

ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ РЕЛИГИИ

Научное издание

Интенсивнейший рост популярности философии религии в последние годы в российском интеллектуальном пространстве не сопровождается сколько-нибудь пропорциональным интересом пишущих на философско-религиозные темы ни к методологическим проблемам ее теории и истории, ни к новейшей историографии по этим темам. В настоящей работе впервые предлагается опыт систематизации и критического анализа позиций по обозначенным проблемам в начальной еще российской философско-религиозной литературе (в противоположность религиозно-философской) и практически уже необозримой англо-американской и европейско-континентальной. В завершение приводятся авторские решения проблем идентификации предмета, задач и «заданий» философии религии и периодизации ее исторического становления.

Для научных работников, специалистов и аспирантов в области философии религии, а также смежных регионов знания («науки о религии» и «науки о духе»).

ВВЕДЕНИЕ

Что такое философия религии? Это сочетание двух слов, каждое из которых по отдельности означает бесконечность, было введено в западную мысль в 1772 г., но до сих пор не получило сколько-нибудь унифицированного истолкования. Более того, подходы к предмету философии религии (ФР) более всего напоминают разлетающиеся галактики.

Первая причина этого положения дел состоит в том, что ФР становится все более популярной, можно сказать модной философской специализацией, и вполне понятно: чем больше людей вовлекается в ее орбиту, тем более широк спектр интересов, подходов и соответственно позиций в отношении ее задач. Может показаться парадоксальным, что ФР становится востребованной пропорционально высоким темпам секуляризации западного (в первую очередь европейского) общества. Но в этом есть своя закономерность: религия — константа духовной культуры, и (отчасти по закону сообщающихся сосудов) по мере снижения экзистенциальной заинтересованности в ней растет интерес умозрительный. Вторая причина — культурно-политическая заинтересованность: при всей не только фактической, но уже и юридической секуляризации западного общества¹ его пространство, подобно Римской империи эпохи распада, очень быстро заполняется афро-азиатскими этносами, и поскольку новые обитатели западного мира не хотят секуляризоваться, изучение религий (поэтому и религии), а также «религиозного диалога» связывается для западного человека и с проблемой выживания. Третья причина в том, что сциентистская картина мира, которую начали строить просветители XVIII в. и попытались «догматизировать» неопозитивисты XX в., потеряла свой непререкаемый авторитет и ее место

¹ Лучший аргумент в пользу этого утверждения — единодушный и уже официальный отказ стран ЕС (подразумевается проект его конституции) от признания христианства не только духовной, но даже историко-культурной составляющей Европы.

замещается другими, имеющими значительную религиозную составляющую (пусть и не христианскую¹, которую делают сейчас ответственной и за картезианский сциентизм модерна, но все же религиозную²). Четвертая причина связана с различиями в самих ракурсах видения компетенций философии в отношении религии в двух основных пространствах современной философии — англо-американском и европейско-континентальном. Но есть и пятая причина дивергенции мнений: сам вопрос о задачах философии по отношению к религии относится к числу типично философских вопросов как «вечных», т.е. тех, в отношении которых консенсус не может быть достигнут вследствие различия исходных презумпций самих субъектов познания.

В настоящее время и Россия, несомненно, переживает начальную стадию острого интереса к ФР, которую можно сравнить с начальным «философско-религиозным бумом» в Европе второй половины XVIII в. Несомненно, что эта «остротá» обусловлена свежестью нашего, как и во многих других случаях запаздывающего, подключения к «глобальным процессам» и тем вектором, который противоположен западному, — очевидным ростом значения самой религии в жизни страны, а философия хотя и не детерминируется общественной жизнью, но неизменно ею стимулируется. Причины «начальности» нынешнего российского увлечения данной областью философии исторические: в дореволюционный период религию преимущественно защищали от философии, в советский — философию еще более решительно ограждали от религии, поэтому к

¹ Так, совсем недавно британский биолог М. Рейс был вынужден покинуть пост директора по делам образования Британской академии наук. Он предложил оставить креационизм в школе хотя бы как предмет обсуждения. Один из аргументов Рейса состоял в следующем: несмотря на то что в США школьников из семей, которые разделяют библейскую картину мира, 40 %, а в Англии лишь 10 %, права меньшинств (по официальным понятиям современной западной демократии) все же должны соблюдаться. В заявлении Британской академии наук по этому поводу было ясно сказано: «Королевское общество считает, что креационизм не имеет научного обоснования и его не следует включать в учебный план» (Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата. Информационный бюллетень. 2008. № 9. С. 104).

² Значительные надежды возлагаются некоторыми философами и учеными в связи с этим на религиозные мировоззрения Южной и Центральной Азии и Дальнего Востока.

эпохе крушения идеологии государственного атеизма в том регионе философии, который мог бы специализироваться в религии, образовалась закономерная пустота.

О том, что сейчас она интенсивно заполняется, свидетельствуют и повсеместное чтение курсов по философии религии в размножившихся за последние два десятилетия университетах — светских и духовных (с соответствующими учебными пособиями и программами), и посвященные данной проблематике конференции и семинары (при очень значительной доле соответствующей секции и в общепhilософском российском конгрессе), и пользующиеся большим спросом немногие специализированные в этой области (и частично специализированные) периодические издания и антологии, и внимание, уделяемое этой тематике в общепhilософских и богословских изданиях.

Однако при всем этом энтузиазме признаки «начальности» благополучно сохраняются. Так, на философских форумах под ФР очень нередко понимаются любые типы связей между философией и религией (а то и все, что связано с религией и безотносительно к философии¹). В очень немногих университетах курс ФР не отделяется от религиоведения (а это все равно как если бы одному человеку поручили бы преподавать и английский язык, и теоретическое языкознание). Но главное в том, что те, кто читает лекции по этому предмету и делится своими соображениями по нему с коллегами, как правило, не обнаруживают интереса ни к тому сравнительно немногому, что пишут их коллеги-соотечественники, ни тем более к тому очень многому, что писалось и пишется за рубежом, ни к реальной

¹ Поэтому нет большой неожиданности в том, что представительная одноименная секция предпоследнего Российского философского конгресса легитимировала под этим названием доклады на столь несхожие темы, как «Инфинитизм как основоположение внетеизма» и «Процесс “расколдования мира” и “охота за ведьмами” в Западной Европе (XVI—XVII вв.)», «Феноменология религии как герменевтика “священного”» и «Этноконфессиональное пространство Среднего Поволжья конца XIX — начала XX вв.», «Природа религиозного фанатизма» и «Особенности философии религии в Риме I в. до н.э.» и т.д. См.: Философия и будущее цивилизации: Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса (Москва, 24—28 мая 2005 г.). Т. 2. М., 2005. С. 509—620. (Здесь и далее в примечаниях даются полные библиографические описания только тех книг, которые не включены в кодовую библиографическую систему настоящего издания.)

истории философско-религиозной мысли (которую поэтому очень редко отличают от религиозно-философской)¹. В перспективе такой способ изысканий надежно страхует соответствующую область знания от прогресса, содействуя тому, чтобы каждый начинал изобретать заново пылесос².

Настоящая монография и призвана оказать, если можно так выразиться, академическую поддержку философско-религиозному интересу в стране как раз через заполнение тех зияющих информационных лакун, которые были обозначены. Цель простая — выявление основных позиций по идентификации предмета, задач, границ ФР со смежными дисциплинами знания, а также представлений о ее историческом генезисе в общей сложности за период с 1950-х гг. Это позволит представить пишущим в России о ФР панораму основных существующих позиций по самому главному вопросу в связи с ней — о том, что «она все-таки такое». Однако должен с самого начала предупредить читателя, что не претендую на обеспечение его «базой данных». Не сомневаюсь, что мне удалось выявить определенный массив информации по российской историографии вопроса, который постоянно пополняется. Что касается западной историографии, то о степени ограниченности представленного в книге материала можно судить по тому, что ежегодно только на основных языках выходит, по самым приблизительным прикидкам, никак не менее полусотни общего числа рецензируемых монографий, учебных пособий, сборников ста-

¹ Отчасти и по той логике, что нет большого смысла приближаться к океану литературы, в котором одна волна информации влечет за собой следующую и т.д., когда можно всегда что-нибудь придумать и самостоятельно — исходя из «здорового смысла».

² Данная особенность присуща современной отечественной философии в целом, о чем свидетельствует хотя бы ничтожное количество рецензий на книги (наличные являются преимущественно «заказными»), коих выходит множество (в одном Институте философии РАН более сотни в год), в отечественной философской периодике. Данная установка (по старому анекдоту: «чукча — не читатель, а писатель») выражается и в том, что отсутствуют сами навыки писания профессиональных рецензий на книги. Отметим, что западные философские журналы изобилуют профессиональными рецензиями, и каждая книга, сколько-нибудь заслуживающая внимания, рецензируется не один раз. Если начинать бороться с «синдромом чукчи» всерьез (без этого возможен только количественный рост «философского производства», без качественного), то соответствующая программа должна быть заложена уже в вузовское философское образование.

тей и антологий, в названии которых фигурирует «философия религии»¹. Поэтому то, что предлагается здесь, можно назвать даже не выборкой, а выборкой из выборки. При этом она охватывает не столько все самое значительное, что вышло по ФР в англо-американском и континентальном философском мире, сколько все заслуживающее внимания из того, что оказалось доступным для автора. Могу только сказать в свое оправдание, что сама *классификация позиций* по идентификации-демаркации ФР и ее истории является вполне самостоятельной (хотя и подготовительной) теоретической задачей, так как эти позиции отнюдь не всегда лежат на поверхности и идентификация-демаркация их самих также представляет собой отдельное «философское задание».

Решению *историографической задачи* посвящены гл. 1–3 настоящей монографии, которые написаны по единому плану. Можно назвать две причины, по которым в каждом случае в обзор были включены воззрения не только на предмет, но и на генезис ФР. Во-первых, взгляд на то, с чего начинается история предмета, четко характеризует понимание самого предмета. Ответы на вопрос, что такое ФР, очень по-разному восстанавливаются, например, из допущения, что ее история не отличается от истории осмысления человеком исходных мировоззренческих вопросов, которые он начал ставить перед собой еще на заре своей истории, и из презумпции, что она возникла как философское осмысление самой религии не ранее чем в «век просвещения». Во-вторых, философская мысль (в том числе и та, которая осуществляется в ФР) по природе своей авторефлексивна, возвращается постоянно к одним и тем же «вечным» проблемам, поэтому для нее чрезвычайно важны разыскания о своей генеалогии. Упомяну и один формальный признак, заложенный в саму селекцию литературы, концепции которой систематизируются в этих главах. Рассуждения различных авторов о ФР разбросаны в разных публикациях, посвященных не только ФР, но и смежным с ней областям знания. Однако было принято решение рассматривать в первую очередь те, в названиях которых словосочетание «ФР»

¹ С учетом и обновляемо-расширяемых переизданий, которые в западной философии очень популярны.

так или иначе включено, отчасти по соображениям «практического разума»: в отсутствие самоограничения была бы неизбежной угроза того, что историографическая работа могла иметь только начало, но не конец (а потому и результаты ее могли не оказаться достоянием читателя). Была задействована и та презумпция, что если кто-то пишет о ФР эксплицитно, то он берет на себя хотя бы минимальную ответственность за то, чтобы раскрыть (хотя бы «имплицитно»), как он ее понимает. В конце каждой из этих глав читателю предлагаются и авторские прогнозы относительно перспектив самопонимания ФР на соответствующих «философских территориях».

Более важная задача состояла в разработке авторской модели теории ФР, исходные вопросы которой связаны прежде всего с идентификацией самой ее предметности и задач, решаемых в той деятельности, что можно назвать одной из философий родительного падежа¹ и следует отграничить от других, смежных дискурсов (их вместе с ней можно было бы обозначить как «науки о религии» и «науки о духе»). Решению этой задачи посвящена гл. 4.

Два параграфа гл. 4 посвящены соответственно критическому анализу полученных результатов по обозначенным вопросам и обоснованию на базе этой критики оптимальной концепции предметности ФР. Пример великого основателя индийской школы навья-ньяя Гангеши Упадхьяи (XIII в.), который выстроил свое определение связи между большим и средним членами силлогизма (как механизма логического вывода — *вьяпти*) на основании логической верификации 29 предшествовавших, всегда мне импонировал. Не работать с достижениями и, соответственно, аберрациями предшественников, занимаясь тем же, что и они, — это демонстрировать либо элементарную лень, либо самоуверенность. Схоластический метод, которому я здесь вполне сознательно следую,

¹ «Философии родительного падежа» — авторский неологизм, выстроенный из параллелей с «теологиями родительного падежа». Подразумеваются такие области философии, предметы которых — нефилософского в собственном смысле происхождения. Наиболее значительные современные аналоги: философия науки (с дальнейшими производными типа философия математики, философия физики и т.д.), философия техники, философия права, философия политики, философия образования и т.п. (подробнее см. § 2).

