онтологической точки зрения представляет собой ментальную реальность, которая отлична от эмпирической, но никак не является фиктивной<sup>10</sup> – потому как раз, что является активной, действенной, о чем свидетельствуют хотя бы различные формы сопереживания читателей, слушателей, зрителей художественным персонажам, сознательное или бессознательное желание подражать одним из них или аналогическое отвращение

<sup>10</sup> Определенный путь к пониманию этой идеи (хотя и не на литературоведческом материале) начали прокладывать уже средневековые схоласты XIII–XIV вв., такие, например, как Генрих Гентский, Матфей из Акваспарты, а затем Петр Ауреоли и Иоанн Дунс Скот.

к другим, да и просто трансформация художественных образов в различных ремейках, новых прочтениях и инсценировках классических произведений, когда они начинают жить «новой жизнью». Это значит, что рецепция вполне может и даже должна быть включена в «мир произведений», а потому ограничивать исследование произведения только изучением творческой биографии автора, наличного содержания и формы (на последнем аспекте усиленно настаивали структуралисты) отнюдь не обязательно. Об этом писали еще Луиза Розенблат в «Литературе как исследовании» (1939), критиковавшая литературоведов-формалистов, и замечательный писатель-теолог К.С. Льюис. Серьезное развитие этого литературоведческого подхода, который по существу своему есть подход герменевтический, начинается с 1970–1980-х гг. и связывается с именами С. Фиша (идея «интерпретирующих общин»), В. Изера («теория читательского ответа» на текстовые «пустоты и лакуны»), Г. Яусса (концепция «горизонта ожиданий»), Н. Холланда (текст как способ выработки читателем своих паттернов) и др. К настоящему времени этот уже хорошо раскрученный тренд поляризуется по ряду показателей, важнейшим из которых является соотношение «объективизма» и «субъективизма». Если одна часть последователей «теории читательского ответа» полагает, что читатель является в определенном смысле соавтором произведения, но реализует себя все-таки под «контролем текста», то другая идет дальше, настаивая на том, что читатель не может быть соавтором, поскольку самого автора-то уже нет<sup>11</sup>.

Та деструктивная герменевтика, что вызвала тревогу обоих христианских экзегетов, – в связи с возможностями ее применения к Библии, – была наиболее четко анонсирована в концепции смерти автора (*la mort de l'auteur*), которой было посвящено одноименное эссе постмодернистского литературоведа и философа Ролана Барта, вышедшее в 1967 г. по-английски, а через год переведенное на французский. Критика центрированности современных ему литературоведов на личности автора, его «намерениях» (что он хотел сказать) и на всей предыстории текста осуществляется Бар-

<sup>11</sup> Творческий период становления обсуждаемой литературоведческо-герменевтической теории представлен в сборнике статей, изданном Дж. Томпкинсом (Reader-response Criticism: From Formalism to Post-Structuralism / Ed. J.P. Tompkins. Baltimore, 1980).

том через критику возникшей, как он считал, лишь в Новое время (при значительном вкладе в это протестантизма) идеи личностной идентичности индивида. Согласно Барту (который подкрепляет свою позицию литературными мыслями и опытами С. Малларме, М. Пруста и отчасти сюрреалистов), никакой предыстории текста до его создания не существует, так как через текст говорит не автор, а сам язык. Текст же представляет собой не линейную цепочку слов, выражающих единственный, как бы теологический смысл («сообщение» Автора-Бога), но многомерное пространство, где сочетаются и спорят друг с другом различные виды письма, ни один из которых не является исходным; текст соткан из цитат, отсылающих к тысячам культурных источников, а та точка, в которой связываются все смысловые линии, есть опять-таки не автор, а читатель, который также совершенно безличен. В итоге речь должна идти не об «авторе», а о «скрипторе», который несет в себе не индивидуальные мысли, страсти, настроения, а лишь «такой словарь, из которого он черпает свое письмо, не знающее остановки». Правильно понимая, что «автор», в отличие от «скриптора», несет в себе отблеск и Божественного Автора (см. выше), Барт в определенном смысле правомерно называет свой метод и контртеологической революцией<sup>12</sup>. Поэтому хотя и правы те, кто включает концепцию Барта в систему опций «критицизма с позиций читательского ответа», не следует забывать, что она является не столько литературоведческой, сколько выражено философско-идеологической.

Идея Барта была охотно воспринята постструктуралистской Йельской литературоведческой школой и еще более охотно Ж. Дерридой. И это было вполне закономерно. «Смерть автора» просто идеально вписывалась в общий «метод деконструкции», который основывался на разрушении всех принятых в мире иерархизаций – таких как приоритетность слова по отношению к письму, бытия по отношению к существованию, разумного по отношению к чувственному, мужского по отношению к женскому, философии по отношению к беллетристике, универсального по отношению к частному. Но «смерть автора» прекрасно вписывалась и в идеологию, заложенную в деконструкцию. Контртеологичность «смерти автора», прямо эксплицированная Бартом и представляющая со-

<sup>12</sup> *Барт Р.* Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., 1994. С. 384–391.

бой естественное продолжение концепции «смерти Бога», которую провозгласил Ф. Ницше (отсюда и прямой протест Барта против «Автора-Бога»), соответствует осуществлению этой «второй смерти» в деструкции иерархических отношений в мире, хотя сам Деррида не позиционировал себя в качестве атеиста<sup>13</sup>. И, конечно, «смерть автора» была лишь литературоведческим выражением постструктуралистского антиперсонализма: убежденность в личностной идентичности обычного автора настолько же неприемлема в мире деконструкции, как и вера в Автора мироздания<sup>14</sup>, и это опять-таки закономерно, так как персонализм связан с теизмом самыми тесными узами.

Все сказанное позволяет уточнить то, о чем пишут Монтегю и Каравидопулос. Они не точны, дистанцируя «деконструкцию», под которой на самом деле они понимают «герменевтику смерти автора», составляющую на деле только часть этой программы, от теорий читательского ответа (она в них естественно вписывается как вид, пусть и «радикальный», в род), но совершенно правильно отделяют ее от неидеологической установки на учет текста в диалоге с его реципиентами: вторая учитывает коммуникативное измерение текста, но не «опустошает» его по принципу «нет фактов, но только интерпретации». Можно было бы только уточнить, в чем заключается саморазрушаемость постмодернистской герменевтики. Я думаю, в том, что если текст лишен собственного назначения и идентичности, то прекращает существование и сам объект истолкования, а тем самым за «фактом» падает и «интерпретация», поскольку последняя может быть только истолкованием чего-то, а этого чего-то уже и нет.

Следует отметить, что тревога христианских экзегетов отнюдь не преувеличена. Уже в последней четверти XX в. принцип «читатель-вместо-автора» начал активно применяться к библейским текстам, более чем к другим – к Четвертому Евангелию<sup>15</sup>. И несо-

<sup>13</sup> Более того, он рекламировал свой «метод» и в религиозных терминах, например в терминах мессианизма.

<sup>14</sup> Отсюда и неприемлемость того, что текст имеет предысторию в авторском замысле, намерениях, идеях и т. д., так как эта предыстория предполагает континуальность личности создателя текста.

<sup>15</sup> Тревога была оправдана, поскольку тренд «теории читательского ответа» нашел свободный выход и в библеистике (см.: *McKnight E. V. Mostmodern Use of the Bible. The Emergence of Reader-Oriented Criticism. Nashville, 1988*).

мненно прав Каравидопулос, когда дает понять, что «метод деконструкции» в своих истоках восходит к заре библеистики, намекая на александрийскую аллегорическую экзегезу. Нам, в частности, еще предстоит убедиться в том, что постмодернистская «цитатная интерпретация» евангельского повествования о самарянке, которую он приводит, как две капли воды похожа на ту, что предлагал в свое время Ориген, сам, в свою очередь, многому научившийся от критикуемых им гностиков, «на заре истории библейских толкований» Уточним только с самого начала, что «зарей» дело никак не ограничивается, потому что христианский Запад и Восток увлеченно «совершенствовались» в александрийском методе до начала Нового времени, не оставив его до конца и после.

### **Факты и интерпретации**

Интерпретация, которая следует за представленными фактами, могла бы состоять прежде всего в том, что мы имеем дело с нередкой в истории идей культурно-исторической иронией, которая, как в данном случае, часто бывает похожей на сарказм. Атеист Барт был бы изрядно расстроен, если бы кто-нибудь убедил его в том, что его детище – идею о читателе как генераторе смыслов текста при допущении «семантической пассивности» последнего – гораздо раньше французских поэтов и критиков хотя и не вербализовали, но вполне реализовали экзегеты трех александрийских религий – иудаизма, гностицизма и христианства. Различия, конечно, тоже очень немалые. Эти экзегеты исходили из противоположного тому, чего требовал «метод деконструкции» (пользуюсь кавычками потому, что сам Деррида неоднократно подчеркивал, что она никак не может быть методом в собственном смысле) – из очень четко вычерчиваемой иерархии смыслов. Они отстаивали и тот самый «логоцентризм», который разрушали постструктуралисты – подчинение любого частного (тексты – от книги до слова) универсальному (правила истолкования). Да и сам читатель, «создающий текст», мыслился отнюдь не как безличная функция того же языка (или социобиологических отношений), а как эзотерик, твердо держащий в руках ключи к смыслам, недоступным обычным реципиентам. Но

результат оказался очень схожим: библейские «авторы» пусть и не назывались, но мыслились как «скрипторы», которым можно атрибутировать любые замыслы «подлинного читателя», располагающего определенным интерпретационным методом, а их тексты – лишь как локусы «цитат» (и в переносном и в прямом смысле). Это влиятельнейшее направление герменевтики, которое оправдывает практически любую иносказательную экзегезу (аллегорическую, типологическую и прочие) при фактическом игнорировании исторических и коммуникативных контекстов библейских текстов я буду условно называть александризмом. Понятие это будет употребляться в «трансгеографическом» смысле потому, что ранняя «герменевтика смерти автора», хотя и была разработана в Александрийском огласительном училище, очень скоро распространилась далеко за пределы Александрии. А также потому, что отнюдь не все, чему учили александрийские богословы – их неопровержимый вклад в библейскую филологию и текстологию или их «реалистические» опыты иносказательного истолкования библейских текстов – может быть сведено к указанному типу герменевтики.

За бодрым александризмом, в отличие от бессознательно пародирующего его постструктурализма (который испускает сильные флюиды, к сожалению, уже безнадежно усталой цивилизации), стояли, как хорошо известно, весьма энергетичные и, что важнее, здравые установки. Это и совершенно естественное для теистического мировоззрения понимание видимого мира как отражения духовного и как «места эпифаний» сотворившего и тот и другой Божественного Первоначала. Это и рецепция платоновской онтологической иерархии, «пирамидальный» характер которой, открывающий человека высшему миру (и закономерно ненавистный для «деконструктивистов», цель которых – сделать западного человека окончательно «горизонтальным существом») был очень близок реальному теизму. Это и совершенно верное понимание того, что Божественное Писание не может не быть реальностью многомерной, которая включает в себе весьма многое и из того, что при первом приближении к тексту постигнуто быть не может (начать хотя бы с той же заповеди в Быт. 2:15, с которой мы начали эту тему и которая отнюдь не предполагает, чтобы деревья в Эдеме были только

лишь «древесными» – см. выше<sup>16</sup>). Это и желание прояснить ветхозаветный язык, которому присущи объективные антропоморфизмы, вызванные и необходимостью адаптации к культурно-историческому уровню аудитории в эпоху создания соответствующих текстов. Это, наконец, стремление следовать и за самим Новым Заветом, который настаивал на иносказательном слое не только собственной, но и ветхозаветной керигмы. Ведь не только Иисус Христос поучал народ притчами (*ἐν παραβάλοις*; – Мк. 4:2), в которых буква простого наставления несла в себе иносказание, но и Его ученик настаивал на том, что буква убивает, а дух животворит (2 Кор. 3:6). Он же поставил вопрос, о волах ли печется Бог, давший через Моисея повеление не заграждай рот у вола молотящего (1 Кор. 9:9, ср.: Втор. 18:1). Он же, наконец, предложил целую аллегорическую типологию о двух женах Авраама как иносказании о двух Иерусалимах – нынешнем и вышнем (Гал. 5:22–26). На эти апостольские пассажи и восточные, и западные «александристы» ссылались при всяком удобном и неудобном случае как на достаточное обоснование своих экзегетических опытов.