страхует от обеих названных болезней сразу. Поэтому он представляется также «добродетельным», ибо здесь признаются две бесспорные вещи: и то, что наши предшественники для чего-то все-таки работали (даже их отрицательные результаты имеют несомненное «воспитательное значение»), и то, что делать философию с самого начала (что в связи с ФР предпочитают делать многие отечественные авторы) было дано только первым философам, но отнюдь не тем, кого от них отделяют тысячелетия, а осознание этого, несомненно, должно вести к некоторому смиренномудрию.

Следуя тому методу, который всегда предполагал ответы не только на реальные, но и на возможные возражения, скажем несколько слов тому потенциальному оппоненту, который может возразить, что отстаиваемая здесь необходимость для ФР так много заниматься собой, а также постоянным уточнением собственных границ с «соседями» отвлекает от решения конкретных проблем и задач ФР. Во-первых, разномнения по данным вопросам настолько велики¹, что, не осмыслив их, никто из тех, кто хочет заниматься этой областью знания всерьез, не может сделать даже начального шага. Во-вторых, даже если бы консенсус мнений был и бóльшим, задача *самодентификации* той или иной области философии (особенно той, в которой философия имеет как бы общий предмет с нефилософскими, междисциплинарными исследованиями²) может показаться избыточной только тому, кто смотрит на нее извне. Ведь специфической особенностью философского дискурса, отличающего его от других видов теоретической деятельности, является выраженная авторефлексивность. Это означает, что в отличие от математика, биолога или искусствоведа, для которых, как принято сейчас говорить, «вопрошание» о

¹ Хотя они очень значительны и в такой философии родительного падежа, как философия науки, есть основания предполагать, что все же не в такой степени, как в ФР. Во всяком случае здесь есть больший консенсус (хотя и не полный) в том, что объектом философии науки должно быть все-таки само научное знание, а не проблемы математики, физики, биологии и т.д. как таковые, тогда как среди тех, кто пишет о ФР и у нас, и за рубежом, очень немало тех, кто считает, что предметом ФР является не религия, а конкретные религиозные верования и учения.

² Типичным примером является философия науки, которая должна вступать в очень непростые, «пересекающиеся» и конкурентные отношения со множеством науковедческих дисциплин.

теоретической идентичности их деятельности не является существенным предметом их исследований в качестве носителей соответствующих специализаций¹, для «философского господина журдена» знание не только того, что он говорит прозой, но и того, какой именно прозой, и даже того, что значит вообще «говорить», является первостепенным². До такой степени, что если он не отдает себе отчета во всем перечисленном, то можно смело сказать: он прозой вообще не говорит, по крайней мере «философской». Поэтому обращения к вопросам о том, в чем состоят, к примеру, задачи философской логики (в отличие, скажем, от философии логики), границы между метафизикой и философией сознания или какая философия должна быть заложена в философскую компаративистику, составляют ключевые проблемы соответствующих философских специализаций. По той же самой причине отсутствие такого рода проблематизаций в соответствующих областях философского дискурса является признаком не «здоровой самоочевидности», но скорее отклонением от нормы философствования как такового. Задача же *демаркации* является необходимым требованием практической рациональности. Ведь если мы, к примеру, не отделяем реально ФР от философской теологии, религиозной философии или религиоведения, то оказываемся дезориентированы в том, чем в качестве философов религии занимаемся, кроме того что «умножаем сущности без достаточного основания». Но в таком случае мы способствуем дезориентации и наших «соседей», которые, вместо того чтобы заниматься своим делом, должны от нас постоянно отгораживаться.

Точно так же построена и гл. 5, посвященная разработке концепции истории ФР. Здесь также, по указанным мотивациям, авторскому решению вопроса о периодизации исторического становления ФР предпослана критическая иерархизация взглядов на ее генезис исходя из той их классификации, кото-

¹ Поэтому оно становится объектом внимания тех, кого называют как раз философами математики, биологии или искусства.

² В связи с этим нельзя не вспомнить о простом, но верном замечании вдумчивого американского философа религии Ф. Ферре, который отметил, что если, к примеру, вопрос о том, что такое химия, никоим образом не является «химическим», то вопрос о природе философии непосредственно входит в предметность философии [Ferre, 1967, p. 11].

рая осуществлялась в первых трех главах. Решению обеих задач — и критической, и конструктивной — помогла работа, проведенная в предшествовавшей главе, посвященной идентификации предмета ФР и ее «заданий». Выше было отмечено, что взгляд на историческое начало какой-либо области знания наглядно демонстрирует, как понимается ее идентичность. Но не менее верно и то (фактически речь идет об одном и том же), что если пишущий о чем-то мыслит последовательно, он не может не определять генезис этой области знания исходя из того, какими он видит ее сущностные характеристики. Поэтому те способы понимания исторического становления ФР, которые оказываются применением к ее истории изначально некорректного, с моей точки зрения, понимания последних, подвергались элиминации уже сразу — как заведомо не соответствующие работе построения истории ФР материалы. О том, насколько качественные инструменты использовались для построения этого «здания» — в виде соответствующих терминов и основанных на них словосочетаниях, — судить читателю. Готов признать некоторую их тяжеловатость и даже определенную архаичность, но они по крайней мере дали мне возможность сказать, что я хотел, а это уже не так мало.

Разумеется, я не претендую на окончательность результатов своих «идентификационно-демаркационно-периодизационных размышлений», и не только потому, что того требует скромность. Эти вопросы относятся к «вечным» в том смысле, что их решение зависит от исходных презумпций и установок каждого, кто ими занимается, и при отсутствии возможности эмпирической верификации этих решений два философа вряд ли в них совпадут. Поэтому каждый может рассчитывать максимум на то, что его способ решения поставленных вопросов покажется хотя бы какой-то части философского сообщества более предпочтительным, чем другие, пусть хотя бы в отрицательном смысле: что он порождает меньше оправданных недоумений, чем они.

ГЛАВА 1 ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ В РОССИЙСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

Исторические посылы для ФР в России следует признать сравнительно с европейскими весьма незначительными. Из более или менее известных за весь имперский период до нас дошел лишь один курс под названием «философия религии», который скорее всего во второй половине 1830-х гг. читал в Киеве протоиерей профессор Иоанн Скворцов, учитывавший и критиковавший воззрения на религию Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля¹, и несколько духовно-академических курсов под другими названиями. А также лишь «два с половиной» монографических издания — «Религия, ее сущность и происхождение» (1873) — докторская диссертация профессора Московской духовной академии В.Д. Кудрявцева-Платонова, одноименное сочинение (с подзаголовком «Обзор философских гипотез») протоиерея Т. Буткевича (1902–1904) и незаконченная монография «Философия религии. Ч. 1 — историческая» профессора богословия Киевского университета протоиерея Николая Боголюбова (1915). Скудость этих фактов существования обсуждаемой области философии объясняется и тем, что ее предмет не мыслился практически как нечто отдельное от богословской апологетики, а потому «перекрывался» другой областью знания, притом не светского, но духовного. В советский период в изобилии переиздавались комментированные антологии положений классиков марксизма о сущности и происхождении религии и немало памятников домарксистского («до-научного») атеизма и богоборчества и в массовом количестве книги и брошюры по «научному атеизму» (см. Введение). Не могло быть и речи о каком-нибудь исследовании того, что могло бы составлять предмет ФР: «предмет» этот вначале предполагалось ликвидировать, затем, когда это оказалось невозможным, — изживать, но во всяком случае он мыслился как объект не философа, а пропагандиста (или «философа-пропагандиста»). Потому и само словосочетание «ФР» казалось настолько «несочетаемым» (исходя из той логики, что «философствовать» уместно над тем, что полезно, а не над тем, что вредно, — с этим надо бороться), что оно не получило доступ даже в справочно-энциклопедические издания. Публикации западных философов религии (в тех случаях, когда они вообще удостоивались внимания) служили лишь объектом однозначной критики — как непосредственное философское пособничество клерикализму и в лучшем случае опосредованное отстаивание классовых интересов буржуазии, заинтересованной в религии.

Первый прецедент реального обсуждения философско-религиозной тематики датируется эпохой распада официальной атеистической идеологии. Речь идет о книге Ю.А. Кимелева «Современная западная философия религии» (1989), где предлагалось практически объективное (с очень умеренной марксистской критикой) изложение взглядов таких известнейших философов религии XX в., как Р. Шеффлер, Б. Вельте и ряд англо-американских философов. В этом следует

¹ См. публикацию его лекционного курса в [Скворцов, 2007] и комментариев к нему [Куценко, 2007].

видеть причину авторитетности Кимелева в отечественной литературе: когда российские авторы вообще на кого-то ссылаются, то преимущественно на него. Хотя российская ФР в сравнении с западной находится еще (по указанным причинам) в зачаточном состоянии, отечественные авторы выразили, пусть, как правило, и нечасто стремясь к обоснованию своих позиций, основные логически возможные способы идентификации ее задач и соответственно предмета.

§ 1. Основные взгляды на предмет и границы философии религии

Воззрения российских авторов на указанные основные параметры ФР целесообразно рассмотреть и в их логической последовательности и сообразно степени их сравнительной популярности. «Родовые характеристики» этих позиций будут проанализированы вместе с типологически близкими им западными (от которых они частично зависимы) позднее (см. гл. 4, § 9), а в данной главе будет рассмотрена их религиозная специфика. Таких основных позиций я бы выделил пять.

1. Синкретический подход: ФР как единство разнородных дискурсов. Трудно сказать, многие ли современные российские авторы, пишущие по интересующему нас предмету, изучали названную выше монографию прот. Н. Боголюбова «Философия религии» (1915), но его основные посылки воспроизводятся не в одной современной публикации. В книге Боголюбова прежде всего констатировался тот факт, что с термином «ФР» соединяются обыкновенно (автор подразумевал современную ему европейскую литературу) два значения. «Во-первых, под философией религии разумеется *религиозная философия* (курсив здесь и далее мой. — В.Ш.) или теософия, т.е. мировоззрение, хотя и изложенное в философских терминах, но имеющее своим основным источником собственно религию. Во-вторых, под философией религии разумеется *философская наука о религии*, т.е. наука, ставящая себе предметом исследования самую религию как целое»¹. Несмотря на то что речь при предложен-

¹ Боголюбов, 1915. С. 23 (цитата дается в современной орфографии).

ном и совершенно правильном разграничении идет явно о двух различных областях знания, автор не выявил своей позиции относительно того, какое из них соответствует значению данного термина в большей степени, чем другое.

ФР как религиозная философия является самоочевидной, и ее предметность не требует уточнений. Другое дело — ФР как «философская наука о религии». Здесь, замечает Боголюбов, следует отдавать себе отчет в том, что ее нельзя считать, как то нередко делают современные ему европейские ученые (прежде всего английские), чем-то вроде «введения или пролегомен к истории религий» или «науки о религии» (на современном языке речь идет о религиоведении), ибо философское рассмотрение любой области знания отличается от «положительно научного» тем, что включает соответствующую предметность в более общее целое, а не обособляет ее для изучения ее частных свойств и отношений. Потому ФР в этом смысле так же соотносится с научным изучением религии, как философия природы — с науками о природе, философия языка — с науками о языке, философия права — с наукой о праве. Она должна поэтому не столько останавливать свое внимание на «изменчивых элементах религии», сколько стремиться к пониманию через них «ее существенной основы»¹.

Ю.А. Кимелев в своей первой, упомянутой выше монографии «Современная западная философия религии» (1989) также распределяет концепции западных философов религии по двум сходным основным рубрикам, которые у него соответствуют двум основным формам ФР: 1) *философское религиоведение* и 2) *философская теология*. Первая «форма» мыслится им как совокупность философских рассуждений, предмет которых — «религиозное отношение» или «религиозное сознание», а также религия как культурное явление (а «объект религии» — божественная реальность — здесь вторичен), вторая — как дисциплина, выполняющая многообразные экспликативные и конструктивные функции в рамках самой религии. Но далее эта вторая «форма» мыслится у Кимелева, как и у Боголюбова, *в широком и узком смысле*: в широком как отношение филосо-

¹ Боголюбов, 1915. С. 29.

фии к теологии в положительной модальности (при этом она совпадает в определенном смысле с христианской теологией в целом), в узком как стремление создать учение о Боге сугубо философскими средствами. «Философская теология» обозначает то же самое философско-религиозное теоретизирование, что и «естественная теология», «религиозная философия», «религиозная метафизика», «христианская философия», «христианская метафизика», «рациональная теология», но первое словосочетание имеет свои преимущества перед всеми остальными¹. Кимелев осознает, что попытка интегрировать два этих трудно объединимых вида дискурса в одну дисциплину знания требует обоснования, и довольно быстро его находит: посредством допущения, будто главенствующей и сквозной проблематикой ФР в любых ее разновидностях должно быть «религиозное знание», и в одном случае она может его исследовать, а в другом — продуцировать, но «в любом случае она имеет дело со знанием»².

Во второй монографии Кимелева «Философия религии: Систематический очерк» (1998) развиваются идеи первой, но она вполне оправдывает свой подзаголовок, так как рассуждение автора строится действительно весьма системно и едва ли не каждые его положения опираются на предшествующие. Уже в предисловии выясняется, что «философия религии — это философия в ее отношениях с религией» (т.е. то, что соответствует «широкому смыслу» у Боголюбова), а та ФР, о которой идет речь в книге, есть философия в ее отношениях с европейской религией, или с христианством, включая те отношения, которые сложились с ним у русской философии³. Во введении этот исходный тезис снова воспроизводится — с тем уточнением, что история ФР, «особенно такой ее формы, как философская теология» (автор строит свою монографию исходя из прежнего тезиса о том, что ФР четко распределяется на философское религиоведение и философскую теологию) «фактически совпадает с историей европейской филосо-

¹ Боголюбов, 1915. С. 16–18.

² Там же. С. 10.

³ Кимелев, 1998. С. 3.

фии»¹. Здесь Кимелев, как и Боголюбов, но значительно более «прописанно», вновь подтверждает законность различения ФР в широком и узком смысле.

В широком смысле это «совокупность актуальных и потенциальных философских установок по отношению к религии, концептуализаций ее природы и функций, *а также* (курсив мой. — В.Ш.) философских подтверждений существования Бога, философских рассуждений о его природе и отношении к миру и человеку»². При этом уточняется, что определенная позиция по отношению к религии в явной или неявной форме содержится в любом философском построении, а «притязания» ФР объясняются высоким самопониманием и самооценкой философии в европейской культуре, ибо здесь «всякая реальность и всякий вид познавательной деятельности» должны получить «оправдание и санкцию со стороны философского разума»³. Кимелев снова уточняет, что ФР в широком смысле, как «эксплицированное *или* (курсив мой. — В.Ш.) имплицитное отношение философии к религии, существует столь же давно, как и сама философия»⁴. ФР в узком смысле — это «эксплицированное автономное философское рассуждение о Боге *и* (курсив мой. — В.Ш.) о религии, особый тип философствования»⁵. В этом втором смысле она предстает в истории философии либо как специальная тема, раздел некоторых философских дисциплин, например эпистемологии (исследование религиозного познания и знания), либо как самостоятельная философская дисциплина. Что касается двух выделенных форм ФР, то философское религиоведение вновь определяется Кимелевым как совокупность философских рассуждений, предмет которых — «религиозное отношение» или «религиозное сознание» и религия как культурное явление (божественная реальность или «объект религии» для него вторичны), а философская теология определяется им как философия религии,

¹ Кимелев, 1998. С. 5.

² Там же. С. 7.

³ Там же. С. 7–8.

⁴ Там же. С. 8.

⁵ Там же. С. 9.

выполняющая многообразные экспликативные и конструктивные функции по отношению к самой религии. Но вторая форма также в «систематическом очерке» мыслится в широком и в узком смысле — в первом как отношение философии к теологии в «положительной модальности» (здесь она в определенном смысле совпадает с христианской теологией в целом), во втором как стремление создать учение о Боге сугубо философскими средствами¹. В монографии 1998 г. автор вновь подтверждает, что «философская теология» обозначает то же самое философско-религиозное теоретизирование, что и такие номинации, как «естественная теология», «религиозная философия», «религиозная метафизика», «христианская философия», «христианская метафизика», «рациональная теология», но имеет преимущества перед каждой из них².

Кимелеву удастся и здесь интегрировать столь трудно объединимые виды дискурса в одну дисциплину знания вновь посредством допущения, что главенствующей и сквозной проблематикой ФР в любых ее разновидностях должно быть *религиозное знание*, и хотя в одном случае ФР может исследовать его, а в другом — продуцировать, «в любом случае она имеет дело со знанием»³. В историческом плане преобладала философская теология, так как до эпохи Просвещения в ФР можно обнаружить лишь «компоненты» философского религиоведения⁴.

В третьем издании весьма авторитетного учебника по философии для вузов «Философия» (первое издание — 1996 г.) известный специалист по экзистенциальной философии С.А. Коначева очень близко к Кимелеву мыслит предметность ФР в виде синтеза различных отношений философии к религии. Она также в целом различает ФР в двух смыслах. Первые параграфы своего раздела она посвящает «философским концепциям Бога» и доказательствам бытия Бога (что соответствует «философской теологии»), следующие — религиозному опыту (что соответствует «философскому религиоведению»), но в

¹ Кимелев, 1998. С. 12–13, 15–16.

² Там же. С. 16–18.

³ Там же. С. 10.

⁴ Там же. С. 14–15.

параграфе «Кризис традиционного теизма» вводит на философско-религиозное поле и «третьего игрока» — *религиозную философию*, последовав за М. Хайдеггером в отказе от традиционной метафизики и ее разоблачении¹.

М.М. Шахнович не различает ФР в «двух смыслах», но в своей статье «Античная философия религии и парадоксы античного атеизма» (2000) она четко следует Кимелеву (на которого и ссылается) в том, что данная область философии без проблем делится на философское религиоведение и философскую теологию. ФР в Древней Греции возникла из философского осмысления мифологии и попыток объяснения генезиса богопочитания одновременно, при том что в некоторых случаях, например в платоновском «Тимее», она «получила религиозно-конструктивный характер и *превратилась* (курсив мой. — В.Ш.) в религиозную философию»². Уже в период своего зарождения ФР предстает в завершенности своего «круга» — согласно «*двум основным направлениям* (курсив мой. — В.Ш.): герменевтическому (религиоведение) и конструктивному (философские теологии), из которых первое было представлено многочисленными сочинениями, посвященными интерпретации мифологии и ритуала (начиная со стоиков), второе — никак не менее многочисленными сочинениями “О богах”»³. Данное деление воспроизводится и в ее фундированной монографии «Сад Эпикура: Философия религии Эпикура и эпикурейская традиция в истории европейской культуры» (2002), где также в начальные стадии «античной философии религии» включаются первые попытки объяснения потребности человека в религиозных верованиях и первые опыты доказательств бытия богов⁴.

Кимелевское различение ФР на «широкую» и «узкую» принимают и некоторые авторы, склонные в целом к тому, чтобы мыслить ее несколько более определенно. Так, К.М. Антонов (2008) считает это различение самоочевидным и заслуживающим уточнения только в применении к русской ФР. Основные

¹ Философия, 2003. С. 616–639.

² Шахнович, 2000. С. 148.

³ Там же. С. 119.

⁴ Шахнович, 2002. С. 7–11.

его аргументы сводятся к тому, что в русской мысли само словосочетание «философия религии» было за немногими исключениями малопопулярным и то, что в русской философии соответствует ФР, было чем-то «более специализированным», чем ФР в широком смысле, и в то же время чем-то более широким, чем «эксплицированное теоретизирование над соответствующей рубрикой»¹.

Однако и не ссылаясь на Кимелева, некоторые авторы воспроизводят его распределение ФР на «философское религиоведение» и «философскую теологию». Например, П.С. Гуревич в своем предисловии к составленной им хрестоматии по ФР (2008) определяет данную философскую дисциплину как «совокупность философских установок по отношению к религии, философских постижений ее природы и функций, *а также* (курсив мой. — В.Ш.) философских обоснований божества, рассуждений о его природе и отношении к миру и человеку»².

ФР в качестве почти равноправного двуединства этих двух своих основных «форм» предстает и во многих введениях в философию, в которых данная область философии вообще получает какое-либо внимание. Например, для В.Д. Губина ФР — «совокупность философских установок по отношению к религии, осмысление ее природы и функций, философские обоснования существования Бога, рассуждения о его природе и отношении к миру и человеку»³.

Правда, в одном из оказавшихся нам доступных учебных пособий уже специально по ФР была предпринята попытка различить не широкий и узкий смыслы единого феномена ФР, но способы углубления мысли в содержание религии и в формы самой религиозности. Там, где имело место только первое, было предложено констатировать наличие лишь религиозной философии, которая начинается с Филона Александрийского. Религия как таковая становится предметом философского рассмотрения лишь с XIX в. — вначале у И. Канта (?!), затем у Ф. Шлейермахера, но подлинным ее создателем следует счи-

¹ Антонов, 2008. С. 5–7.

² Гуревич, 2008. С. 4.

³ Губин, 2005. С. 297.

тать все же Г.В.Ф. Гегеля, так как он первым исследовал все стороны «религиозного мировоззрения»¹.

2. ФР как философское богословие. Хотя никто из авторов, пишущих о ФР, не исключает из ее предметной сферы саму религию, многие из них настаивают на том, что не она составляет предмет данной философской дисциплины, но духовные основания жизни. Так, Д.В. Пивоваров, автор непрекращающегося «сериала» учебных книг, в учебном пособии с самообъясняющим названием «Дух, душа и смысл жизни человека: Философия религии» (1993) фактически приравнивает ФР к религиозной антропологии, ставя перед ней ясную задачу «преодолеть редукцию внутреннего мира человека к абстракциям сознания и мышления, ввести понятия духовного и плотского человека в категориальный фонд современной отечественной философии...»² В другой его книге «Бог, пророк, церковь» (2002), рекомендованной Уральским государственным университетом в качестве учебного пособия по ФР, утверждается, что ФР должна рассматривать «предельные *идейные основания* (курсив мой. — В.Ш.) религии»³. Исследуя три сложившихся подхода к тому, как понимать занятия ФР: 1) изучать природу религии в контексте «общего видения мира»; 2) отстаивать или оспаривать те или иные религиозные взгляды; 3) пытаться осмыслить язык религии, автор солидаризируется с первым, в рамках которого и написано его пособие, начинающееся с тем «Бог», «Вечность», «Ангелы» и завершающееся темами «Пророк», «Чудо», «Церковь». Изданы и другие курсы того же автора, в которых ФР не отличается от уточнения православного мировоззрения, разумеется, так, как он его понимает.

Близкий по ментальности Пивоварову А.В. Усачев в статье с многообещающим названием «Различия в предмете исследований философии религии и религиозной философии» (2004),

¹ Копцева, 1999. С. 5.

² Пивоваров, 1993. С. 3. Эта рекомендация, существенным образом модифицирующая общепринятые представления о философских категориальных системах, напоминает довольно распространенные в настоящее время попытки введения таких отдельных дисциплин знания, как «православная психология», «православная физика» и даже «православная математика».

³ Пивоваров, 2002. С. 3.

написанной, однако, в жанре (модном сегодня) не столько статьи, сколько проповеди, также ощущает ФР скорее как религиозную антропологию, воюя с декартовским дуализмом, которому противопоставляет «восточнохристианскую» трихотомию душа — тело — вещь, и рекомендует читателю больше печься о душе, чем о теле. Так как, по мысли автора, Декарт повинен и в том, что Бог и религия начиная с него стали рассматриваться в философии раздельно¹ (оказывается, это не заслуга, а вина), он предлагает вернуться к предшествовавшим ему временам, видя первые предпосылки самой ФР в христианском вероучении². Оказывается, есть и два типа ФР — германская и русская, различие между которыми прежде всего в том, что первая постулирует «полную ясность религиозных основ бытия», а вторая настаивает на «невысказанности и непостижимости религиозного предмета»³. Наконец, Усачев выполняет обещание, данное в названии его статьи: «философия религии видит своим делом обобщение религиозного опыта, а религиозная философия — его раскрытие. Философия религии обосновывает нас прежде всего как мыслящих субъектов, религиозная философия — как верующих людей»⁴.