Проблемы начинались с того, что они вполне последовательно игнорировали контексты самих этих указаний новозаветных текстов на иносказание. Иносказание у евангелистов (как и в «тексте о волах») были «интенциональными»<sup>17</sup> – духовно-прагматическими, а не самоцельными. Противопоставление духа букве тоже было вполне «интенциональным» – противопоставлением служения второму Завету служению Завету первому (ср. 2 Кор. 3:7–9), а вовсе не противопоставлением духовного смысла всех священных текстов буквальному<sup>18</sup>. Да и в связи с уже совсем кажется «алек-

<sup>16</sup> В духовном измерении райских деревьев не сомневался не только последовательный аллегорист Григорий Нисский, но и очень умеренный Григорий Богослов, тогда как наиболее объемно «двойственность сада» была раскрыта у прп. Иоанна Дамаскина (*Expositio Fidei* II. 11; см. рус. пер.: *Прп. Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. М., 2011. С. 171–172).

<sup>17</sup> Об интенциональности иносказаний у евангелистов и отсутствии ее в оригеновской экзегезе см., в частности: *Нестерова О.Е. Allegoria pro Typologia*. Ориген и судьба иносказательных методов интерпретации Священного Писания в раннепатристическую эпоху. М., 2006. С. 167–168.

<sup>18</sup> Да и в связи с первым Заветом мертвость относилась к его законнической интерпретации, а не к его букве как таковой, что следует из слов Павлова Учителя: *Ибо истинно говорю вам: доколе не преидет небо и земля, ни одна черта не преидет из закона, пока не исполнится все* (Мф. 5:18).

сандристской» аллегорией с двумя женами у Павла последний пришел бы в лучшем случае в недоумение, а еще скорее (каким мы его знаем по стилю его писаний и по передаче стиля его полемики в Деяниях Апостолов) и в праведный гнев, узнай он, что на него будут постоянно ссылаться, разрабатывая теорию о том, что в каком бы библейском тексте ни встречалось слово «Иерусалим», в нем необходимо раскапывать четыре «восходящих смысла». Контекст новозаветных текстов игнорировался «александристами» отчасти на уровне бессознательного, но только лишь отчасти: его учет помешал бы построению системной герменевтической методологии, которая, несмотря на все гомилетические, а затем и учебные оправдания, строилась как самодостаточная, «непрагматическая» теоретическая система.

## Какая философия-об-откровении предпочтительнее для библейской теологической экзегезы? К открытию дискуссии\*

Прежде всего, как то часто бывает в случаях с докладами с длинными названиями, докладчик чувствует себя обязанным прояснить некоторые его ключевые слова. Словосочетание «философия-об-откровении» употребляется вместо более привычного термина «философия откровения», потому что последнийотягощен вполне конкретным историческим содержанием. Он впервые был инаугурирован Ф.-В.-Й. Шеллингом и после него никем серьезно актуализирован так и не был, но его по этой именно причине и трудно употреблять в данном случае без оговорок: откровение для Шеллинга было фактически серией откровений разума самому себе в применении к религиозным символам и ничего общего с Откровением трансцендентного происхождения не имело, разве что отчасти с ним и «полемизировало»<sup>1</sup>. Поэтому я ограничусь в своем названии условным обозначением конъюнкции между Откровением и философией ради избежания «шеллинговской философской

\* Текст фактически соответствует докладу, прочитанному на регулярном семинаре сектора философии религии Института философии РАН *Scientiae de religione* 16.02.2016.

<sup>1</sup> Впервые философия эта была проговорена Шеллингом во время частных диалогов в Штуттгарте в 1810 г. и в центре ее была поставлена концепция «становящегося Бога» и мира как развертывания его «саморождения» в качестве личностного первоначала из глубин его безличного хаотического существа. См.: *Шеллинг Ф. Штуттгартские частные лекции / Предисл., пер. с нем. и коммент. П.В. Резвых* // *Философия религии: Альманах 2008–2009 / Отв. ред. В.К. Шохин. М., 2010. С. 326–396.*

дисциплины». Об «открытии дискуссии» речь идет потому, что вводимое здесь словосочетание в применении к обсуждаемой проблеме также, как представляется, не применялось, хотя уже первые критики той экзегетической программы, которая будет подробно рассматриваться в этом докладе, и в IV в. н. э. вполне, кажется, догадывались, что нечто не в порядке и с теми философами, которые в нее закладывались. Выделяю же я именно эту программу библейской экзегезы не потому, что кроме нее других в христианской древности не было, но потому что она ближе других была связана с философскими настроениями – античного происхождения. Наконец, словосочетание «библейская теологическая экзегеза» отнюдь не является плеоназмом: современная библеистика (притом не только секулярная, но и конфессиональная) активно работает над истолкованием библейских текстов, используя широкое многообразие исторических, социологических, культурологических, лингвистических, литературоведческих и прочих гуманитарных методов и подходов, которые никак не являются теологическими только потому, что применяются к корпусу текстов, именуемому людьми религиозными Священным Писанием.

А теперь мне хотелось бы выполнить «ВАКовские требования» в связи с актуальностью (притом не только теоретической, но и практической) выбранной темы. С точки зрения и социологии религии и культурологии немалый интерес для размышления представляет всякий раз тот факт, что Запад и мы представляем собой как бы взаимодейнительные конфигурации, находящиеся в контрастном соотношении инь и ян, вогнутого и выпуклого и других подобных бинарных коррелятивов. В данном случае речь идет о том, что если там при резком кризисе живой религиозности (не беру в рассмотрение процесс исламизации Европы, который требует отдельного внимания) происходит неуклонный рост теологических исследований, то у нас при не менее возрастающей пролиферации религии и в общественной и в частной жизни отмечается крайне скромное (если вообще заметное) приращение результатов в области теологической деятельности. Под этой деятельностью я понимаю не перепечатки дореволюционных систематических и исторических изысканий, не переиздания старых и даже не производство новых переводов патристических текстов и даже патрологических исследований, но авторскую работу в основных форма-

тах теологии, среди которых следовало бы выделить апологетику и герменевтику<sup>2</sup>. В первом случае мы имеем дело лишь с очень немногочисленными популярными сочинениями, в которых сегодняшней мировой уровень не учитывается потому, что о нем, кажется, и не подозревают<sup>3</sup>, а во втором – с тем положением дел, которое недавно озвучила И.А. Левинская, издав основанный на этом уровне фундаментальный филологическо-исторический комментарий к «Деяниям Апостолов». В предисловии она с самого начала предупреждает читателя, чтобы он не удивлялся отсутствию ссылок в ее труде на современную русскоязычную историографию, так как причина тут объективная – «современных комментариев, учитывающих достижения современной науки, практически не существует»<sup>4</sup>. Отметим сразу же, что библистика дореволюционная эти достижения тщательнейшим образом учитывала.

### Живое средневековье

Вероятно, ни для кого не секрет, что расходы на отечественное богословие, к которому библейская экзегеза также несомненно относится, занимают последнюю строчку в нашем церковном бюджете<sup>5</sup>. Ни в одном значительном магазине церковной книги заинтересованное лицо не найдет и переводов серьезных современных

<sup>2</sup> Об этом упоминается и в статье «Философская теология и библейская герменевтика: дискурс о постструктуралистском вызове» в настоящем издании.

<sup>3</sup> Тут в первую очередь, конечно, бросается в глаза стандартный учебник по основному богословию А.И. Осипова «Путь разума в поисках истины», неоднократно переиздававшийся (в 2010 г. вышло шестое издание), самым ценным в котором следует считать цитаты из апологетов XIX столетия (преимущественно из В.Д. Кудрявцева-Платонова) и сильно уступающий по мысли первому опубликованному в России пособию по этому предмету архим. Августина (Гуляницкого), изданному в 1876 г. Однако и в многочисленных книжках А. Кураева, Александра Ткачева, статьях С. Худиева, значительно более грамотных, искать знакомства с современной западной апологетикой (а она весьма значительна) также невозможно.

<sup>4</sup> *Левинская И.* Деяния Апостолов. Историко-филологический комментарий. Гл. I–III. М., 1999. С. 7.

<sup>5</sup> В том, что это положение изменится, позволяет усомниться и обращение Патриарха Кирилла к делегатам Госдумы в 2015 г. за государственной помощью на церковную науку, что означает нежелание самой церкви тратить на соответствующие расходы. Но при наличии и ограниченного финансирования

истолкований библейских книг, и не только потому, что церковная «экономика должна быть экономной» (а не брать на себя расходы на такое убыточное дело, как эти переводы, когда можно перепечатывать то, что уже давным-давно издавалось), но и потому, что конфессиональные границы по мнению большинства тех, кто отвечает за духовное просвещение, должны все-таки достигать самого неба (в том числе и в библейской экзегезе). А потому я бы не рекомендовал никому искать в этих магазинах даже рефератов из очень хорошей серии тонких книжек «Комментарий к греческому тексту» новозаветных книг, не говоря уже о «толстых книгах» таких серьезнейших библеистов, как, например, П. Лагранж, М.-П. Бенуа, Э. Ломейер, И. Иеремиас, Ч.-Х. Додд и многих-многих других.

Зато потребности читателя в истолкованиях Евангелия удовлетворяются, помимо дореволюционных переизданий хороших для своего времени работ А. Лопухина и Б. Gladкова, старинными комментариями авторитетного у нас блаж. Феофилакта Болгарского (†1107), которые доступны не только в православных магазинах крупных городов, но и в приходах самых отдаленных. В целом Феофилакт был ближе к антиохийцам (более всего к Иоанну Златоусту с его контекстно-моралистической экзегезой), и его толкования на апостольские послания представляют большую ценность. Однако его экзегетические вкусы в отношении толкований Евангелий очевидным образом раздваивались. Толкования Матфея (да и Марка) удивляют своей нарочитой «аскетичностью», и даже богатейшая по своим духовным реалиям притча о званых и избранных не дала ему повода выйти за границы обычной глоссы. Зато в толкованиях Луки (и Иоанна) он себя в аллегоризме ничем не ограничивал и при этом нередко приводил на сочувственный суд читателя упражнения и своих предшественников<sup>6</sup>.

---

богословской работы соответствующие гранты нередко направляются скорее на «актуальных лиц», чем на актуальные темы (правда, эта болезнь далеко не только богословская, но общероссийская).

<sup>6</sup> Есть основания предполагать, что здесь он отчасти следует старинной патристической схеме, в соответствии с которой «трилогия Соломона» (Притчи – Экклезиаст – Песнь песней) соответствует трем основным философским дисциплинам, преподававшимся у платоников (этика – физика – эпоптика), которая впоследствии по-разному переносилась и на Евангелия, вплоть до преп. Максима Исповедника. Подробнее см.: *Михайлов П.Б.* Экзегетика Священного Писания: Каппадокийские Отцы. Учеб. пособие. М., 2010. С. 10–15.