Преимущественно с богословием сближает ФР и такой известный автор, как В.Н. Назаров. Согласно его «Систематической философии в вопросах и ответах» (1999), в компетенцию ФР входят вопросы об определении религии и ее сущности, а также о классификации религий, но основными являются другие: в чем заключается философское понимание Бога? Как возникает идея Бога в сознании человека? Соответствует ли само многообразие религий представлению о едином Боге? Доказуемо ли Его существование рациональными средствами? Имеют-

¹ Это сенсационное историко-философское «открытие», разумеется, читатель должен принять на веру.

² Усачев, 2004. С. 49.

³ Там же. С. 53.

⁴ Там же. С. 69. Автор, вероятно, уже забыл свой тезис, что кроме этой, недоброкачественной, «германской» ФР, есть еще и правильная, «русская», которая, в его понимании, никак не должна «зацикливаться» на человеческой рациональности. Кажущееся ему самоочевидным радикальное различие между «обобщением» и «раскрытием» также не уточняется.

ся ли философские основания для отрицания Его существования? Совместимы ли всеблагость и всемогущество Бога с существованием зла в мире (проблема теодицеи)?¹ Задача ФР состоит, по его мнению, в том, чтобы научить человека мыслить о «божественных предметах», «предметах своей веры» не как получится, а «правильно и систематически, т.е. чтобы его мышление было философией религии, а не просто субъективным мнением» (таким образом, ФР мыслится в качестве дисциплины соборно-вероучительной), и она призвана зародить в душе человека «некое позитивное сомнение», выявляющее беспочвенность тех или иных религиозных и атеистических догм².

В учебном пособии Л.И. Василенко для Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета «Введение в философию религии» (2009) автор разделял философию религии и религиозную философию (ей был посвящен отдельный курс) прежде всего по мировоззренческим признакам. Задача второй — ставить и решать проблемы с учетом связи изучаемого с Высшей реальностью³, а ФР — это «иная, специализированная область философских исследований», в которой осмысляется сам факт существования религии, «ее источники и основания», место в духовной жизни общества и культуре, связь с основными жизненными задачами человека, поисками истины и нравственной правды. Предмет ФР, таким образом, получается хотя и относительно автономный, но основательно дидактический (в духе нравственного богословия). Задач же у нее три: критически анализировать, как представители различных религий понимают свою духовную жизнь⁴; выявлять, как «раз-

¹ Назаров, 1999 С. 286–307.

² Там же. С. 285. Здесь, правда, не указывается та инстанция, которая должна быть ответственна за «правильность» самой ФР, но при желании не трудно догадаться, что можно было бы (при потребности в оной) в этом качестве предложить.

³ Василенко, 2009. С. 5.

⁴ Не уточняется, правда, как это надо делать и с какой целью — умозрительной или «практической». Позднее, однако, уточняется, о каких «представителях религий» идет речь: это «свидетели подлинной веры с глубоким подвижническим опытом», а также профессиональные богословы и христианские духовные писатели (С. 10). Тогда непонятно, как православный философ религии (от обобщенного лица которого выступал автор) может подвергать их духовную жизнь «критическому анализу».

ные исследователи» трактуют общность и различия в духовном содержании религий¹; анализировать теоретические и методологические основания результатов «эмпирически ориентированных религиоведческих исследований»². Несмотря на констатацию границ между ФР и «европейской религиозной философией», Василенко считал, что ряд тем первой унаследованы от второй «в ее диалоге с теистическими религиями». К ним относятся прежде всего те, что связаны с пониманием Откровения, как-то: единство Бога, мира и человека; вера и разум; бытие Божие; теодицея; бессмертие души и вечная жизнь; религиозный плюрализм; причины безверия и т.д.³ Таким образом, начав вроде с того, что предмет ФР — религия, автор незаметно для самого себя идентифицировал ее предмет как нормативную область философской теологии (которую он, как выяснилось, не отличал от религиозной философии)⁴.

3. ФР как философское изучение религии. Было бы удивительно, если бы самоочевидное предположение здравого смысла о том, что ФР должна заниматься в первую очередь самой религией, не имело у нас сторонников. Эту точку зрения действительно многие разделяют и эксплицитно, и имплицитно.

К имплицитному признанию этого положения, правда, не отходя от своих прежних (опять-таки неэксплицированных) предпочтений, последнее время склоняется Д.В. Пивоваров. Если в двух цитированных учебных курсах он руководствовался

¹ Не уточняется опять-таки, что понимается под «духовным содержанием» религий и какое их содержание следует считать «не духовным».

² Позднее выясняется, что православная ФР, будучи дисциплиной «нормативной», может (и должна) привлекать для этого «критерии оценки из православного духовного опыта *в целом*» (курсив мой. — В.Ш. С. 10). Здесь нельзя не обнаружить бессознательную имитацию принципа партийности в философии при смене идеологической лексики. Речь идет о том, что каждый, считающий себя православным философом религии, имеет возможность судить методы и результаты любого конкретного религиоведческого исследования (даже не вникая в его детали) на основании «единственно правильной методологии» при полной вместе с тем свободе трактовать последнюю исходя из личных интуиций.

³ Василенко, 2009. С. 5–6.

⁴ При этом остается непроясненным, что он понимал и под «европейской религиозной философией», поставив ее в режим «диалога» с теистическими религиями. Если она представлялась ему нетеистической, то следовало бы указать на конкретных ее «нетеистических представителей».

в идентификации ФР «чистой интуицией», то теперь обращается к кимелевской «синкретической позиции», хотя понять, что он все-таки подразумевает под соответствующей дисциплиной знания, пожалуй, труднее, чем в предыдущих случаях. Так, во введении к своему новому учебному пособию «Философия религии» (2006) он указывает, что оно написано «именно как введение в историю и философию религии, оно не претендует на всеохватывающий обзор *религиоведческой* проблематики»¹. Понятно, что автор не отделяет всерьез ФР ни от истории религии, ни от религиоведения в целом. Немного «адаптируя» Кимелева, он утверждает, что ФР существует равноправно в трех основных формах: 1) как совокупность мировоззренческих идей в той или иной религиозной системе (например, в буддизме); 2) как часть той или иной собственно философской системы (например, гегелевской); 3) как «относительно самостоятельная» философская дисциплина (вроде «философии науки», «философии права» и т.д.). Автору ближе третья из этих «форм»². Оказывается, однако, что в ходе истории возникали «три типа» ФР (которые отличны от «форм»): 1) теология, 2) религиозная философия и 3) философское религиоведение³. Все они, по Пивоварову, в качестве ФР вполне законны, но третий тип снова ему ближе. Наконец, он (видимо, как имплицитный гегельянец) выявляет и последнюю триаду — на сей раз «три основных подхода» к тому, чем должно заниматься «философское религиоведение»: 1) описывать и анализировать природу религии в общей картине мира; 2) защищать или атаковать те или иные религиозные взгляды; 3) осмысливать язык религии. На сей раз автору ближе не третья, а первая позиция⁴. Это видно также из содержания его книги. В видении Пивоварова ФР охватывает «религию как связь с абсолютным» (начинается с проблемы установления сущности религии), «церковь и сакрализацию идеалов культуры» (начинается с рассмотрения «церкви как системы») и «духовный мир ве-

¹ Пивоваров, 2006. С. 8.

² Там же. С. 8–9.

³ Таким образом, Пивоваров называет «типами» ФР то, что Кимелев называл ее «формами», но сами принципы деления вполне воспроизводятся.

⁴ Пивоваров, 2006. С. 9.

рующего» (начинается с освоенной уже темы души и духа). Продумывать связующие звенья между этими тематическими блоками (не говоря уже об основании их в качестве предмета именно ФР) предоставляется читателю. Но показательно, что религия в его синкретическом (Пивоваров называет это для большей убедительности «синоптическом»¹) видении занимает все же большее место (разбираются и определения религии, и символы различных религий, и сакральное, и религиозная вера, и соотношение религии и науки), чем богословие (основные доказательства бытия Божия, «вечность абсолютного», предопределение, благодать и грех, чудо) и антропология (хотя три сферы души продолжают оставаться сферами ФР).

И.А. Тульпе в статье «История религии для философии религии» (2004), допуская, что ФР могла бы в принципе обойтись и без экскурсов в свою историю (хотя она, как правило, по его предположениям, этого не делает), обосновывает это тем, что субъект религии в определенном смысле как бы всегда идентичен себе². В то же время он считает законной темой ФР понимание религии в ее историческом движении, в частности историческое соотношение монотеизма и политеизма, эволюцию идеи Бога, смену форм религий.

Эта позиция получила отражение и в учебных пособиях по философии. Например, из учебника под редакцией В.П. Горюнова (2005) можно понять, что центральным вопросом ФР следует считать изучение религиозной веры, которая решительно различается как «первичный феномен» в виде интимно-личностного отношения человека к Богу и «вторичный феномен» — в виде ее социальной объективации в том или ином религиозном объединении (конфессии). В первом случае «воцерковление веры» не имеет никакого значения, так как речь идет о частном отношении с Богом, которое никого не касается³.

¹ Пивоваров, 2006. С. 10.

² Тульпе, 2004. С. 105.

³ Философия, 2005. С. 363. При этом возникает сомнение, может ли существовать вера как таковая, вера вне той или иной конкретной религиозной традиции.

Известный специалист по новым религиозным движениям И.Я. Кантеров в показательном названии своего раздела «Философия религии и религиоведения» (2006) указывает как на первое дело и ФР, и религиоведения установление определения религии, отмечая в связи с этим попытки выявления «минимума признаков религии». Этот минимум заключается в идеях спасения и воздаяния, за которыми скрывается попытка увидеть личность религиозного субъекта, «нащупать внутренние импульсы», поддерживающие религиозность (одновременно он указывает на критику религиоведами этого минимума как рецидива «преформизма» — перенесения форм мышления христианского субъекта религии на другие религии, прежде всего «восточные»)¹.

В последнем, посмертном издании учебника по философии А.Г. Спиркина (2008)² при сопоставлении компетенций богословия, истории и философии в изучении религии прямым текстом указывается, что философия (подразумевается ФР) призвана анализировать сущность религии, определять ее место в системе мировоззрения, выявлять ее психологические и социальные аспекты, ее онтологический и гносеологический смысл, выяснять соотношение веры и знания, «проблемы отношений» человека и Бога, нравственный смысл религии и ее роль в жизни общества³.

Преимущественно «религиоведческие», хотя частично и общемировоззренческие «задания», давал будущим философам религии академик Л.Н. Митрохин в программном докладе (на III Российском философском конгрессе) «Философия религии: новые перспективы» (2003). Хотя он не ставил перед собой специально вопрос о предметной идентичности соответствующей дисциплины⁴, его скорее практическая установка по

¹ Кантеров, 2006. С. 831. Нельзя, правда, согласиться с тем, что идеи спасения и воздаяния как таковые содержат нечто специфически христианское, поскольку они прекрасно документированы «восточными» религиями начиная с древнеегипетской и, несомненно, относятся к родовым признакам религиозного сознания.

² Здесь воспроизводятся (в разделе «Духовная жизнь общества») положения первого издания того же учебника 2006 г.

³ Спиркин, 2008. С. 667.

⁴ Отмечу, что и в его специальной монографии: *Митрохин Л.Н. Философия религии (опыт истолкования Марксова наследия)*. М. : Республика, 1993, в которой прослеживается история воззрений Маркса и Энгельса на природу религии, рас-

отношению к ней представляется очевидной: задача ФР (или, как он выразился, «более грамотного осмысления проблематики философии религии»¹) состоит в том, чтобы содействовать становлению полугуманистического-полурелигиозного сознания, которое можно было бы противопоставить традиционным религиям. Отсюда и выделяемые им темы: религия и мораль (имеет ли религиозная мораль какие-либо преимущества перед секулярной?), религия и культура, проблемы теодицеи и бессмертия, возможности «космизма» или антропогенного подхода и перспективы религии как таковой.

Предположение о том, что предмет ФР есть все-таки философское исследование религии, а не философская теология, выражено и в ряде историко-философских изысканий. Ю.Ю. Федорова в обстоятельной статье «Кант, неокантианство и философия религии в России» (2004) раскрывает основные ракурсы рассмотрения религии в европейской философии Нового времени (до Канта — как компетенции теоретического разума, у Канта — практического, у Шлейермахера — эстетического)². Основное внимание уделяется раскрытию тем религии и культуры, религии и мистики вначале у В. Виндельбанда и Г. Риккерта, а также у их русских последователей Ф. Степуна и С. Гессена.

Та же идентификация следует из трех статей К.М. Антонова, опубликованных в 2007 г. В статье «Философия религии В.С. Соловьева» он упреждает читателя, что его предметом будут именно размышления русского философа о религии³, анализирует объем самого понятия ФР в его текстах, очерчивает основной предметный круг соловьевской ФР в виде обоснования религиозного мировоззрения, реконструкции логики истории религии, прояснения различных аспектов и форм религиозного опыта. В статье «Философия религии раннего

считаются взгляды Ленина, осмысляются отношения государства и церкви в октябрьский период и в эпоху перестройки, потребность хотя бы в ориентировочной характеристике ФР как таковой выражена не была.

¹ Митрохин, 2003. С. 15.

² Федорова, 2004. С. 60—61. Исследователь отмечает, что именно шлейермахеровское ощущение религии оказалось наиболее близко русскому неокантианству.

³ Антонов, 2007а. С. 32.

С.Л. Франка» автор решается на обобщение: «Философия Франка вполне заслуживает названия религиозной именно в том смысле, что философия религии играет в ней специфическую роль: все части воздвигаемой мыслителем философской системы как бы подводят к ней...»¹ Из этого следует, что «философско-религиозное» и «религиозно-философское» у автора смешиваются.

Однако объекты рассмотрения Антонова и здесь первого типа: осмысление религии в соотношении с культурой у раннего Франка; святыня как ценность; «естественная религия» как формат осмысления религии; религиозная вера (в перспективе Шлейермахера); противопоставление религиозного чувства (снова шлейермахеровская тема²) мифу, догмату и культу; «примирение с жизнью» как основная функция религии и т.д. Аналогичны темы и статьи «Философия религии С.Л. Франка»: понимание у русского философа соотношения «естественной религии» и «догматической религии»; религия как «непосредственное переживание»; религиозное знание и религиозная нравственность; религия и культура; религиозный опыт как основа религии и источник религиозного знания. При этом Антонов подчеркивает, что ФР Франка отличалась от аналогичных разработок мыслителей Серебряного века своим «чисто философским, рефлексивным характером» вследствие его намеренной равноудаленности как от атеизма, так и от любых «готовых» религиозных позиций³.

Хотя Антонов и отдает дань кимелевским «правилам игры» в «широкую» и «узкую» ФР, он в своем вступлении к книге О.Т. Ермишина (2008) фактически дистанцируется от нее, связывая ФР только с философским исследованием религии. Он прямо указывает, что «предмет философии религии — именно религия как таковая, а не те или иные частные ее аспекты, не

¹ Антонов, 2007б. С. 73.

² Франк переводил знаменитые шлейермахеровские «Речи о религии» (перевод издан в 1911 г.), поэтому наличие у него шлейермахеровских тем вполне объяснимо.

³ Антонов, 2007в. С. 18. В связи с данной формулировкой можно было бы задуматься о логике словоупотребления, отметив, что ФР, не являющаяся «чисто философским, рефлексивным» дискурсом, не соответствует своему понятию, не принадлежа к философии как таковой, а потому не может быть и одним из видов ФР.

Бог, к познанию которого стремится метафизический или мистический гнозис, и не вероучение, к систематизации которого стремится научное богословие. Будучи философской рефлексией по поводу религии, философия религии стремится философскими средствами выявить основополагающие, сущностные черты религии»¹. Правда, его идентификация ФР как «философского религиоведения» не последовательна, поскольку он в число приоритетных объектов исследования ФР включает наряду с религиозным сознанием, языком религии, согласованностью религиозного опыта с другими формами человеческого опыта, сущностными чертами человека как *homo religiosus*, самым определением религии, также «онтологические возможности религиозного опыта, его гносеологическую ценность, степень его объективности»² — то, что составляет стандартную предметность «философской теологии». Однако удельный вес «религиоведения» в понимании ФР у Антонова все же значительно больший. Это выражается и в том, что, по его убеждению, отделить ФР от теологии значительно легче, чем от религиоведения. Теологическое рассуждение всегда восходит к предпосылкам, принятым в конкретной религии, является конфессионально определенным — философское также может быть конфессиональным, но оно должно включать и обоснование этой конфессиональности (через апелляцию «к тому или иному субстрату общезначимости», будь то «здравый смысл», «феноменологическая очевидность» и т.д.), по-другому, ориентироваться все же на идеал определенной «беспредпосылочности». Границы же между ФР и религиоведением весьма подвижны и условны. Фактически речь может идти лишь о различных подходах к одним и тем же объектам изучения, т.е. о различении «философской или научной значимости тех или иных исследований и их результатов», о том, что религиоведческие исследования «более общего характера, более высокой степени теоретичности» должны быть относимы к сфере ФР, а «более конкретные и эмпирические» — к сфере религиоведения. На этой почве Антонов намечает дискуссию с

¹ Ермишин, 2008. С. 7.

² Там же. С. 7–8.

тем довольно популярным взглядом в религиоведении, согласно которому ФР вообще следовало бы исключить из системы знания о религии, поскольку его функции могут быть возложены на «теоретическое религиоведение». На его взгляд, последнее действительно присутствует, но не может заменить философский анализ религии, который призван (он ссылается на русских философов) обеспечить «ядро» конкретных исследовательских программ в религиоведении¹. Несмотря на то что указанные позиции частично воспроизводятся и в обобщающей монографии К.М. Антонова «Философия религии в русской метафизике XIX — начала XX в.» (2009), здесь он решительно солидаризируется с идеей «равновесия» в ФР «философского религиоведения» и «философской теологии» Ю.А. Кимелева, оппонировав моей установке на сужение объема компетенции ФР (см. ниже). Хотя основным аргументом против моего ограничения предметной сферы ФР философским исследованием религии он называет несоответствие этой позиции представлениям о ФР в западной историографии («как англо-, так и германоязычной»²), на деле причина здесь другая. У Антонова явно не хватило бы материала на сколько-нибудь объемную монографию о ФР в «русской метафизике» указанного периода, если бы он исходил из понимания ФР в предложенных мною предметных границах, тогда как кимелевское понимание практически освобождает любого пишущего о ФР в том или ином регионе от необходимости какой-либо селекции материала. «Практика» требует изменений и в «теории». Антонов и в монографии утверждает, что граница между ФР и теологией проводится сравнительно легко³, однако уже на следующей странице оказывается, что ФР «постоянно балансирует на грани превращения в теологию или в частное научное направление»⁴. При этом от религиоведческого исследования философ-

¹ Ермишин, 2008. С. 8–10.

² Антонов, 2009. С. 6. О том, сколь приблизительно автор знаком с этой историографией, свидетельствуют его ссылки всего на две книги — Дж. Хика и Б. Дэвиса, из которых вторая отличается заметной легковесностью (см. о ней § 4) и ни одна не представляет «и германоязычную» литературу.

³ Там же. С. 9.

⁴ Там же. С. 10.

ско-религиозное отличается только степенью обобщения соответствующего материала: «исследования более общего характера, более высокой степени теоретичности будут чаще относиться к сфере философии, а более конкретные и эмпирические — к сфере науки»¹. Постоянно балансируя между теологией и религиоведением, ФР сохраняет свою идентичность, по Антонову, лишь «поскольку она стремится к максимальной общезначимости и обобщенности своих результатов, обоснованно реализует присущий ей нормативный элемент»². Закономерно, что его монография по ФР в России включает самый разнородный материал — от высказываний о религии П.Я. Чадаева до «метафизики власти, пола и культуры» у В.В. Розанова. Опущены разве только немногочисленные специальные философские исследования религии: В.Д. Кудрявцева-Платонова, прот. Т. Буткевича, прот. Н. Боголюбова, с которых мы начали разговор о состоянии этой философской дисциплины в дореволюционной России³.

4. ФР как раздел религиоведения. Однако не все религиоведы считают ФР для себя излишней. Например, в «Основах теоретического религиоведения» (1994) И.Н. Яблоков утверждал, что «главное в религиоведении — это философское содержание»⁴, и потому выделял ФР первое место в составе религиоведческих разделов — впереди социологии, психологии, феноменологии, герменевтики и истории религии⁵. В его учебнике «Религиоведение» (2000) за ФР также сохраняется первое ме-

¹ Ермишин, 2008. Таким образом, сам предмет исследования не включается в число тех факторов, которые могут определить профиль соответствующих изысканий, и если, скажем, культ Митры изучается с большим привлечением эпиграфических данных, то это религиоведение, а если в компаративистском ключе, то уже ФР.

² Там же. Что понимается под присущим ФР «нормативным элементом», не уточняется, но очевидно, что по приведенным признакам она никак не отличается от теологии.

³ Скорее всего по причине недостатка «метафизичности» в трудах представителей нашей духовно-академической философии в сравнении с рассуждениями, например, революционера М.А. Бакунина и публициста Ю.Ф. Самарина, которые никак не были обделены вниманием автора (см.: Там же. С. 53–60, 67–83).

⁴ Яблоков, 1994. С. 7.

⁵ Там же. С. 7–8.

сто среди них и за ней также следуют названные «разделы» — за вычетом герменевтики религии. Он, правда, не разделяет идею включения в ФР ни философской теологии, ни религиозной философии¹, предполагая, что та и другая должны быть объектами исследований ФР — наряду с ее собственным местом в системе религиоведческих знаний, с изучением сущности, онтологических и гносеологических основ и предпосылок религии, типов религиозных мировоззрений, религиозного мышления и языка².

К сторонникам последней позиции можно в определенном смысле отнести известнейшего православного публициста В.И. Кураева (2005), который противопоставляет «бесперспективной» ФР перспективную. Первая была освоена в качестве отдельной философской дисциплины со второй половины XIX в. и ставила перед собой задачу исследовать исключительно философскими средствами сущность религии и религиозной веры и вместе с тем создать (опять-таки одними философскими средствами) исчерпывающее учение о Боге. Эти попытки были обречены на неудачу и, по мнению автора, дискредитировали само понятие ФР, породив всеобщую убежденность в том, что сегодня реальный разговор о религии должен быть переведен из сферы философии «в сферу научного изучения накопленного опыта религиозной жизни человечества, детального и углубленного исследования особенностей действительной жизни человека в единстве с Богом или в присутствии Бога». Именно такой подход осуществляется, по мнению Кураева, в дисциплине, которая возникла на рубеже XIX—XX вв. и получила название «научное или сравнительное религиоведение». При этом он подчеркивает, что сказанное отрицает значимость только рационалистической ФР Нового времени, а не ФР как таковой³. Хотя читатель может остаться в недоумении, что для нее остается после правильной реализации возможностей

¹ Видимо, ее «подозрительной близостью» к теологии объясняется и устранение герменевтики из «разделов» религиоведения.

² Яблоков, 2000. С. 11–12.

³ Кураев, 2005. С. 850–851.

сравнительного религиоведения, Кураева можно понять, мне кажется, скорее в том смысле, что ФР должна не просто «отмереть» (подобно тому, как иногда надеялись на «естественное отмирание» самой религии в годы государственного атеизма), но все-таки найти свое местечко в очерченном им широком религиоведческом синтезе.

5. ФР как метатеория «наук о религии». Данный подход предложен мною в статье «Исторический генезис философии религии: проблема и ее наиболее вероятное решение» (2007), открывавшей первый выпуск нового периодического издания «Философия религии: Альманах». На основании критики и синкретического подхода к ФР как двуединству «философской теологии» и «философского религиоведения» и ее однозначной идентификации в качестве «философской теологии» я предложил представить предметность ФР в виде *иерархии* методологических задач. Совпадая в исходных установках с теми авторами, которые видят ее предмет-назначение в качестве философского исследования многомерного пространства феномена религии, но считая также правомерной попытку делегирования ей метатеоретических функций, намеченную в континентальной философии (от Р. Эйслера до В. Дюпре) в контексте собственного понимания философской деятельности как таковой, я предложил уточнить иерархию этих функций следующим образом: 1) систематизация понятий, критика суждений и верификация умозаключений и религиоведческого, и теологического содержания¹; 2) демаркация компетенций (исходя из авторефлексивного характера философского дискурса как такового) самой ФР, с одной стороны, и религиоведения, теологии и религиозной философии — с другой; 3) уточнение предметной структуры и эпистемически легитимных программ и самой ФР, и остальных смежных регионов знания (акцентируя возможность экспертных функций ФР по отношению к ним). При этом подчеркивалось, что все эти задачи еще находятся в стадии конструирования и скорее заданы, чем даны².