Так в его изъяснении притчи о добром самарянине священник и левит – это, оказывается, Закон и Пророки, которые не смогли помочь израненному роду человеческому (вполне вопреки евангелисту, у которого они не захотели этого сделать и который имел в виду явно не Танах, а тех, кто его «приватизировал»), масло и вино, возлитые самарянином на искалеченного путешественника – это, соответственно... жизнь по человечеству и по Божеству Иисуса Христа; гостиница, само собой – Церковь, всех приемлющая; а вот такое, совершенно функциональное в притче лицо, как хозяин гостиницы, есть ...и апостол, и учитель, и пастырь; ну уж а два динария – это, конечно, два Завета<sup>7</sup>. А что бы значило печальное обещание Иисуса в том же Евангелии от Луки о том, что в последние времена даже самые близкие восстанут друг на друга – родители и дети, свекрови и невестки (12:51–53)? То, оказывается, что под матерью и свекровью следует понимать мысль, а под дочерью и невесткой – чувство, которые восстают нередко друг против друга в принятии истины Христовой (чувство, например, благочестиво верит в чудо и противится «языческим доказательствам» от разума)<sup>8</sup>. В притче о смоковнице в винограднике, хозяин которого три года напрасно приходил за плодами (13:6–9), Феофилакт безошибочно обнаруживает указание на три закона – естественный, Моисеев и Христов, а в следующем за притчей эпизоде с исцелением женщины, восемнадцать лет не способной разогнуться (13:10–17) ...указание на нерадивость в исполнении заповедей (которых десять) и слабость веры в будущий век (который есть «день осмой»)<sup>9</sup>. Но кульминацию аллегорического метода в действии я бы, однако, усмотрел в том сегменте Феофилактова истолкования великой притчи о блудном сыне, где жалоба трудолюбивого сына на то, что отец ни разу не дал ему с товарищами полакомиться и козленком, трактуется как сетование на то, что отец ...не предал ему оскорбляющего его грешника, как и Илие Бог не сразу предал Ахава на заклание, дабы тот порадовался его кровушке «с друзьями его

<sup>7</sup> Толкование на святое Евангелие бл. Феофилакта Болгарского: в 2 т. Т. II: Толкование на Евангелие от Луки. Толкование на Евангелие от Иоанна. М., 2008. С. 158–160.

<sup>8</sup> Там же. С. 216. Здесь типичный случай того, как тайны Откровения разжижаются до благочестивой тривиальности. Но нельзя не видеть тут и элементов гносеомахии.

<sup>9</sup> Там же. С. 223, 226.

пророками»(!)<sup>10</sup>. В сравнении с таким роскошным «духовным прочтением» кажется уже вполне обыденным истолкование печеной рыбы (которую воскресший Иисус предложил апостолам дать Ему, чтобы они убедились в Его человеческой природе) в качестве деятельной аскетической жизни, которая истребляет в нас «влажность и тучность» на «пустынных и молчаливых углях»<sup>11</sup>.

За исключением «каннибалического прочтения» фрустрации трудолюбивого брата из притчи о блудном сыне Феофилакт совершенно традиционен. Трактовка едва ли не любых двух объектов библейского нарратива как иносказаний о двух природах Христовых или о двух Заветах – общее место для сознания, видящего решительно во всем одни благочестивые символы, равно как и три года для того же сознания также никак не могут быть просто годами, да и разложение 18 лет на нумерологические составляющие также в русле той же «народной этимологии» в экзегезе. Но вполне в духе экзегезы еще Филона Александрийского (15/10 до н. э. – после 41 г. н. э.) и «вычитывание» из невестки и свекрови чувства и мысли. Истолковательная философия здесь вполне прозрачная: Слово Божье не может (да и права не имеет) сообщать ни о чем в простоте, а потому родители и дети не могут быть ни в коем случае просто родителями и детьми, годы – годами, гостиница – гостиницей, а рыба – рыбой<sup>12</sup>. Но у Феофилакты было еще очень одно важное сходство с многочисленными «предками» по «филоновской линии» – нечто вроде закона ста процентов. Чем больше истолкователь вчитывает аллегорий в самые простые объекты, тем меньше желания у него трудиться над реально сложными проблемами<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Толкование на святое Евангелие бл. Феофилакты Болгарского: в 2 т. Т. II. С. 269.

<sup>11</sup> Там же. С. 427.

<sup>12</sup> В конечном счете эта филоновская установка восходит еще к пифагорейским принципам, в соответствии с которыми «символы» (или «акусмы») понимались... как имеющие скрытый смысл высказывания Учителя и истолковывались этически, а потому и для Филона все без исключения высказывания Моисея были символами» (*Матусова Е.Д.* Филон Александрийский // *Античная философия. Энцикл. слов. / Отв. ред. М.А. Солопова. М., 2008. С. 772.*

<sup>13</sup> На это обратил внимание еще проницательный оппонент неразумных аллегористов Евсевий Эмесский (ок. 300–360), близкий антиохийцам и отмеченный блаж. Иеронимом не только за всем известную образованность, но и за стремление следовать в толкованиях историческим фактам. См.: *Simonetti M.* *Biblical Interpretation in the Early Church. An Historical Introduction to Patristic Exegesis.* Edinburgh, 1994. P. 104–105.

Так и Феофилакт, измышляя «обязательные» иносказания для рыб, невесток и матери с умершим сыном, даже не задумывался над тем, что действительно должно было бы вызвать экзегетические усилия – над тем, как согласовать, что в истолковываемом им тексте Лука датирует Вознесение по видимости днем Воскресения, а в «Деяниях Апостолов» – завершением сорокадневного периода. Читатель, да и проповедник имеет полное право быть здесь в серьезном недоумении, а получает вместо этого духовное истолкование печеных рыб<sup>14</sup>.

### Практика и теория экзегетического платонизма

Истолкования-«вчитывания» иносказательных шифров в то, что никак в них не нуждается, преследуют целью углубить недостаточно, так сказать, глубокий библейский текст и проходят красной нитью по библейской экзегезе предшественников Феофилакты на Востоке и Западе. Но ввиду того, что этот способ обращения с текстами Писания восходит к прямым христианским последователям и соотечественникам Филона, я позволил себе в другом месте назвать данное явление «александризмом»<sup>15</sup>. «Вчитывания» этого рода удобнее расположить в обратной хронологической последовательности, ограничиваясь очень немногими примерами из очень многих.

Так, Григория Великого александризм привел и к такому абсурду, как истолкование тельцов в притче о званых и избранных: *Вот, я приготовил обед мой, тельцы и что откормлено, заколото, и все готово* (Мф. 22:2) в качестве... «отцов Ветхого и Нового Заветов»<sup>16</sup>. Бл. Иероним, даже учитывавший уже критику

<sup>14</sup> Мне здесь трудно избавиться от самых что ни на есть секулярных ассоциаций, вспоминая, например, как Татьяна Толстая где-то отмечала, что популярный малоформатный журнал *Man's Health* годится для каждого читателя-мужчины, кроме как для того, у кого есть реальные проблемы со здоровьем – тут «любимый журнал» его безоговорочно предаст, оставив без единого полезного совета.

<sup>15</sup> См. статья «Философская теология и библейская герменевтика: дискурс о постструктуралистском вызове» настоящего издания.

<sup>16</sup> Цит. по: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII вв. Новый Завет 16. Евангелие от Матфея 14–28. Тверь, 2007. С. 180.

произвольностей аллегоризма<sup>17</sup> и во многих случаях следовавший историческому толкованию, в других случаях свободно следовал александрийским играм с этимологиями и числовой символикой. Например, Иона, бежавший от повеления Божьего в Фарсис (название которого толкуется по народной этимологии как «вода», – поскольку пророк собрался в плавание, – а не как город в местности, населенной потомками Ионавана), трактовался им как прообраз Христа не только в хорошо известном евангельском смысле (Мф. 12:40), но и в том разжиженном, что Христос также сошел с неба в житейское море этого мира, а высадка пророка в Иоппии означала, что Он пришел перевести иудеев (а вовсе не ниневийцев!) через «морские волны» Своих страданий и смерти<sup>18</sup>. Еще больше, по свидетельству исследователей, неоправданным аллегоризмом пропитаны его комментарии к Книге Бытия, а также к Захарии и Осии<sup>19</sup>. У Кирилла Александрийского два динария, которые добрый самарянин дал «гостиннику» на уход за искалеченным иудеем (Лк. 10:35) означали Ветхий и Новый Завет (их же два!), а пять ячменных хлебов и две рыбки, которыми Иисус накормил толпу (Ин. 6:9) – соответственно... Моисеево Пятикнижье и евангельское с апостольским учения<sup>20</sup>. Хотя Дидим Слепец (†398) отчасти критически относился к методу Оригена (о нем ниже), Сарра и у него «обозначала» совершенную добродетель, а Агарь – нечто вроде «подготовительного тренинга» для ее достижения, а его влияние как раз и отразилось (см. примеч. 19 к настоящей статье) в толкованиях некоторых пророков у Иеронима.

Современник же Дидима свт. Григорий Нисский (†394) демонстрирует представление о фактическом отсутствии в Писании чего-то «неподразумеваемого». «Жизнь Моисея Законодателя» можно рассматривать в качестве христианской реплики на одно-

<sup>17</sup> Hierom. Ep. LIII.7.

<sup>18</sup> Simonetti M. Op. cit. P. 101.

<sup>19</sup> Так, новейший исследователь наследия Иеронима А.Р. Фокин отмечает в толковании на Книгу Бытия наличие «подчас надуманных этимологий и чрезмерно аллегорических толкований», а в связи с толкованиями Захарии, Осии и Иоила (написанными по просьбе и под влиянием Дидима Слепца) замечает, что они «выглядят достаточно туманно и обезображены излишним аллегоризмом» (Фокин А.Р. Блаженный Иероним Стридонский: библиист, экзегет, теолог. М., 2010. С. 73, 79).

<sup>20</sup> Simonetti M. Op. cit. P. 82–83.

именное сочинение Филона, трактовавшего историю Моисея как иносказание восхождения души к Богу. Не было недостатка и в прямых «филонизмах»: под бесплодной дочерью фараона, усыновившей законодателя, советовалось подразумевать... светскую мудрость, а питание Моисея наемной кормилицей трактовалось «тропологически» – как необходимость во время изучения светских наук не отлучаться от млека Церкви; ссора между двумя евреями, в которую вмешался Моисей, «аллегоризирует» будущие восстания ересей между верными<sup>21</sup> и т. д. Однако истолковательная часть этого сочинения написана преимущественно в духе образовательной типологии, вполне соответствующей нормативной христианской интерпретации Ветхого Завета, хотя и перегруженной «экзегетическим трудолюбием», и ей предшествует часть, в которой пересказывается «эмпирическая история» библейских событий. А вот в «Истинном истолковании Песни песней» ситуация другая: в библейской книге любви отрицается какой-либо буквальный смысл, и вся она трактуется как чистая констелляция аллегорий, к раскрытию которой Григорий имеет безошибочный ключ: недаром в прологе к толкованию он прямо позиционирует себя как преемника Оригена, полемизирует с антиохийцами и допускает буквальный текст писаний только в тех случаях, если он полезен для души, заботясь таким образом о неразумном читателе не менее, чем о грудном младенце<sup>22</sup>. Ограничимся лишь истолкованием вполне естественных для влюбленного восторженных восточных комплиментов по адресу совершенств возлюбленной в главе 4.