¹ Эти «философские операции» как родовые признаки философской деятельности были тематизированы в монографии [Шохин, 1994].

² Шохин, 2007. С. 60.

§ 2. Идеи относительно генезиса философии религии

Вполне естественно, что преобладающий взгляд российских авторов на возможность существования ФР в двух смыслах — «широком» и «узком» — предопределил преобладание и представления о «двойственном генезисе» данной философской дисциплины. Остальные позиции по большей части отталкиваются от этой презумпции.

1. Представления о «двойственном генезисе» ФР. Здесь снова можно вспомнить об архетипе данной идеи в монографии прот. Н. Боголюбова «Философия религии» (1915), в которой различались (вполне на равных) два значения понятия «ФР» — как религиозная философия и как философская наука о религии (см. § 1). Киевский профессор предлагал два способа хронологизации истории своего предмета в качестве вполне равноправных. В первом смысле (т.е. как религиозная философия или «теософия») ФР не уступает по древности философии как таковой. Для него это было понятно и из того, что всякая религия на определенной стадии стремится «принять философскую окраску», и из того, что само философское мышление, особенно на ранней стадии, «находится в зависимости от религии». Но в значении философской науки о религии ФР в древности возникнуть не могла и «принадлежит Новому времени»¹. Для становления последней нужны были предпосылки, которые, по мнению Боголюбова, не всегда правильно определяются². Соглашаясь, впрочем, с тем, что в древности религия не обособилась от общественной жизни и что для этого обособления (которое способствовало бы ее «философско-научному» рассмотрению) требовалось появление христианства, Боголюбов

¹ Боголюбов, 1915. С. 24.

² Так, по его мнению, неверно представление, будто ФР в рассматриваемом смысле не могла возникнуть в древности вследствие того, что материала для осмысления было недостаточно (его всегда недостаточно) или что она не могла появиться в периоды расцвета или господства религии во всей общественной жизни, вследствие чего невозможно было обособить ее от других явлений этой жизни. Автор критиковал здесь положение популярной у нас в то время переводной книги (которая совсем недавно была переиздана): *Гейдинг Г.* Философия религии. СПб., 1912. С. 2.

предлагает учесть и тот фактор, что сама наука еще не «осознала свою самостоятельность по отношению к религии»¹ до определенной эпохи (здесь он следовал самому авторитетному к его времени немецкому историку ФР О. Пфлейдереру). Этой эпохой оказалось Новое время, поэтому не случайно, что именно тогда обнаруживаются первые попытки создания «общей науки о религии». Не случайно и то, что сам термин «философия религии» был употреблен (по его непрозрачным калькуляциям) только в последнее десятилетие XVIII в.: ФР как «особая наука о религии» была обязана своим появлением кантовской философии.

Согласно второй монографии Кимелева (1998), если ФР «в широком смысле» существует столько, сколько сама философия (см. § 1), то условия для становления ФР «в узком смысле» складываются только в Новое время и среди них выделяются (как и у Боголюбова), с одной стороны, обособление религии от других видов деятельности, а с другой — приобретение самостоятельности самой философией. Иными словами, философия должна была приобрести то дистанцированное, объективно-познавательное отношение к религии, которое было недоступно для нее в Средневековье. Хотя Кимелев не указывает создателей философии религии в «узком смысле» поименно исходя из того, что он перечисляет в связи с ней философов в определенной последовательности (Спиноза, Кант, Гегель, Э. фон Гартман, Лотце, Коген, Наторп), вполне можно себе представить, как он хронологизирует ее начало и дальнейшие стадии².

Различение генезиса ФР в «широком» и «узком» смысле пришло и в нашу новейшую энциклопедическую литературу. Так, в статье В.И. Гараджи и Л.Н. Митрохина, посвященной данной дисциплине знания, для «Новой философской энциклопедии» (2001) ФР «в самом широком смысле слова» означает «остающиеся в пределах рационального дискурса суждения от-

¹ Боголюбов, 1915. С. 27.

² В своей первой монографии, посвященной западной философии религии XX в., автор фактически принимал точку зрения О. Пфлейдерера и ряда других историков философии, начинавших философию религии «в узком смысле» со Спинозы. См.: Кимелев, 1989. С. 6–7.

носителем религии», включая предлагаемые самими религиями онто-теологические, этико-антропологические и сотериологические проблемы, и в этом смысле ее начала восходят еще к трактату Цицерона «О природе богов». ФР в узком и собственном смысле появляется в Новое время как самостоятельная философская дисциплина, предметом которой является религия — это «когда автономный критически мыслящий субъект стремится познать бога и религию с помощью собственного разума и не довольствуется просто верой». Данная установка нашла отражение в самом названии труда Канта «Религия в пределах только разума» (1793), который он первоначально якобы так и хотел назвать «ФР»¹.

«Удвоение» генезиса ФР признано и в учебной литературе. Например, в пособии «Проблемы философии религии и религиоведения» (2003) ФР в широком смысле — это любая философская рефлексия по поводу религии, которая восходит к рассуждениям о богах Ксенофана, Демокрита, Эпикура и Цицерона. Автономизацию и тематизацию ФР авторы относят к Новому времени, принимая распространенное мнение, согласно которому ее основоположниками выступают Спиноза или Юм, а свое окончательное оформление на ранней стадии она получает у классиков немецкой философии, когда была выявлена ее основная предметная структура — осмысление религии и ее места в культуре, исследование ее происхождения и характер ее взаимоотношений с другими формами освоения мира².

С.А. Коначева (2003) также оказывает предпочтение «теории двойственной истины» относительно генезиса ФР. Она обращает внимание на то, что само словосочетание «философия религии» появляется лишь в XVIII в., но оговаривается: уже в античной философии можно обнаружить суждения о божестве, об отношении между бесконечным бытием и конеч-

¹ Гараджа, Митрохин, 2003. С. 230–231. Эта информация о Канте ничем не подтверждается. Напротив, его тексты свидетельствуют о том, что словосочетание «ФР» он очень долго не хотел употреблять и лишь в самых последних своих работах начинает пользоваться близкими ему, не признавая, однако (в отличие от Рейнгольда и Фихте), что за этим словосочетанием может стоять отдельная философская дисциплина, автономная от этики.

² Проблемы философии религии, 2003. С. 8.

ным; поэтому «прежде чем стать особой философской дисциплиной — со своим предметом, методами и направлениями, философия религии присутствовала в любом философском построении, проясняющем бытие сущего в целом»¹.

Ту же «теорию» разделяет И.Н. Яблоков: с одной стороны, религия, по его предположению, была предметом философии всегда, с другой — экспликация ФР как специальной предметной области философствования происходит не ранее XVIII в., начиная с Юма². К тому же представлению относится идея «двойственного происхождения» ФР и в эпоху Филона Александрийского, и в эпоху Гегеля в учебнике Н.П. Копцевой (см. § 1).

П.С. Гуревич во введении к изданию «Философия религии. Хрестоматия» (2007) не сомневается в том, что ФР появляется на свет вместе с Платоном (как одним из греческих «просветителей») в качестве реакции на кризис традиционной, полисной религии (вследствие общего кризиса всего полисного строя), вызвавший общее разочарование в идеологических и нравственных нормах и даже в самом языке как средстве их выражения. Он видит первую реакцию на эту объективную ситуацию в диалоге «Эвтифрон», где ставится вопрос о возможности конфликта между благочестием и справедливостью. Однако из предлагаемой им схемы периодизации истории ФР Гуревич Платона все же исключает. Первая стадия этой истории связана с Филоном Александрийским — потому, что он впервые различил знание богооткровенное и естественное богопознание, вследствие чего названный философ-экзегет стал «скрытым источником всей последующей религиозной мысли» всех трех авраамических религий³. Но только на второй стадии истории ФР можно говорить о «развитии собственно философии религии, в отличие от религиозной философии»⁴. Наступает она,

¹ Философия, 2003. С. 616.

² Яблоков, 2000. С. 11–12. Впрочем, не разъясняется, почему для этой роли был избран именно Юм, а не кто-то другой. Правда, в более раннем учебнике он уделяет ему очень большое внимание (см.: Яблоков, 1994. С. 21–39), но там он выступает скорее «первым среди равных» просветителей XVIII в.; некоторых из них Яблоков правомерно называет преемниками древнегреческих натуралистов.

³ Гуревич, 2008. С. 5–8.

⁴ Там же. С. 8.

как можно понять Гуревича, вместе с французскими просветителями и завершается где-то с У. Джемсом (третья стадия приходится на XX в. — эпоху исследования «языка религии»).

В некоторых случаях та же «двойственная схема» воспроизводится при идентификации происхождения ФР только в Новое время. Так, в монографии Е.И. Аринина «Философия религии. Принципы сущностного анализа» (1998) из положения автора, согласно которому «проблема выявления основополагающих принципов сущности религии в Новое время стала теоретически осмысливаться Спинозой», видно, кого он считает основоположником ФР. Впрочем, он учитывает мнение и тех, кто «отцом» ФР считает Гегеля — на том основании, что он смог «изобразить в их взаимной связи все стороны религиозной проблемы», благодаря чему «окончательно выяснил для науки о религии ее задачу»¹. Аринин с большим почтением относится к развитию Гегелем высказанной уже Шеллингом идеи о «субстратном, процессуальном и субстанциальном этапах и уровнях понимания сущности явлений бытия», которая еще недостаточно востребована в религиоведении² (творческому восполнению этого методологического пробела и посвящена его монография). Поэтому можно полагать, что ему должна быть близка идея «двух генезисов» ФР и в Новое время — формального (в эпоху Спинозы) и, выражаясь его языком, «сущностного» (в эпоху классической немецкой философии).

2. Другие способы понимания генезиса ФР. Этим попыткам «удвоенного» решения вопроса можно противопоставить представления о том, что ФР должна была все-таки когда-то начаться однозначно, а затем, как и полагается в таких случаях, эволюционировать далее.

Так, в брошюре Г.Г. Майорова «Цицерон и античная философия религии» (1989) выражалась ясная мысль, что ФР в собственном смысле возникла еще в античном мире. Правда, ав-

¹ Аринин, 1998. С. 36. При «номинации» Спинозы автор ссылается на работу Кимелева, хотя следовало бы опираться на тех, на кого опирается сам Кимелев, а в связи с Гегелем цитирует издание «Иллюстрированная история религий» (М., 1992. Т. 1. С. 13).

² Аринин, 1998. С. 37.

тор понимает ее скорее снова «синкретически», видя в ней «систематизированное философское рассуждение о религиозной вере, о богах и их отношении к миру и человеку». Если первые философы, высказывавшиеся о религии, — Ксенофан, софисты Протагор, Продик и Критий и сам Сократ — пытались осмыслить ее в плане происхождения, а также мировоззренческой и социальной функций, то у Аристотеля «философские проблемы религии» были «переведены в плоскость метафизики» (скорее всего автор подразумевает прообраз космологического доказательства бытия Божества)¹. Майоров выражает сожаление, что подавляющее большинство свидетельств об античной ФР дошло до нас в виде фрагментов и цитат, а Платон с Аристотелем «специальных трудов по философии религии» нам тоже не оставили. Первыми среди них он считает три трактата Цицерона «О природе богов», «О дивинации» и частично «О судьбе»².

Для М.М. Шахнович, которая придерживается мнения (в цитированных работах), что уже в античный период начали оформляться обе различаемые Кимелевым формы ФР — и «философская теология», и «философское религиоведение» (см. § 1), также нет никаких сомнений в том, что ФР начинает свою «биографию» уже в античности. Она уделяет специальное внимание возможному возражению на это — что здесь допускается модернизация. Хотя всем известно, рассуждает она, что термин «эстетика» был введен лишь в XVIII в. А. Баумгартеном, но вряд ли кому-нибудь придет в голову утверждать, будто до него эстетики не было. Точно так же обстоит дело и с ФР. В связи с этим она цитирует одну из англоязычных философских энциклопедий: «понятие “философия религии” — сравнительно новое в философском лексиконе, но то, что оно обозначает, старо, как сама философия»³, а также ссылается на фундаментальный труд немецкого историка и филолога О. Гильберта «Греческая философия религии» (1911), который не только не сомневался в существовании «античной филосо-

¹ Майоров, 1989. С. 3.

² Там же. С. 4.

³ Шахнович, 2002. С. 7.

фии религии», но и сделал ее предметом своего специального исследования¹. Это позволяет ей писать эксплицитно не только об «античной философии религии», но и о «философии религии» Демокрита, софистов и тем более Эпикура.

Д.В. Пивоваров не дает (как и в вопросе о понимании задач ФР, см. § 1) связного представления о том, как он понимает генезис ФР, но «классическая философия религии», которая стремилась к объективному и «идеологически нейтральному описанию религиозного сознания» (ср. с трактовкой Кимелева), связывается у него с временем издания книги А. Росса «Религии мира» (1653) и все того же трактата Спинозы². Этой классической стадии предшествовали «начало религиозной компаративистики» (которое положили Плутарх, Лукиан и другие, сопоставлявшие религии разных народов); затем английские и французские вольнодумцы (специально Толанд, считавший, оказывается, все религии, кроме языческих, ложными, и Юм — «апостол “естественной религии”»); Ламетри, Вольтер и Д'Аламбер, чье последовательное отрицание религии привело к тому, что «в Европе сформировалась мощная альтернатива монотеизму — атеистический полюс»³.

Е.И. Аригин в «Религиоведении» (2004) дает довольно четкое представление о том, каким он видит историческое становление ФР. Начиная с эпохи Возрождения и Нового времени предпринимаются попытки понимания религии и религиозности как таковых (вне конфессиональности), следствием чего становится своеобразная методологическая бифуркация: исследование гносеологических и методологических проблем, развивавшихся в рамках «философии религии»⁴, и изучение исторических особенностей развития конфессий — в рамках описательной «науки о религии»⁵.

¹ Шахнович, 2002.

² Пивоваров, 2006. С. 5–6.

³ Там же. С. 4–5.

⁴ То, что автор пишет это словосочетание в кавычках там, где контекст этого не требует, может свидетельствовать о его скептическом отношении к данной области знания в период написания цитируемой работы.

⁵ Аригин, 2004. С. 18.

В своей уже цитированной статье (2007) я предложил, с одной стороны, решительно отказаться от понимания ФР в «широком смысле», при котором она не отличается от религиозной философии, а с другой — не ограничиваться при рассмотрении ее истоков только Новым временем. Ее начальные истоки я связывал с первыми прецедентами исследования именно религии и ее основных «категорий» (а не богопознания) в «Эвтифроне» Платона, трактатах Цицерона, определениях религии из «Суммы теологии» Фомы Аквинского, в различениях религиозных субъектов в «О предположениях» Николая Кузанского, уделяя пропорциональное внимание Новому времени. При этом я акцентировал внимание на сущностном значении начальной авторефлексии данного направления философии, которую связывал с появлением труда «Философия религии» (1772) и дополнений к нему З. фон Шторхенау, в которых философское осмысление религии впервые приблизилось к своему дисциплинарному самосознанию¹.

Л.И. Василенко в его учебном пособии «Введение в философию религии» (2009) можно понять так, что в своем историческом становлении ФР «в качестве особой области философских разработок» прошла по крайней мере четыре этапа. Первый — до того, что принято называть высокой схоластикой, — в рамках «длительной традиции теологической мысли»², когда религии рассматривались на основе Откровения (из чего следует, что в античности чего-либо, напоминавшего ФР, не должно было быть по определению). Второй — начиная с Альберта Великого и Фомы Аквинского — был ознаменован «вычленением естественной теологии в схоластике»³. Третий был связан с теизмом, деизмом и пантеизмом Нового времени и нашел кульминацию в дискредитации естественной теологии у И. Канта. Наконец, на четвертом этапе, в «постметафизическую эпоху» ФР намечается движение ФР в сторону «апостериорности», когда внимание переключается на понимание «че-

¹ См.: Шохин, 2007. С. 64–88; Shokhin, 2008. P. 67–69.

² Не указывалось, к сожалению, до какой степени «длительной» данная традиция в связи с ФР, по расчетам автора, была до XIII в.

³ Нельзя не отметить, однако, что начало этого вычленения восходит не позднее чем к Тертуллиану (II–III вв.): Adv. Marc., I.18. См.: Фокин, 2007. С. 283.

ловеческого духовного опыта», соотносящего человека с трансценденцией¹.

Наконец, в самое последнее время были предложены и «нехронологические» идеи происхождения философии религии. К.М. Антонов в цитированной вступительной статье к курсу лекций О.Т. Ермишина «Философия религии» (2008) понимает дело, кажется, так, что в теологии («особенно, если она обладает к тому же философской завершенностью») обнаруживается потребность в осмыслении многообразия религиозной жизни, которая приводит к вопросу о сущности религии. «Определенная философия религии» может возникнуть из религиозно-философских изысканий, которые в свою очередь являются следствием теологической рефлексии. В то же время он усматривает «логическое происхождение» ФР из религиозной философии, понимаемой через «вторжение религиозного опыта» в «секуляризованный мир» религиозного рационализма².

Что же касается самого курса лекций Ермишина, то они создают отчетливое впечатление, что их составитель мыслит ФР даже не в «широком» смысле, но в «беспредельном». Правда, во введении он различает два смысла «ФР» — в соответствии с формулировками Н. Боголюбова (см. § 1), но в отличие от него пытается свести их воедино. Получается, что ФР — это «сфера человеческого познания, которая носит теоретический характер и направлена на понимание религии, ее сущности и предназначения»³. Однако история ее начинается у Ермишина не с начальных взглядов на религию, а с общих моделей мировоззрения в Древней Индии и Китае (непонятно только, почему автор не включил сюда также Египет и Шумер), которые сближаются им уже потому, что отличаются от европейских и вызывают ассоциации соответственно с танцем и хороводом⁴. При этом не ставится вопрос, как индийцы и китайцы мыслили религию. Автору кажется, что

¹ Василенко, 2009. С. 7–8.

² Антонов, 2008. С. 14–16.

³ Ермишин, 2008. С. 18.

⁴ Здесь он опирается на А.Е. Лукьянова (Ермишин, 2008. С. 21). При этом сама последовательность изложения материала более всего напоминает ту, которая пародируется в «Из всеобщей истории, обработанной “Сатириконом”» Тэффи.

он уже ответил на него, пересказав, что они думали о мироздании¹. Далее в книге излагаются общие сведения о религиозной философии (и религиозных мировоззрениях наиболее известных философов) античности, Средневековья, Нового и Новейшего времени (это называется «Концепции религии в зарубежной философии») и отечественной религиозной философии («Концепции религии в русской философии»).

§ 3. Закономерности и тенденции

Российская философия, несомненно, начинает осмыслять свои «методологические обязанности» по отношению к изучению религии. Это находит выражение в попытках определить отношение ФР и к теологии, и к религиоведению (в частности, к «теоретическому религиоведению»), и к религиозной философии. Намечаются и попытки применения выделяемых структур ФР к ее истории, прежде всего на материале античной мысли. В некоторых случаях делаются начальные попытки критического анализа западных концепций и теории и истории ФР. Среди самых последних явлений можно отметить внимательное обращение к философско-религиозному наследию русской мысли (прот. Иоанн Скворцов, В. Соловьев, С. Франк и др.), его сопоставлению с европейской мыслью XIX в., а также попытки осмысления самой отечественной философско-религиозной проблематики и терминологии. Если учесть полную «юность» ФР для России в сравнении с Западом (несмотря на первые, сравнительно ранние подходы к ней, перерывы были «глобальными»; см. введение к главе), это не так мало.

Однако в целом пока предпочтение отдается компромиссным, двойственным, диффузным решениям вопроса о предметной идентичности ФР («философская теология» и «философское религиоведение», нередко и «религиозная философия»), о

¹ Равно как ему кажется, что о современной ФР он уже вполне дает представление своей аудитории (которую представляет себе весьма невзыскательной), рассказывая об идеях Х.Л. Борхеса и упоминая «языковые игры»... неопозитивистов, структуралистов и постмодернистов, которые смешиваются до неразличимости по принципу «что синий черт — что зеленый» (но только не реальных западных философов религии, скорее всего из-за отсутствия знания о них). Там же. С. 125—126.

ее объеме («ФР в широком смысле» и «ФР в узком смысле»); признается даже помимо эксплицированного и «имплицитное» отношение философии к религии (вследствие чего ФР может означать все, что угодно). Та же нехитрая «схема двойственности» переносится и на осмысление ее генезиса (снова «в широком смысле» и «в узком смысле») на стадии как древности (когда ее начинают и с Платона, и с Филона), так и Нового времени (выясняется, кто был ее «историческим отцом», а кто «подлинным отцом» — без привлечения продуманной аргументации). Эти концепции «двойственной истины» относительно ФР свидетельствуют о том, что пока нет желания рассматривать методологические проблемы всерьез, продумывать логические последствия того или иного их решения, говоря попросту, о лениности ума. Именно этими причинами обуславливаются и такие допущения, как предположения, будто на начальных стадиях ФР развивалась в виде религиозной философии и только далее — в виде собственно ФР; будто ФР в России могла представлять собой иной феномен, чем ФР в Европе (оставаясь ФР), или будто ФР может безбедно включать в свою проблематику любые «духовные знания». Значительна и элементарная историческая некомпетентность: о ФР иногда берутся писать те (причем в режиме «нон-стоп»), кто всерьез полагает, что Толанд считал язычество единственной истинной религией, Вольтер был атеистом, а Юм — апостолом «естественной религии» (критике которой и были посвящены основные его сочинения о религии). Студентов порой учат те, кто не знает, когда Кант писал свои сочинения. Нет недостатка и в идеологизации ФР: различия «русской» и «германской» ФР (как у Усачева) или попытка продвижения единственной, «не субъективной» ФР (как у Назарова) относятся именно к этому явлению. Претензии могут быть предъявлены и к издательствам, выпускающим книги без рецензирования (при том достаточно солидными тиражами), написанные доступно, но никак не соответствующие стандартам рациональности и академичности (как в случае с пособиями Пивоварова или Ермишина) и своими претенциозными титулами «Философия религия» сильно снижающие планку публикаций в фактически новорожденной у нас области философии.

Перспективы ФР в России видятся неоднозначными, но далеко не безнадежными. С одной стороны, нетрудно спрогнози-

ровать, что поступательный (во всяком случае на ближайшее время) рост веса самой религии в жизни российского общества будет способствовать тому, что многие люди будут считать, будто одна их «православность» (действительная или мнимая) даже без прочих необходимых условий дает им право учить, как надо философствовать о религии¹, и это будет способствовать девальвации обсуждаемой дисциплины. С другой стороны, нельзя не предположить, что серьезный интерес к ФР будет способствовать росту профессионализма — изучению историографии, источников и более тщательной рефлексии. Поэтому, в частности, теориям «двойственных истин» о ФР (у Пивоварова они становятся «тройственными»), которые более естественны для начальной стадии, вряд ли гарантировано долголетие². Напротив, дискуссиям о границах ФР и религиоведения (методологически весьма оправданным), кажется, предстоит будущее, как, вероятно, и осмыслению особенностей взаимоотношений ФР, философской теологии и религиозной философии. Успешной, однако, эта работа может быть лишь по мере признания того несомненного обстоятельства, что «отечественная ФР» и «общезначимая ФР» соотносятся не иначе, как вид и род. В противном случае речь пойдет о разнотипных философских феноменах, которые не будут сопоставимы в реальном смысле, поэтому не будет оснований говорить и о каких-то специфических особенностях ФР в России (ибо *species* могут обсуждаться только в рамках *genus*). Но для понимания того, что ФР — явление интеркультурное, необходимо обращение пишущих о ней к мировой философско-религиозной литературе, как исторической, так и современной. Если настоящая монография сможет внести вклад в освоение этих самопонятных истин, одна из поставленных в ней задач будет решена.

¹ Не учитывая того, что аутентичное православное христианство призывает каждого, кто хочет говорить от его имени, к большой самокритике. Свт. Филарет Московский неоднократно замечал, что христианство — не юродство и не невежество, но премудрость Божья, а преп. Силуан Афонский — что тот, кому не дано учить, а он учит (сюда, я думаю, включаются и философы-проповедники), посрамляет славу Божью.

² Если, конечно, они и дальше не будут оказываться востребованными, например в целях расширения объема «ФР в русской метафизике», как в случае с монографией К.М. Антонова.