*В глазах твоих голубиных под кудрями твоими* (Песн. 4:1) содержится, оказывается, намек... на прозорливых и ответственных руководителей народа, прежде всего на епископов, а вполне естественно подразумеваемое двойное количество очей – на человека видимого и человека «умопредствляемого», тогда как нахождение глаз под волосами (пусть читатель внимательно к этому отнесется, ибо и у него та же самая «конфигурация»!) – намек на невидимые людям, но явные для одного Бога добрые дела. В том же самом стихе *волосы твои – как стадо коз, сходящих с горы Галаадской* вызывают у Григория никак не меньше самых благочестивых ассоциаций: и с аскетическим бесстрашием (поскольку волосы лишены ощу-

<sup>21</sup> Творения святого Григория Нисского. Ч. 1. М., 1861. С. 261–262.

<sup>22</sup> Там же. Ч. 3. М., 1862. С. 1–10.

щений), и с язычниками-иноплеменниками (символизируемыми якобы названной горой), которые превратились в овец из козлов и, последовав за Пастырем, стали (как прообразуемые волосами) целомудренным (вследствие все того же «бесстрастия волос») украшением Церкви, и даже с пророком Илией, «любомудрствовавшим на горе Галаад» и покрывшимся густыми волосами в соответствии со своими добродетелями, за которым эти новообращенные из козлов овцы последовали всем «стадом». Никак не меньше глубинных смыслов зашифровано для Григория и в таком ближневосточном комплименте, как: *зубы твои – как стадо выстриженных овец, выходящих из купальни, из которых у каждой пара ягнят...* (4:2). Прежде всего, от него не укрывается, почему хвала зубам предшествует хвале устам возлюбленной (4:3): в науках лучший порядок – вначале учиться, а потом уже говорить, а зубы подразумевают тех наставников, которые разжевывают духовную пищу для учащихся (снова намек на епископство). Но и описание зубов как таковых содержит в себе много дивного. Если понимать текст «телесно», – уточняет ученик Оригена, – то окажется много непонятного, прежде всего связь между густым руном волос (ср. предыдущий стих) и «выстриженностью» зубов. Но тут снова вступает в свои законные права *allegoria spiritualis*: пара ягнят намекает на... Ветхий и Новый Завет (как намекало бы, отметим, по этой последовательной эзгегетической логике, и любое указание на число «2» в любом библейском тексте). Тут бы следовало переходить уже и к «выстриженности», но Григорий снова возвращается к дорогой для него экклезиогической аллегорезе, уже прямо указывая, что зубы возлюбленной Соломона суть... священнослужители, разжевывающие для паствы догматы. Выстриженность же овец, выходящих из купели, указывает, наконец, на то, что священнослужители должны быть избавлены от всякой тяготы земных попечений и омыты в купели совести от всякой скверны плоти и духа, а также должны всегда приносить «двойной приплод» (на это указывают пары ягнят) в виде бесстрастия в душе и благоприличия в телесной жизни. Далее, *как лента алая губы твои, и уста твои любезны* (4:3) суть указания на «червленость» крови Христовой, а также на веру (которая почему-то должна быть именно алого цвета) и на любовь (которая по той же непостижимой логике больше всего должна походить на ленту). Григорий специально останавливается на том, что Церковь есть тело Христова,

утверждая, что вследствие этого и в теле человека нет такого органа, который не символизировал бы и какого-нибудь церковного служения, а потому и ланиты вместе с шеей возлюбленной получают безоговорочную аллегорическую интерпретацию. Но Соломон (или другой библейский автор) был бы все-таки поражен наповал, узнав, что его эротический комплимент *два сосца твои – как двойни молодой серны, пасущиеся между лилиями* (4:5) означают... того, кто, подобно Павлу, делается «сосцом для младенцев», «млекопитателем новорожденных в церкви», притом с учетом различия внешнего и внутреннего человека<sup>23</sup>.

Дальнейшее изложение истолковательного метода Григория в его программном экзегетическом сочинении никак не уложилось бы в рациональный объем этого доклада. Но оно было бы и вполне избыточным. Толкователь песни Соломовой ведь уже давно достиг своей цели, освободив текст от всего «неполезного» и сделав из гимна любви (имеющего, конечно, и духовное измерение) монотоннейшее пособие по экклезиологии<sup>24</sup>. Но у Оригена учился экзегезе даже непримиримый посмертный оппонент последнего Мефодий Олимпийский (†312). Например, когда устрашающая евангельская притча о пяти девах мудрых и пяти неразумных (Мф. 25:1–23) была им низведена до тривиальности иносказания о пяти очищенных и пяти неочищенных внешних чувствах<sup>25</sup>.

Примеры такого рода «анекдотов» (употребляю это слово в старинном смысле) у самого Оригена могли бы составить материал отдельной «диссертации», да таковых и было написано немало<sup>26</sup>, да и у св. Ипполита Римского (ок. 170–235), формально к александрийской школе не принадлежавшего (не забудем, что говорим об «александризме» как культурном явлении, а не географическом), их бы хватило на очень объемную статью<sup>27</sup>.

<sup>23</sup> См.: Творения святого Григория Нисского. Ч. 3. М., 1862. С. 186–208.

<sup>24</sup> Это впечатляет и в связи с тем обстоятельством, что Григорий, в отличие от всех вышеперечисленных экзегетов, был женат, а потому мог достоверно знать, что женские глаза, зубы, волосы и прочие части имеют смысл не только аллегорический.

<sup>25</sup> *Simonetti M.* Op. cit. P. 50.

<sup>26</sup> Сошлюсь только на очень содержательную монографию: *Нестерова О.Е.* Allegoria pro Typologia. Ориген и судьба иносказательных методов интерпретации Священного Писания в раннепатристическую эпоху. М., 2006. С. 167–168 и др.

<sup>27</sup> См.: Там же. С. 135–136.

Но задача не в том, чтобы коллекционировать эти «казусы» и здесь, а в том, чтобы осмыслить, чем объясняются такого рода системные сбои у последователей Оригена, современников и у него самого. Аллегорические толкования сакральных текстов никаким образом не составляли приватное достояние ни античной экзегетической культуры, на которую опирался и он, и его учитель Климент, и его вдохновитель Филон, и предшественник самого Филона Аристобул (сер. II в. до н. э.), ни, даже шире, средиземноморской, о чем свидетельствуют хотя бы древнейшие памятники брахманистской традиции<sup>28</sup>. И это вполне понятно и оправданно, поскольку для религиозного чувства человечества (вспомним кальвиновский *sensus divinitatis*) всегда было очевидно, что смысловое пространство определенных текстов должно быть многомерно, а мир устроен вертикально. На эту несомненно истинную интуицию у «александристов» наложились пусть и не «академическая», но несомненно живая рецепция платоновской философии, согласно которой земные вещи суть отражения небесных эйдосов, вследствие чего и реалии священных текстов необходимо должны онтологически удваиваться. На этот экзегетический платонизм у александрийцев (начиная с Филона) накладывается третий интенциональный слой – апологетический, соответствующий потребности иносказательно интерпретировать те пассажи библейских текстов (ветхозаветных), буквальное понимание которых могло бы серьезно поколебать веру в богодухновенность всего библейского текстового корпуса<sup>29</sup>. Но у Оригена можно отслоить и четвертую страту,

<sup>28</sup> Состязания в искусной аллегоризации сюжетов и персонажей ведийских гимнов, которые велись между учеными жрецами, возможно, уже в самом начале первой половины I тыс. до н. э. (если не раньше) и, вероятно, должны были не только украшать ведийский ритуал, но и делать его более «эффективным», имели специальное обозначение *брахмодья*.

<sup>29</sup> Что, например, означало по Клименту, непосредственному учителю Оригена, библейское повествование о том, что Сарра, будучи до старости бесплодной, велела Аврааму сожительствовать со своей служанкой Агарью (Быт. 11:30, 16:1–16)? Оказывается, что философия (ее-то и символизирует как ни в чем не бывало Сарра) не может сама приносить плодов добродетели вере (ее символизирует Авраам), если вера не войдет предварительно в связь с мирской наукой (а это-то и есть Агарь) – Clem. Strom. I.3.30. И никто, конечно, кроме того, кому надо было надевать фиговый листочек на древнейшие нравы, не распознал бы, как Ориген, что в очень проблематичной для цивилизации истории Лота с его дочерьми (Быт. 20:30–37) Лот «иносказует» сам разум (осо-

обнаруживающую несомненное родство с валентинианским гностицизмом (пусть александрийские христиане и полемизировали с ним), также пришедшим из Александрии, который, как хорошо известно, четко делил людей на три категории.

Итоговая схема получилась прозрачная и просто красивая. Ее можно было бы записать даже в виде силлогизма: (1) человек «состоит» из тела, души и духа – (2) все люди также должны делиться на тех, у кого преобладает первое, второе или третье начало – (3) следовательно, смыслы всех священных текстов, обращенные к «трехсоставному» человеку, также должны быть в соответствии с этим «трехсоставными» – буквальными, моральными и духовными. Видимо, вследствие гладкости данной схемы Оригена не смутила такая нестыковка, что человек, как и он признавал, создан по образу и подобию Бога, а Его Слово, получается, наоборот, – по образу и подобию человеческого. Задача экзегета и состоит прежде всего в том, чтобы в каждом библейском тексте выявлять эти «три состава» и устанавливать, какая «составляющая» предназначена для какого из их реципиентов – простые люди могут научиться «телесным смыслом» Писания, те, кто повыше – «душевым», самые высшие – «духовным»<sup>30</sup>. Для обоснования этой вертикали

---

бенно после сильнейшего подпития!), его трагически погибшая жена – плоть (хотя какая уж тут особенная «плоть» у той, что стала соляным столпом?!), а дочери – пороки тщеславия и гордыни (хотя какое уж тут тщеславие в попытке любыми способами продолжить род, спасая его от катастрофы?!) – Orig. In Gen. Nom. V. 5.

<sup>30</sup> Orig. De princ. IV.2.4; IV.11. Удивления достойно, каким образом Ориген, а за ним и его последователи на Востоке и Западе скрупулезно вычитывали эту триаду смыслов из вполне житейского: *He писал ли я тебе трижды в советах и наставлении, чтобы научить тебя точным словам истины, дабы ты мог передавать слова истины посылающим тебя* (Пр. 22:20–21). Ср. De princ. IV.2.9 и Orig. In Io. X. 18.110. По наблюдению составителя краткой, но очень обстоятельной антологии патристических герменевтических текстов М. Фидровича, Ориген, однако, все-таки еще не четко различал душевный и духовный смыслы Писаний, что придает его видению «восхождения по смыслам» больший динамизм чем его последователям (*Fiedrowicz M. Prinzipien der Schriftauslegung in der Alten Kirche. Wien, 1998. S. 45, 53*). Такой авторитетный историк патристической экзегезы, как Ч. Канненигиссер, видимо, оправдывая Оригена, также обращает внимание на то, что только в первом герменевтическом пассаже трактата «О началах» отстаивалась трехуровневая схема, а в других «параграфах» и в других экзегетических сочинениях речь идет лишь о буквальном и «более глубоком» смысле (*Kannengiesser C. Handbook of Pa-*

Ориген использовал и органические аналогии: буква Писания подобна горькой оболочке ореха (которой питаются иудеи, а христиане, вполне в духе александрийских гностиков, могут ее и отбросить), моральный смысл – скорлупе (нужной для начального совершенства христиан, но «факультативной» – снова как у гностиков – для более «продвинувшихся»), духовный – сладкому ядру, соответствующему «тайнам» учения<sup>31</sup>. При этом если все библейские реалии поддаются иносказательному прочтению «истинного гностика», то буквальному не все<sup>32</sup> (именно это и санкционировало сплошную аллегоризацию «Песни песней», которую мы наблюдали у Григория Нисского<sup>33</sup>). Разумеется, это только общая схема, так как Ориген был одинаково великой и противоречивой фигурой, а потому и его экзегеза оказалась в резком противоречии с его жизнью<sup>34</sup>, да и сама по себе содержала весьма разнородные нити. Но вышеописанная герменевтическая схема оказалась, вследствие своей «ясности и отчетливости», а отчасти и высокомерности (имею в виду стратификацию реципиентов Писания), в высшей степени конкурентоспособной и фактически после него только модифицировалась и надстраивалась.

Основная «перестройка», как хорошо известно, была связана с деятельностью западных последователей оригеновской герменевтики. Суть ее в том, что они постепенно освободили иерархию платоновских по происхождению смысловых эйдосов от гностических антропологических приращений, разделили духовный смысл на два и создали последовательную и более теологическую матрицу смыслового восхождения через *historia*, *allegoria*, *tropologia* и *anagogia*, завершив ее, таким образом, эсхатологией. Первый

---

tristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity. Vol. I. Leiden; Boston, 2004. P. 546). В том, что это позиция сознательно апологетическая, убеждают хотя бы приводимые ниже «органические сравнения» из трактата «О началах».

<sup>31</sup> Orig. In Num. **Ном. IX.7.3–4. Это сравнение представляется едва ли не списанным** с одной из органических презентаций образа философии у стоиков, где логика – скорлупа, белок – этика, желток – физика (Diog. Laert. VII.40).

<sup>32</sup> Orig. De Princ. IV.2.5.

<sup>33</sup> Правда, в толковании Песни песней он пошел дальше своего учителя, так как Ориген там все-таки допускал отношения и обычной невесты с обычным женихом. – *Simonetti M.* Op. cit. P. 44.

<sup>34</sup> Речь идет о его самооскоплении вследствие самого буквального прочтения текста: *есть скопцы, которые сделали сами себя скопцами для Царства Небесного* (Мф. 19:12).

ярус был в значительной мере реабилитирован тем же Иеронимом (†420), который в одном из писем только уточняет оригеновскую иерархию, говоря об «историческом», «тропологическом» (образно-моральном) и «мистическом» смыслах<sup>35</sup>, то он же под влиянием и антиоригеновских соборов и антиохийской критики решительно отрицает александрийский тезис о том, что все библейские пассажи имеют иносказательные смыслы. Впервые, однако, четырехъярусная схема была обозначена у преп. Иоанна Кассиана (†435), который уже четко делит все «созерцание» Писания на «историческое истолкование» и «духовное разумение», а второе на тропологию, аллегорию и анагогию, предложив знаменитое толкование слова «Иерусалим» как 1) исторического города иудеев, 2) образа горнего мира, 3) Церкви и 4) душ, достигших богосозерцания<sup>36</sup>. Обычно окончательное «закрепление четырех смыслов» связывают с Григорием Великим (†604), который предлагал считать, что в различных случаях следует искать различные иносказательные смыслы, но иногда и все три<sup>37</sup>. Анри де Любак, однако, убеждает в том, что процесс «окончательного закрепления» был менее плавным. Беда Достопочтенный (672/673–735), Рабан Мавр (ок. 776/784–856), Пруденций из Труа (†861) решительно последовали за Кассианом и Григорием, но Исидор Севильский (560/570–636) ссылается в своей энциклопедии и на три смысла наряду с четырьмя, и даже Гуго Сен-Викторский (†1096–1141) с учениками писали о трех (*historia, allegoria, tropologia*)<sup>38</sup>.

Окончательная победа была одержана «четырьмя смыслами» в золотой век схоластики. Они разрабатывались ведущими авторитетами, из которых стоит упомянуть хотя бы только Александра Гэльского, Альберта Великого, Фому Аквинского, Бонавентуру, Роджера Бэкона. Да и учебный процесс требовал удобных моделей типа «четырёх Иерусалимов», которые должны были усваиваться бакалаврами и магистрами. И скорее всего именно

<sup>35</sup> Ier. Ep. CXX.12. При этом он ссылается, вслед за Оригеном и без малейшего обоснования, на тот же библейский пассаж о «тройкой записи слов» (Притч. 22:20–21). Ему же он еще следует и в антропологическом обосновании трех смысловых ярусов.

<sup>36</sup> Ioan. Cass. Conlat. XIV.8.

<sup>37</sup> Greg. Magn. Moral Ep. Ad Leonardum IV.

<sup>38</sup> Lubac H. de. Exegese medieval. Les quatre senses de l'Écriture. T. 1. P., 1959. P. 139–146.

для студентов томист Августин Датский (†1282) и составил свой знаменитый стишок, согласно которому «буквальный смысл свидетельствует о событиях, аллегорический – о том, во что надо верить, моральный – о том, как надо действовать, анагогический – о том, к чему надо стремиться»<sup>39</sup>, но который лишь воспроизводил классификацию Рабана Мавра<sup>40</sup>. Пример же с Иерусалимом стал парадигмальным и для наставника и для проповедника. Первый же иезуитский кардинал Франциск из Толедо (1532–1596), живший в эпоху уже самой решительной критики четырехступенчатой схемы библейских смыслов со стороны протестантов, стоял на том, что она должна быть принята без рассуждений, *de fide*, и учил, что любое упоминание святого града означает и город иудеев, и Церковь на земле, и добродетельного христианина, и Церковь небесную. Так послетридентский католицизм ответил на Лютерово дезавуирование герменевтического оригенизма решительным: «Назад к Кассиану!».

Такова была магистральная дорога, вымощенная посредством канонизации «обязательных смыслов» Писания. Но на Востоке и Западе использовались и дополнительные ресурсы, восходящие все к тем же Клименту и Филону, такие, например, как активнейшее обращение к этимологизации (нередко на основании простого фонетического сходства слов) собственных и нарицательных имен, а также топонимов или не менее активная символизация любых чисел (см. выше). Разница состояла в том, что Запад работал в режиме университетской дисциплины, не останавливаясь ни перед какими контринтуитивными применениями общих правил к любым частным случаям.

При всех своих измышлениях в прочитывании двух Евангелий Феофилакт Болгарский, с которого мы начали обсуждение этой темы, ни за что бы не решился бы «вчитывать» теологические смыслы в языческую поэзию. А вот на Западе на это не только решились, но над этим и самым педантическим образом работа-

<sup>39</sup> *Littera gesta docet, quid credis allegoria, Quid agis moralis, quo tendis anagogia.*

<sup>40</sup> Помимо этого, согласно Рабану, история, аллегория, тропология и аналогия суть строительные функции, из которых первая закладывает фундамент, вторая возводит стены, четвертая кладет кровлю, а третья украшает его. См.: *Шинков А.М. Средневековая интеллектуальная культура. М., 2003. С. 22. Разумеется, в эпоху возведения средневековых соборов этот стиль «презентации» был гораздо убедительнее, чем оригеновские природные аналогии (см. выше).*

ли. В средневековье оказалась популярной идея триединства теологии, философии и языческой поэзии – как трех путей, ведущих в один и тот же «Рим» (точнее «Иерусалим»). Отсюда и единый способ истолкования *poeticae fabulae* и *sacrae historiae*, обеспечивавший непрерывные обнаружения в поэтической букве глубинных смыслов (*sensus subtiliter*)<sup>41</sup>. Так сложилась целая система христианской интерпретации Вергилия, строившаяся на четырех смыслах и применявшаяся еще больше к Овидию, на «Метаморфозы» которого Алан Лилльский (ок. 1120/1130–1202/1203) написал большую проповедь (в буквальном смысле) – как писали на любую библейскую книгу. Арнульф Орлеанский примерно в 1175 г. сопровождает каждую главку «Метаморфоз» экстрактами «исторического», «морального» и «аллегорического» смыслов, которые настолько отделялись от комментируемого текста (чем не постструктуралистская концепция «смерть автора»?!), что широко распространялись в рукописях и без него, а в XIV в. францисканцы и бенедиктинцы составляют «Овидия морализованного», где осуществляется подробнейшая христианская реконструкция текстов поэта с бесчисленными библейскими цитатами (чем не постструктуралистская интерпретация текста как «потока цитат»?!). Результаты этой «блистательной экзегезы» не отличались разнообразием: и Феб обозначал как Христа, так и Велиара, и Юпитер – Христа и Св. Духа наряду с «хищными князьями» и тем же Велиаром; Боговоплощение и Страсти Христовы обнаруживались у Овидия просто на каждом шагу, а простенькая история несчастных любовников Пирама и Фисбы также оказалась иллюстрацией христианских догматов и мариологии<sup>42</sup>. Есть основание предполагать, что начиная с XV в. такого рода истолкование Овидия вообще стало каноническим оселком для демонстрации различий и четырех «библейских смыслов». Но отметим, что и оно имело глубочайшие alexandрийские корни<sup>43</sup>.

<sup>41</sup> См.: *Krewitt U. Allegorese ausserchristlicher Texte II // Theologische Realenzyklopädie / Herausg. von G. Krause und G. Müller. Bd. II. B.; N.Y., 1978. S. 285.*

<sup>42</sup> *Ibid.* S. 289.

<sup>43</sup> Библия в широком религиозном универсуме Климента была Откровением лишь для евреев, тогда как щедрый Бог дал Откровение и язычникам – уже не через закон, а через философию, да и вообще высокую поэзию. А потому что же ему могло помешать «вчитывать» прообразы Нового Завета в писания древних эллинов, по образцу ветхозаветной типологии? Педантичный alexandрийский

## Одна из альтернатив

Эта кульминационная экзегетическая безвкусица с длиннейшей родословной никак не противоречит тому, что практическая реализация «теории четырех смыслов» полностью соответствует критерию научности. И это тоже актуально в применении к отечественному контексту, с которого мы начали. Хочется того или не хочется тому сегменту современного российского общества, который отвечает за институт науки, «четырёхсмысловая» библейская герменевтика, полностью ответственная и за эсхатологизацию «Метаморфоз» Овидия, была последовательнейшей методологической программой, обеспечивавшей *raison d'être* бесчисленных конкретных экзегетических упражнений. У нее была четкая аксиоматика, основанная на платонизирующей эйдетическо-семантической иерархии космоса, универсальная схематика и подробно расписанные правила применения герменевтических универсалий к любому частному истолковательному казусу. Претензии к ней с точки зрения формальной, так сказать, научности могут быть оправданы только при ограничении самой научности критериями экспериментального естествознания, но само это ограничение никак не может быть оправданным (поскольку данные критерии окажутся малоприменимы и к теоретической математике, и к научной космологии).

Применения герменевтической теории к экзегетической практике также носили преимущественно научно-самоцельный характер, и речь идет не только об авторах средневековых сумм и последовавших лексиконов, но и об авторах патристических, так как не только Ориген, но и его последователи (самым старательным из которых был Григорий Нисский<sup>44</sup>) получали в значительной мере чисто интеллектуальное удовлетворение от приложения «метаязы-

---

схоларх и находил везде все, что ему было нужно, без труда и быстро: в «медо-текущей речи» у Гомера указание на действие Слова Божьего, у Гомера, Орфея и Ксенократа – указание на Отца и Сына, у Пиндара – на одного Спасителя, у Еврипида – на Него же, у Платона – на всю Св. Троицу, а также на «осьмой день» (Clem. Paed. I.6.11.89.1; Strom. V.116.1-3; V.137.1; V.106.2).

<sup>44</sup> Никак нельзя не отметить тех двойных стандартов в истории церкви, вследствие которых Григорию прощалось все, что никогда не забывалось Оригену. Разумеется, как и в случае с Оригеном, экзегетическое наследие свт. Григория Нисского александризмом не исчерпывается.

ка» истолковательной схематики к «языку-объекту» библейских текстов, как бы они ни оправдывали себя дидактическими и догматическими соображениями.

Не удивительно, что, как то и подобает настоящей, «эффективной» науке, «четырёхсмысловая герменевтика» открывала в дисциплинированном католическом мире, как мы видели, и множество «рабочих мест» для преподавателей, компиляторов и теологов-проповедников. Это и понятно, так как на самом деле александризм был не столь эзотеричен, сколь «демократичен»: любой старательный студент мог написать комментарий на ту же Песнь песней такого рода, который мы подробно цитировали. Но и сама философия, заложенная в идеологию эпохи научных революций Нового времени, во многом сродни интенциональности, обнаруживаемой в такого рода экзегетической деятельности: человек модерна призывался к полному овладению силами пассивной внешней природы подобно тому, как ученый средневековья давно приучился к неограниченному хозяйствованию с «виктимными телами» библейских текстов. И это вполне закономерно: в основе обоих явлений лежал в конечном счете глубинный антропоцентризм, истолковываемый в обоих случаях как служение Богу.

Эту параллель можно и продолжить. Подобно тому, как длительная эксплуатация природы привела в конце концов к экологическому кризису, так и значительно более длительное насилие над библейскими текстами во имя своеобразно понимавшейся духовности имело по крайней мере три весьма серьезных последствия для библейской экзегезы. Первое состояло в том, что принудительность иносказательных прочтений закономерно привела к симметричному «экстриму» в виде буквализма, эти прочтения исключаящему, который нашел самое последовательное применение в протестантском фундаментализме<sup>45</sup>, и тут мы имеем классический пример генерации одним из богословских дисбалансов противоположного (вроде того, как Пелагий способствовал смещению Августина в детерминизм). Другое последствие я вижу в опосредованном и по времени весьма дистанционном культурно-историческом

---

<sup>45</sup> Достаточно вспомнить классический пример с буквальным толкованием дней творения как содержащих по 24 астрономических часа – при забвении того, что сами «дни» в нашем смысле появились только после четвертого «дня» – когда было сотворено солнце.

«обеспечении» того, что истолковательному фундаментализму как раз прямо противоположно (снова проходим гегелевскую диалектику!) – в бультмановской экзегезе в формате «демифологизации» библейских событий, которая фактически представляла собой последовательнейшее логическое развитие аллегоризма. Третье последствие видится в том, что в сегодняшней библеистике признаются любые методы экзегезы кроме собственно теологических, и как бы католики иногда ни выражали свои «ностальгические настроения»<sup>46</sup>, они не до конца понимают, что дело тут не только в секуляризации современного мира, но и в том, что внесло в нее свою очень значительную лепту.

Лепта эта состояла прежде всего в доведении до «инфляции» библейских текстов и их реалий через прямолинейную их символизацию, при которой, как мы могли убедиться, великое нередко принуждается к тому, чтобы символизировать ничтожное<sup>47</sup>. Поэтому можно понять тех православных библиологов, которые пытаются найти альтернативы аллегоризации, апеллируя, например, к потенциалу термина *theoria* – «духовное созерцание» в его «антиохийском смысле»<sup>48</sup>. Однако к этому термину обращались далеко не только антиохийцы, но и сам еще учитель александрийцев Филон и близкий к Оригену (несмотря на все отречения) Иероним, да и у

<sup>46</sup> Об этом свидетельствует присутствие данной схемы в Католическом катехизисе 1992 г. (§ 115–118), в том числе и с цитированием мнемонического стиха Августина Датского, и артикул «Буквальное значение и духовный смысл» (37) в совсем недавнем Апостольском обращении «Слово Божье» Бенедикта XVI, где данный стих трактуется как выражение духовного смыслового триединства в виде веры, морали и эсхатологической перспективы, а стоящая за ним программа духовной экзегезы Писания как определенное балансирование доминантного в настоящее время историко-критического метода. – Послесинопальное Апостольское обращение *Verbum Domini* Святейшего отца Бенедикта XVI епископату, духовенству, лицам, посвященным Богу, и верным мирянам о слове Божиим в жизни и миссии Церкви. М., 2011. С. 47–48.

<sup>47</sup> Вспомним хотя бы о том, как разжижались грандиозные эсхатологические реалии Евангелия от Луки у Феофилакта (ненависть матерей и дочерей друг к другу как конфликт ума и чувств) или у Мефодия Олимпийского (пять дев разумных и неразумных трактовались как состояния органов чувств) или «эсхатология о прошлом» Книги Бытия у Оригена (несчастнейшая жена Лота как ненавистная экзегету плоть – в ее противопоставлении уму) и т. д.

<sup>48</sup> См. к примеру: *Прот. Иоанн Брек. Православие и Библия сегодня // Православие и Библия сегодня. Сборник статей.* М., 2006. С. 272–283.

самых антиохийцев термин означал преимущественно лишь типологический метод истолкования ветхозаветных реалий как прообразов новозаветных<sup>49</sup>, и потому полноценную альтернативу александризму он обеспечить никак не может. Другой момент в том, что *theoria* означает «созерцание», а потому она недалеко отстоит от интенциональности экзегета, подбирающего «нужные смыслы» к библейским текстам и реалиям.

Поэтому последовательной альтернативой «научному александризму» в библейской герменевтике могло бы быть то направление, которое исходило бы из реального теоцентризма и рассматривало бы Слово Божье не как пассивное поле, которое «истинный гностик» может засеять любыми «обязательными» смысловыми семенами. Оно ведь само свидетельствует о том, что дело обстоит прямо противоположным образом. На это прямо указывает евангельская притча о сеятеле (Мк. 4:13–20; Мф. 13:18–23, Лк. 8:11–15), которая, по верному замечанию Ч. Крэнфилда, является «ключом к другим притчам»<sup>50</sup> и смысл которой в том, что скорее мы должны «засеиваться» им, чем оно – нами. Но также и то, что в Евангелиях императив «слушайте» употребляется во много раз чаще, чем «исследуйте». Вопрос о том, имеет ли право богословие игнорировать природу Слова Божьего, которое по другому своему самосвидетельству, *живо и действенно и острее всякого меча обоюдоостро: оно проникает до разделения души и духа, составов и мозгов и судит помышления и намерения сердечные* (Евр. 4:12), представляется риторическим. Равно как и то, что оно – как Божественная энергия в самом что ни есть динамическом смысле – фонтанирует множеством смыслов, но «обязательными» никак не связывается. Истинное же постижение этих смыслов осуществляется не столько через созерцательный дискурс реципиента, сколько через акт иллюминации, исходящий от самой этой Божественной энергии и подобной скорее всего молнии, что исходит от востока и видна бывает даже до запада (Мф. 24:27) человеческой души. А потому верно и то, что не только и даже не столько мы

<sup>49</sup> Начиная с основателя направления Диодора Тарсийского, который в прологе к толкованию Псалмов трактует образы Агари и Сарры как иносказания о Ветхом и Новом Заветах у Апостола Павла (Гал. 4:24) в качестве *theoria*. См.: *Fiedrowicz M.* Op. cit. S. 55.

<sup>50</sup> *Крэнфилд Ч.* Евангелие от Марка. Комментарий к греческому тексту. Реф. Я.Г. Тестельца. М., 2004. С. 40.

можем его комментировать, сколько оно – нас<sup>51</sup>. Именно так Слово Божье «истолковало» преподобных Антония Великого (†356) и Симеона Столпника (†459), один из которых ушел из мира после слышания евангельского чтения о богатом юноше, другой – после чтения о заповедях блаженства, которые были обращены не только к человечеству в целом, но и, что значительно важнее, к ним лично. И именно действием «иллюминации» можно объяснить, например, видение преп. Пименом Великим (†ок. 450) того, что в слове псалма *Причастник аз есмь всем боящимся Тебе* (Пс. 118:63), это говорит о Себе Третья Ипостась. Однако и обычный реципиент, не чуждый духовного слуха, может иногда обратить внимание на то, что читаемые в церкви зачала в их издревле сложившейся последовательности «комментируют» каким-то образом и его – как раз в том его состоянии, в каком они его «застают».

Однако для восприятия Слова Божьего требуются и определенные «диспозиции сознания» тех, к кому оно обращено. И здесь, если уже речь идет о поисках более адекватных философем, – а без них человеку европейской культуры не свойственно осмыслять свой опыт, в том числе и религиозный (не забудем, что философия как таковая может быть определена в одном из своих модусов и как теоретическая авторефлексия культуры), эти философемы видятся мне в ряду тех, которые маркируют не столько объекты, передаваемые Словом Божьим, сколько субъекта их рецепции. Одним из хороших маркеров мне видится многозначное понятие *Ahndung*, в значении «предчувствие» как «ожидание», употреблявшееся в начале XIX столетия у разных немецких авторов, но в большей мере, чем у других, тематизированное у Якоба Фриза (1773–1843), который понимал под ним состояние промежуточное между верой и знанием, соответствующее тому внутреннему чувству, посредством которого в нас осуществляются «необходимые убежденности»<sup>52</sup>. В применении к библейской герменевтике, которая всем

<sup>51</sup> Впервые автор этих строк услышал данную формулировку от своего покойного учителя – индолога В.С. Семенцова (1941–1986).

<sup>52</sup> *Fries J.F. Wissen, Glaube und Ahndung* [1805] // *Sämmtliche Schriften. Bd. III. Aalen, 1968. S. 64.* Это понятие играет важную роль во всей психологической антропологии Фриза в качестве такой способности души, как религиозно-эстетическая интуиция. Ему также соответствует «чувство истины» (*Wahrheitsgefühl*). Рецепция этой антропологии в феноменологии религии Р. Отто общеизвестна. См.: *Пылаев М.А. Категория «священное» в феноменологии*

вышесказанным не отрицается, но лишь освобождается от сущностно чуждого ей «платонизирующего сциентизма», наиболее реалистические «ожидания» могут быть связаны с теми акторами евангельских текстов, которые моделируют духовную жизнь и прежде всего образы молитвы. И в этой связи я бы предложил говорить *об орантологическом смысле* прежде всего новозаветных текстов<sup>53</sup>, который отчасти мог бы быть включен в тропологический смысловой слой (если, конечно, его изолировать от общей системной матрицы). И поразившая Иисуса смирением жена-хананейка; и карпенаумский сотник, поразившей Его своей верой; и жена кровоточивая, забравшая на миг Его силу своим прикосновением; и друзья паралитика, удивившие Его упорством любви; и апостолы, не имевшие возможности сами уловить ничего в свои мрежи, а затем еле удержавшиеся в лодке от множества рыб; и даже укоренный Им за маловерие апостол Петр, воззвавший из волн, по которым секунду назад шел как посуху – все это отнюдь не аллегории, а совершенно исторические лица в совершенно жизненных ситуациях, которым дано было стать одновременно и различными образами молитвы как модусами соединения человека с Богом, ибо *приблизилось Царство Небесное* (Мф. 4:17). И эта их «орантологическая нагрузка» отчасти по крайней мере ориентирует в понимании того, почему начальная христианская община выбрала для своего канона немногое из того многого из всего сотворенного Иисусом, для фиксации чего, по слову Его ближайшего ученика, и самому миру не вместить бы написанных книг (Ин. 21:24)<sup>54</sup>.

---

религии, теологии и философии XX в.. М., 2011. С. 15–20. Понятие *Ahndung* появляется и раньше – уже в первой редакции «Речей о религии» Ф. Шлейермахера (1799). Позже, в 1810-е, в виде *Ahnden*, то же понятие появляется у оппонента Шеллинга К.-А. Эшенмайера. Очевидны его связи и с понятием внутреннего «чувства» как недискурсивной убежденности (*das Gefühl*) у Фридриха Якоби.

<sup>53</sup> От лат *orans* – «молящийся».

<sup>54</sup> Нельзя не отметить, что дух этого типа истолкования присутствует в «насквозь тропологическом» Великом каноне преп. Андрея Критского (†740), для которого все библейские лица – образы и образцы богоугодной и богопротивной жизни и на которого несомненное влияние оказал дух экзегезы свт. Иоанна Златоуста.

## Библиографический список

### Энциклопедические издания

- Античная философия. Энцикл. слов. / Отв. ред. М.А. Солопова. М.: Прогресс-Традиция, 2008.
- Дворецкий И.Х.* Большой латинско-русский словарь. Изд. 2-е. М.: Рус. яз., 1974.
- Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. II: The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa / Ed. by K.H. Potter. Delhi: Motilal Banarsidass, 1977.
- Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. VIII: Buddhist Philosophy from 100 to 350 A.D. / Ed. by K.H. Potter. Delhi: Motilal Banarsidass, 1999.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. VIII / Hrsg. J. Ritter und K. Gründer. Basel: Schwabe, 1992.
- The Oxford Companion to Philosophy / Ed. by T. Honderich. Oxf.: Oxford University Press, 1995.
- The Routledge Encyclopedia of Philosophie. Vol. I–X. L.; N.Y.: Routledge, 1998.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <http://plato.stanford.edu/>
- Theologische Realenzyklopädie / Hrsg. von G. Krause und G. Müller. Bd. I–XXXVI. B.; N.Y.: De Gruyter, 1977–2004.
- Wainwright W.* Philosophy of Religion: An Annotated Bibliography of Twentieth-Century Writings in English. N.Y.; L.: Garland, 1978.

### Литература до XX века

- Августин бл.* Творения. Т. 1–4. СПб.: Алетейя; Киев: Уцимм-пресс, 1998.
- Ансельм Кентерберийский.* Соч. / Предисл., пер. и коммент. И.В. Курпеевой. М.: Канон+, 1995.
- Аристотель.* Соч. Т. 1–4. М.: Мысль, 1975–1984.
- Бейль П.* Исторический и критический словарь. Т. 1–2. М.: Мысль, 1968.
- Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII вв.. Новый Завет 16. Евангелие от Матфея 14–28. Тверь: Герменевтика, 2007.
- Бозций.* «Утешение философией» и другие трактаты / Пер. с лат. Т.Ю. Бородай, В.И. Уколовой, М.Н. Цейтлина. М.: Наука, 1996.
- Прп. Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры. М., 2011.
- Кант И.* Собр. соч.: в 8 т. Т. 8. М.: Чоро, 1994.
- Кант И.* Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994.
- Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья. Историко-филос. исслед. / Пер. с санскрита, коммент. В.К. Шохина. М.: Вост. лит., 2001 (Памятники письменности Востока, СХХIII).

- Паскаль Б.* Мысли. Малые сочинения. Письма. М.: Астрель, 2011.
- Платон.* Соч. Т. 1–3. М.: Мысль, 1968–1972.
- Руссо Ж.-Ж.* Эмиль, или О воспитании / Пер. с фр. М.А. Энгельгардта. СПб., 1913.
- Творения св. Григория Нисского. Ч. 1, 3. М., 1861, 1862.
- Толкование на святое Евангелие бл. Феофилакта Болгарского: в 2 т. Т. II: **Толкование на Евангелие от Луки. Толкование на Евангелие от Иоанна.** М., 2008.
- Уддйотакара.* «Ньяя-варттика» (IV.1.19–21) / Пер. с санскрита и коммент. В.К. Шохина // *Философия религии: Альманах 2012–2013* / Отв. ред. В.К. Шохин. М.: Наука-Вост. лит., 2013. С. 305–332.
- Фома Аквинский.* Комментарий к трактату Боэция «О Троице». Билингва / Пер. с лат. А.В. Апполонова. М.: Ленанд, 2014.
- Фома Аквинский.* Сумма против язычников. Кн. 1–2 / Пер. и примеч. Т.Ю. Бородай. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2004.
- Фома Аквинский.* Сумма теологии. Ч. 1. Вопросы 1–64 / Пер. с лат. А.В. Апполонова. М.: Изд. С.А. Савин, 2006.
- Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Изд. подгот. А.В. Лебедев. М.: Наука, 1989.
- Цицерон.* Философские трактаты. М.: Наука, 1985.
- Шеллинг Ф.* Штуттгартские частные лекции / Предисл., пер. с нем. и коммент. П.В. Резвых // *Философия религии: Альманах 2008–2009* / Отв. ред. В.К. Шохин. М.: Яз. славян. культура, 2010. С. 326–396.
- Юм Д.* Соч. Т. 1–2. М.: Мысль, 1996.
- Bentley R.* Eight Sermons Preach'd at the Honourable Robert Boyle's Lecture. The fifth Edition. Cambridge: Cornelius Crownfield, 1724.
- Fiedrowicz M.* Prinzipien der Schriftauslegung in der Alten Kirche. Bern; B.: Peter Lang, 1998 (Traditio Christiano. Texte und Kommentare zur patristischen Theologie / Herausg. von F. Bolgiani et al.).
- Fries J.F.* Wissen, Glaube und Ahndung. [1805] // *Fries J.F.* Sämmtliche Schriften. Bd. III. Aalen: Scientia, 1968.
- Kannengiesser C.* Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity. Vol. I. Leiden; Boston: Brill, 2004.
- Kant I.* Gesammelte Schriften / Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Bd. V. B., 1908.
- Nyāyabhāṣyavārttika of Bhāradvāja Uddyotakara* / Ed. by A. Thakur. New Delhi: Council for Philosophical Research, 1997.
- Peirce C.S.* Collected Papers. Vol. 5 / Ed. by C. Hartshorne, P. Weiss and A. Burks. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1934.
- Rousseau J.-J.* Oeuvres complètes. T. 2: La Nouvelle Héloïse. – Émile. – Lettre à M. de Beaumont. P.: Furne, 1835.

*Schleiermacher F.* Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen entworfen. B.: G. Reimer, 1830.

*Schleiermacher F.* Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihrer Verächtern (1799) / Hrsg. von G. Meckenstock. B.; N.Y.: de Gruyter, 1999.

*Schopenhauer A.* Sämtliche Werke. Bd. II: Die Welt als Wille und Vorstellung. Lpz.: Hesse& Becker, 1919.

*Udyotakara Bharadwaja.* Nyayavartikam. A Critical Gloss on Nyaya Darshana Vatsyana's Bhashya / Ed. by V.P. Dvivedi and L.S. Dravida. Benares, 1916 (Kashi Sanskrit Series 33).

### Литература XX–XXI веков

Аналитический теист: антология Алвина Плантинги / Сост. Дж.Ф. Сеннет; пер. с англ. К.В. Карпова. М.: Яз. славян. культуры, 2014.

*Асмус В.Ф.* Логика. М.: Либроком, 2014.

*Баркер А.* Новые религиозные движения. Практическое введение. СПб.: РХГА, 1997.

*Барт Р.* Избранные работы: Семиотика. Поэтика / Пер. с фр. Г.С. Косикова. М.: Прогресс; Универс, 1994.

*Брайсон Б.* Шекспир. Весь мир – театр / Пер. с англ. А. Николаевской. М.: Центр кн. Рудомино, 2014.

*Брек И., прот.* Православие и Библия сегодня // Православие и Библия сегодня: Сб ст. Киев, 2006. С. 250–290.

*Глаголев С.С.* Пособие к изучению основного богословия. Женские богословские курсы. М., 1912.

*Дэвис С.* Бог, разум и теистические доказательства / Пер. с англ. К.В. Карпова. М.: Наука-Вост. лит., 2016.

*Дэвис С. Т.* Откровение и богодухновенность // Оксфордское руководство по философской теологии / Сост. Т.П. Флинт, М.К. Рей; пер. с англ. В.В. Васильева. М., 2013. С. 66–98.

*Каравидопулос И.* Введение в Новый Завет / Пер. с греч. свящ. М. Михайлова. М.: ПСТГУ, 2010.

*Крэнфилд Ч.* Евангелие от Марка. Комментарий к греческому тексту / Реферат Я.Г. Тестельца. М., 2004.

*Левинская И.* Деяния Апостолов. Историко-филологический комментарий. Гл. I–VIII. М.: ББИ, 1999.

*Льюис К.С.* Письма Баламута. Расторжение брака. / Пер. с англ. Н. Трауберг. М.: Дом надежды, 2003.

*Льюис К.С.* Просто христианство / Пер. с англ. И. Череватой. М.: Дом надежды, 2005.

*Любак А. де.* Драма атеистического гуманизма. Милан; М.: Христиан. Россия, 1997.

*Матусова Е.Д.* Филон Александрийский // Античная философия. Энцикл. слов. / Отв. ред. М.А. Солопова. М.: Прогресс-Традиция, 2008. С. 769–776.

*Михайлов П.Б.* Экзегетика Священного Писания: Каппадокийские Отцы: Учеб. пособие. М.: ПСТГУ, 2010.

*Мюррей М., Рей М.* Введение в философию религии. М.: ББИ, 2010.

*Нестерова О.Е.* Allegoria pro Typologia. Ориген и судьба иносказательных методов интерпретации Священного Писания в раннепатристическую эпоху. М.: ИМЛИ РАН, 2006.

Оксфордское руководство по философской теологии / Сост. Т.П. Флинт и М.К. Рей; Пер. с англ. В.В. Васильева. М.: Яз. славян. культур, 2013.

Послесинодальное Апостольское обращение **Verbum Domini** Святейшего отца Бенедикта XVI епископату, духовенству, лицам, посвященным Богу, и верным мирянам о слове Божиим в жизни и миссии Церкви. М., 2011.

*Радхакришнан С.* Индийская философия. Т. 2. Ирпень: Радогост, 2005.

*Суинберн Р.* Есть ли Бог? М.: ББИ, 2006.

*Суинберн Р.* Существование Бога / Пер. М.О. Кедровой. М.: Яз. славян. культуры, 2014.

*Фокин А.Р.* Блаженный Иероним Стридонский: библеист, экзегет, теолог. М.: Центр библейско-патрол. исслед., 2010.

*Фокин А.Р.* Естественное богопознание в латинской патристике // Философия религии: Альманах 2006–2007 / Отв. ред. В.К. Шохин. М.: Наука, 2007. С. 282–301.

*Чаттопадхья Д.* Индийский атеизм. Марксистский анализ. М.: Прогресс, 1973.

*Черняев С.А., Шевченко И.В.* Фридрих Якоби: вера, чувство, разум. М.: Прогресс-Традиция, 2010.

*Честертон Г.К.* Вечный человек. Минск: БПЦ, 2014.

*Шишков А.М.* Средневековая интеллектуальная культура. М.: Изд. С.А. Савин, 2003.

*Шохин В.К.* В чём всё-таки новизна «нового атеизма»? // Вестн. ПСТГУ. Сер. 1. «Богословие. Философия. Религиоведение». 2016. № 3(65). С. 149–157.

*Шохин В.К.* Введение в философию религии. М.: Альфа-М, 2010.

*Шохин В.К.* Индийская философия. Шраманский период. СПб.: Санкт-Петербург. ун-т, 2007.

*Шохин В.К.* Некоторые аспекты формирования классической санкхьи. Текст и доктрины (к вопросу об исторических связях санкхьи с буддизмом) // Древняя Индия. Язык. Культура. Текст. М., 1985. С. 172–194.

*Шохин В.К.* Философии родительного падежа и междисциплинарные исследования // Эпистемология & философия науки/Epistemology & Philosophy of Science. 2010. Т. XXVI. № 4. С. 53–62.

*Шохин В.К.* Философия религии и ее исторические формы (античность – конец XVIII в.). М.: Альфа-М, 2010.

*Шохин В.К.* Философская теология и основное богословие // Вестн. ПСТГУ. Сер. I. «Богословие. Философия». 2014. № 1(51). С. 57–79.

*Шохин В.К.* Философский теизм классической йоги // *Donum Paulum: Studia poetica et orientalia*: Сб. ст. в честь 80-летия П.А. Гринцера / Ред.-сост. Н.П. Лидова. М., 2008. С. 409–449.

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

*Эндерс М.* Мышление о непревзойденном: двойная нормативность онтологического понятия Бога // Философия религии: Альманах 2008–2009 / Отв. ред. В.К. Шохин. М.: Яз. славян. культуры, 2010. С. 258–298.

*Blackstone R.M.* Is Philosophy of Religion Possible? // *International Journal of Philosophy of Religion*. 1972. Vol. 3. No. 3. P. 176–184.

*The Blackwell Companion to Natural Theology* / Ed. by W.L. Craig, J.P. Moreland. Oxford etc.: Blackwell, 2005.

*Breck J.* The Power of the Word in the Worshipping Church. N.Y.: St. Vladimir's Seminary, 1986.

*Christianity and Other Religions* / Ed. by J. Hick and B. Hebblethwaite. Glasgow: Fount, 1980.

*A Companion to Philosophy of Religion* / Ed. by P.L. Quinn and C. Taliaferro. Oxf.: Blackwell, 1999.

*Coward H.* Pluralism. Challenge to World Religions. Delhi: Orbis, 1985.

*Davis S.T.* God, Reason and Theistic Proofs. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997.

*Davis S.* What Good Are Theistic Proofs? // *Philosophy of Religion: An Anthology* / Ed. by L. Pojman. Boston: Wadsworth, 1987. P. 80–88.

*Draper P.* Pain and Pleasure: an Evidential Problem for Theists // *Philosophy of Religion: The Big Questions* / Ed. by E. Stump and M.J. Murray. Malden: Blackwell, 1999. P. 164–175.

*Ferré F.* Basic Modern Philosophy of Religion. N.Y.: Charles Scribner's Sons, 1967.

*Flew A., Varghese R.* There is a God. How the World's Most Notorious Atheist Changed His Mind. [N.Y.]: Harper-Collins, 2007.

*Frankfurt H.* Peirce's Notion of Abduction // *Journal of Philosophy*. 1958. Vol. 55. P. 593–596.

*Govier T.* A Practical Study of Argument. Belmont (CA): Wadsworth, 2010.

*Hick J.* On Conflicting Religious Truth-Claims // *Religious Studies*. 1983. Vol. 19. No. 4. P. 485–501.

*Jackson R.* Dharmakīrti's Refutation of Theism // *Philosophy East and West*. 1986. Vol. 36. P. 315–348.

*Jayatilleke K.N.* Early Buddhist Theory of Knowledge. L.: George Allen and Unwin, 1963.

*Krewitt U.* Allegorese ausserchristlicher Texte II // *Theologische Realenzyklopädie* / Hrsg. von G. Krause und G. Müller. Bd. II. B.; N.Y.: 1978. S. 284–290.

*Lieberg G.* Die “theologia tripartita” in Forschung und Bezeugung // *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neuern Forschung*. N.Y.: Walter de Gruyter, 1973. S. 83–115.

*Lubac H. de.* Exegese medieval. Les quatre senses de l'Écriture. T. 1. P.: Aubier, 1959.

*Mackie J.* Evil and Omnipotence // *Philosophy of Religion: An Anthology of Contemporary Views* / Ed. by M. Stewart. Boston: Jones and Bartlett, 1996. P. 333–344.

*McKnight E.V.* Postmodern Use of the Bible. The Emergence of Reader-Oriented Criticism. Nashville: Abingdon Press, 1988.

*Montague G.T.* Hermeneutics, Biblical // *New Catholic Encyclopedia*. Second Edition. Detroit etc.: Gale, 2012. Vol. 6. P. 791–797.

*Montague G.T.* Understanding the Bible. A Basic Introduction to Biblical Interpretation. Mahwah, 1997.

*Moreland J.P.* The Argument from Consciousness // *The Blackwell Companion to Natural Theology* / Ed. by W.L. Craig and, J.P. Moreland. Oxf.: Blackwell-Wiley, 2009. P. 282–343.

*Moser P.* Cognitive Idolatry and Divine Hiding // *Divine Hiddenness: New Essays* / Ed. by D. Howard-Snyder and P. Moser. N.Y.: Cambridge University Press, 2001. P. 120–148.

*The Myth of God Incarnate* / Ed. by J. Hick. L.: SCM Press, 1977.

*Nakamura H.* A History of Early Vedānta Philosophy. Delhi: Motilal Banarsidass, 1983.

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

*The Oxford Handbook of Philosophy of Religion* / Ed. by W.E. Wainwright. N.Y.: Oxford University Press, 2005.

*The Oxford Handbook of Philosophical Theology* / Ed. by T.P. Flint and M. Rea. Oxf.: Oxford University Press, 2009.

*Philosophy of Religion: An Anthology of Contemporary Views* / Ed. by M.Y. Stewart. Boston etc.: Jones and Bartlett, 1996.

*Philosophy of Religion: The Big Questions* / Ed. by E. Stump and M.J. Murray. Malden (MA): Blackwell, 1999.

*Picht G.* Wahrheit, Vernunft, Verantwortung: Philosophische Studien. Stuttgart: Ernst Klett, 1969.

*Plantinga A.* Knowledge and Christian Belief. Grand Rapids (MI). Cambridge: Eerdmans, 2015.

*Plantinga A.* The Nature of Necessity. Oxf.: Clarendon Press, 1974.

*Plantinga A.* On Being Evidentially Challenged // Philosophy of Religion: The Big Questions / Ed. by E. Stump and M.J. Murray. Malden: Blackwell, 1999. P. 176–189.

*Poston T., Dougherty T.* Divine Hiddenness and the Nature of Belief // Religious Studies. 2007. Vol. 43. P. 183–198.

*Randle H.N.* Indian Logic in the Early Schools. Delhi: Motilal Banarsidass, 1968.

Reader-response Criticism: From Formalism to Post-Structuralism / Ed. by J.P. Tompkins. [Baltimore]: The John Hopkins University Press, 1980.

*Reinhold F.G.* Et invidus et inbecillus. Das angebliche Epikurfragment bei Laktanz. De ira die 13.10–21 // Vigiliae Christianae. 1988. Vol. 42. S. 47–58.

*Reppert V.* The Argument from Reason // The Blackwell Companion to Natural Theology / Ed. by W.L. Craig and J.P. Moreland. Oxf.: Blackwell-Wiley, 2009. P. 344–390.

*Rowe W.* The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism // Philosophy of Religion: The Big Questions / Ed. by E. Stump and M.J. Murray. Malden: Blackwell, 1999. P. 157–164.

*Schellenberg J.L.* Divine Hiddenness and Human Reason. Cornell University Press. 1993.

*Schellenberg J.L.* The Epistemology of Modest Atheism // European Journal for Philosophy of Religion. 2015. Vol. 7. No. 1. P. 51–69.

*Schellenberg, J.L.* The Hiddenness Argument Revisited (I) // Religious Studies. 2005. Vol. 41(2). P. 201–215.

*Schellenberg J.L.* Prolegomena to a Philosophy of Religion. Ithaca (N.Y.): Cornell University Press, 2005.

*Schellenberg J.* The Will To Imagine: A Justification of Skeptical Religion. Ithaca (N.Y.): Cornell University Press, 2009.

*Schröder W.* Religion bzw. Theologie, natürliche bzw. vernünftige // Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. VIII / Hrsg. J. Ritter und K. Gründer. Basel, 1992. S. 714–727.

*Shokhin V.K.* Methodological Pluralism and the Subject Matter of Philosophy of Religion // Knowledge, Action, Pluralism / Ed. by S.T. Kolodziejczyk and J. Salamon. Frankfurt a/M.: Peter Lang GmbH, 2014. P. 321–333.

*Shokhin V.* Philosophical Theology and Indian Versions of Theology // European Journal for Philosophy of Religion. 2010. Vol. 2. No. 2. P. 177–199.

*Schuster M.* The Hidden Hand of God // Christian Philosophy of Religion: Essays in Honor of Stephen Davis / Ed. by C.P. Ruloff. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2015. P. 317–332.

*Simonetti M.* Biblical Interpretation in the Early Church. An Historical Introduction to Patristic Exegesis. Edinburgh: T& T. Clark, 1994.

*Swinburne R.* The Resurrection of God Incarnate. Oxf.: Oxford University Press, 2003.

*Tennant F.R.* Philosophical Theology. Vol. I–II. Cambridge: Cambridge University Press, 1928–1930.

*Vattanky J.* Development of Nyāya Theism. New Delhi: Intercultural Publications, 1993.

*Wundt M.* Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1939.

## Philosophical theology: design facets

*Vladimir K. Shokhin*

D.Sc. Head of Department of Philosophy of Religion at Institute of Philosophy (Russian Academy of Sciences).

It is true that topics of rational theology were being taught in Russia up to October 1917 in the system of theological education (courses on “speculative theology” and “fundamental theology” in the theological curricula), but then it didn’t overstep the limits of the church theology. During seventy years of the state atheism it didn’t develop even there, while the very possibility of its development within secular philosophy was totally excluded. But also after the “iron curtain” between philosophy and the traditional spiritual culture has fallen, new opportunities for establishing theology as a secular philosophical project are still not used. Meanwhile, philosophical theology as a secular undertaking has been one of the most successful and swift trends in philosophy abroad, especially in analytical tradition – after disavowal of neopositivist dogmas and the resolute turn to metaphysics in Anglo-American philosophical milieu in the second half of the twentieth century.

The book aims at the initial attempt to fill up this gap between Russian and contemporary Western philosophy as well as at the author’s personal comprehension of some dimensions of philosophical theology as a new reality in the Russian philosophical space. Differing between the varieties of rational theology itself (which are not to be covered under the rubric of philosophical theology), exposure of intercultural character of philosophical theology, philosophical analysis of some established views of the arguments for the existence of God and their divisions, critical analysis of the newest atheistic argument along with some respects of the methodology of Biblical exegesis (wherein also the question as to whether it can or should be “scientific” is addressed) are among the subjects of this work. The book is addressed to philosophers, theologians, those engaged in religious studies as well as graduates and post-graduates of humanities departments of universities and art colleges.

**Keywords:** philosophy, religion, atheism, theology, analytic theology, philosophical theology, arguments, hermeneutics, exegesis, intercultural space

Научное издание

**Шохин Владимир Кириллович**  
**Философская теология: дизайнерские фасеты**

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*  
Технический редактор *Ю.А. Аношина*  
Корректурa автора

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 11.08.16.  
Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.  
Усл. печ. л. 9,5. Уч.-изд. л. 8,06. Тираж 500 экз. Заказ № 13.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН  
Компьютерный набор: *Т.В. Прохорова*  
Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН  
109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии:  
<http://iph.gas.ru/arhive.htm>