ГЛАВА 2 ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ В АНГЛО-АМЕРИКАНСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

Английский язык одним из первых начал осваивать словосочетания, обозначающие интересующую нас область знания. Уже в 1748 г. в Эдинбурге была опубликована книга М. Рамсея «Философские основы естественной и богооткровенной религии» («The philosophical principles of natural and revealed religion»). Само словосочетание *philosophy of religion* начинает функционировать в английской литературе не позднее начала XIX в.¹ Историки ФР в англоязычной философии признают ее континуальное развитие начиная с последней четверти XIX в.² Солидный обзор публикаций был создан и по XX в.³ Однако с середины XX в. начинается качественно новый, а с последней четверти его до настоящего времени — просто обвальный рост числа публикаций, авторы которых идентифицируют предмет своих изысканий либо непосредственно как ФР, либо в виде таких непререкаемо признаваемых в качестве именно философско-религиозных тем, как существование и атрибуты Бога, соотношение веры и рациональности, религии и науки и т.д. Речь идет о популярнейшей области современной философии, которая получила серьезный импульс после коллапса неопозитивистской парадигмы рациональности, отрицавшей за любыми «метафизическими» высказываниями, в том числе религиозными, какую-либо когнитивную значимость, и кризиса сциентистского мирообъяснения (и даже объяснения развития самой науки) в целом⁴.

В настоящее время можно говорить о двух основных конкурирующих парадигмах (если пользоваться терминологией Т. Куна) в англо-американской ФР — преобладающей аналитической и оппонирующей ей, которая опирается отчасти на «континентальные ресурсы»⁵. Аналитическая ФР занимается не религией как таковой, а религиозными верованиями, преимущественно основными традиционными положениями философского теизма, разделяемыми тремя монотеистическими традициями (в последние десятилетия большое внимание уделяется и специфически христианским доктринам), которые она подвергает и апологетической верификации, и самоцельному рациональному исследованию. Она является (вопреки мнению Ю.А. Кимелева, см. § 1) не каким-то отдельным направлением философии, но применением общего аналитического

¹ См.: Jordan, 1995. P. 759.

² См., к примеру: Sell, 1988.

³ См.: Wainwright, 1978.

⁴ О «борьбе за метафизику» в английской университетской философии в середине XX в. и последовавшем «выигрыше позиций» см. воспоминания одного из ключевых «участников сражений» (Mitchell, 2005. P. 21–24).

⁵ Под «континентальной» философией здесь и далее (ср. гл. 3) понимается европейская за вычетом британской, которую можно обозначить как «островная».

метода к философско-религиозной (в принятом смысле, см. далее) проблематике. Этот метод по сути своей не отличается от схоластического, является его современным продолжением и, по меткому выражению Б. Митчелла, соответствует тому, что может быть названо «мелочная философия» (*minute philosophy*)¹. Она осуществляется в делении предмета обсуждения на части, попытках их дефинирования, а также в учете мнения не только актуального оппонента, но и потенциального и соответственно в выдвигании оптимальной аргументации против него с учетом его возможной контраргументации. Сходство с исторической схоластикой выражается и в том, что аналитические философы считают своим идеалом достижение полной проясненности своих утверждений². Их оппоненты противопоставляют им, как правило, актуальность исследования не только религиозных доктрин, но и самой религии, ее не только когнитивного, рационального, но и других измерений (раньше «экзистенциальных», теперь «эстетических» и «бессознательных»), а также необходимость обращения не только к европейскому теизму, но и к другим типам религиозных мировоззрений (раньше к историческим нетеистическим, теперь и к «феминистскому»). Однако они отнюдь не считают, что проясненность утверждений является главной целью «философской работы»; в настоящее время некоторые из них — в духе постструктурализма — считают лучшим средством аргументации не столько доказательность, сколько разоблачение «истинных причин» позиций оппонента. Естественно, что между аналитической ФР и антианалитической располагаются некоторые «переходные типы». Аналитическая ФР в США формально связана с Американской философской ассоциацией (АРА), объединяющей преимущественно преподавателей философских факультетов американских университетов, которые отстаивают и разрабатывают классический теизм. К их числу относятся преподаватели как конфессиональных университетов (среди самых крупных католических можно назвать Нотр-Дам в шт. Индиана, среди протестантских — Бэйлорский в шт. Техас), так и секулярных. Хотя в США религия пока еще пользуется значительно большим общественным уважением, чем в Европе, очень немногие аналитические философы религии готовы признать, что они занимаются на деле не столько ФР в собственном смысле, сколько философской теологией. С 1978 г. функционирует англо-американское межконфессиональное Общество христианских философов (SCP — самое большое философское общество в США), первым президентом которого был «патриарх» аналитической ФР У. Элстон³. Философы религии Общества отнюдь не представляют собой единомышленников по всем методологическим и содержательным вопросам, и между ними ведутся постоянные дискуссии (что является нормой существования философского сообщества). В Великобритании университетская профессура в меньшей степени «конфессионально привязана», чем в США, но здесь также действует христианское Британское общество философии религии, которое является (вопреки его названию) международной организацией. Оппоненты аналитиков объединяются в США вокруг Американской академии религии (АРА). «Академи-

² Сам термин был введен Дж. Беркли в его знаменитом полемическом трактате «*Alcifron or the Minute Philosopher*» (1732), направленном против «свободомыслящих» в вопросах религии (Шефтсбери) и этики (Мандевиль). Митчелл использует это выражение, однако вовсе не в оценочном смысле, но в «квалификационном».

³ К 2000 г. Общество насчитывало примерно 1200 членов (Koistinen, 2000. Р. 14).

ки» представляют собой значительно более аморфное образование, и их объединяет практически лишь то, что для них неприемлем предметный куррикулум и стиль философствования аналитиков (при широкой открытости, нередко эклектической, другим, континентальным программам). Они акцентируют свою внеконфессиональность и видят свою задачу в свободной «критической переинтерпретации и переописании религиозных верований и практик»¹. Филиалы Академии функционируют и в Канаде, где существуют также собственные ассоциации, например Канадская корпорация изучения религии².

Англо-американская аналитическая ФР реализует себя в многочисленных монографиях, сборниках статей и антологиях, в солидных периодических изданиях. Среди них следует выделить «Международный журнал по философии религии» (издательство «Клувер»), «Религиоведение» (Кембриджское университетское издательство), «Вера и философия» (журнал Общества христианских философов), «Философия и теология», «София», «Американский католический философский ежеквартальник», «Американский журнал философии и теологии», «Томист», «Журнал Американской академии религии», «Журнал по религии», «Теологические штудии» и т.д.³ Некоторые университетские издательства в США публикуют специальные серии книг по ФР («Корнелльские штудии по ФР», «Индийская серия по ФР», «К компаративной ФР» в Нью-Йорке и т.д.). Британские философы религии задействованы в местных и международных периодических изданиях, а также принимают участие в двухгодичной Европейской конференции по ФР (см. гл. 3) и соответственно публикуются в ее сборниках.

§ 4. Основные программы разработки философии религии

При рассмотрении панорамы методологических направлений англо-американской ФР целесообразно двигаться от центрообразующих аналитических установок к «неаналитической периферии». В предлагаемой рубрикации будет допущена некоторая схематизация, связанная с затруднительностью установления «чистых типов» и некоторой условностью классификации позиций.

¹ Koistinen, 2000. P. 162.

² По сведениям Р. Уорна, профессора Университета св. Винсента на холме, по популярности специализаций в этом Обществе лидирующее положение в настоящее время занимает как раз ФР (за которой следуют феноменология религии и систематическая теология). См.: Уорн, 2009. С. 72–73.

³ Функционирует и Ассоциация Американской теологической библиотеки (ATLA), которая размещает на своем сайте электронные версии журнальных статей и рецензий на книги по теологии и религии, что дает возможность получить хорошее представление и о современных публикациях по ФР.

1. ФР как общая философская теология. Под философской теологией (лат. *theologia philosophica*¹) понимается особая область философско-теологических размышлений и исследований, общей чертой которых является признание в качестве отправного пункта того, что всякий человек естественным образом (*naturaliter*), т.е. в силу самого своего бытия разумным существом, обладает неким истинным знанием о Боге или по меньшей мере способен обладать таким знанием. Содержанием философской теологии в широком смысле выступает вся совокупность опытов осмысления, систематизации и определения границ естественного богопознания в его отличии от знания о Боге, приобретаемого при помощи божественного откровения. Основными темами, при разработке которых происходило историческое развертывание философской теологии, являются: построение и осмысление аргументов в пользу существования Бога, исследование Его атрибутов и объяснение Его действий по отношению к миру и человеку. Философская теология призвана согласовать те факты действительности, которые на первый взгляд делают теистическую картину мира по крайней мере трудно согласуемой, например она призвана объяснить, как божественное всемогущество может не противоречить возможности свободы человеческой воли или как божественная благодать сочетается с изобилием зла (страдания) в мире. От этой более или менее «внутренней» апологетики² можно отличать «внешнюю»: защиту теистического мировоззрения от возражений антитеистов, настаивающих в настоящее время на том, что это мировоззрение состоит в противоречии с «научно доказанными» альтернативами мирообъяснения, опирающимися, например, на теорию эволюции, физикалистские теории сознания, натуралистические концепции этики и т.д. Отчасти эти направления апологетики

¹ Термин в сложившемся виде встречается не ранее чем у Фомы Аквинского, но его истоки восходят к античному, разработанному стоиками делению теологии на мифологическую, философскую и гражданскую.

² Проблема теодицеи является исключительно острой и для «внешней апологетики» ввиду того, что «аргумент от зла» остается едва ли не самым эффективным оружием в руках антитеистов: несмотря на реальные возможности теистической аргументации по этому пункту, далеко не все случаи страдания в мире поддаются рационализации, и здесь требуется, говоря знаменитыми словами Канта, «упразднить разум, чтобы дать место вере».

пересекаются: изобилие зла в мире было и остается одним из основных аргументов против теизма со стороны скептиков и атеистов.

На протяжении своего многовекового развития философская теология получала различные имена и обозначения. Она идентифицировалась и как *theologia physica* («природная теология»), и как *theologia mundana* («мирская теология»), а позднее и как *theologia rationalis* («рациональная теология»). Самым распространенным ее обозначением является «естественная теология» (*theologia naturalis*). Однако на деле мы не имеем дело с синонимом, так как «естественная теология» скоординирована с понятием «богооткровенная теология» (*theologia revelata*)¹. Сама четкая понятийная оппозиция «естественной» и «вышнееестественной» теологии является специфическим достоянием христианства², тогда как о «философской теологии» удобнее говорить в связи с любой традицией философского теизма (в монотеистических религиях за пределами христианства это будет *калам*) или с ее элементами (например, в индийской *шивараваде*).

В современной аналитической ФР задачи, соответствующие философской теологии (далеко не все авторы охотно указывают, что занимаются именно ею; см. выше), формулируются как уточнение и логическая верификация основных теистических верований (*beliefs*) с целью выяснения обоснованности притязаний (*claims*) теистических религий на истинность. Часто сами представители аналитической ФР трактуют свою деятельность и как критический анализ основных «религиозных пропозиций» (*propositions*). «Общей» эту философскую теологию можно назвать вследствие того, что она, как правило, работает с общетеистическими положениями, не уделяя специального внимания различиям в теизме самих монотеистических религий.

Один из ведущих современных философов религии У. Элстон в статье «История философии религии» для 10-томной «Рутледжеской философской энциклопедии» (1998), несо-

¹ Первый четкий прецедент отличения естественного богопознания от богооткровенного зафиксирован у Тертуллиана (II–III вв.). См.: Фокин, 2007.

² Вследствие того что сам «объем» сверхразумных истин, постижимых только верой, здесь значительно больший, чем во всех других религиях.

мненно наиболее презентативной и популярной среди много- томных философских энциклопедий, предложил следующее определение: «Философия религии включает в себя любое философское обсуждение вопросов, исходящих из религии. Оно прежде всего состоит и состояло в разъяснении и критической оценке фундаментальных верований и понятий той или иной религиозной традиции. Наизначительнейшие предметы внимания философии религии включают аргументы за и против существования Бога, проблемы атрибутов Бога, зла и эпистемологии религиозных верований»¹. Однако из статьи становится очевидным, что автор без обиняков отождествляет ФР с другой дисциплиной знания — той самой, которая и обозначена в этой рубрике, так как предлагает, вводя конкретные ее проблемы, сосредоточиться «на том, что может быть более специально названо *философской теологией*». Здесь предпринимается попытка демаркации. Во - первых, философский подход к религиозным понятиям и верованиям должен отличаться тем, считает Элстон, что соответствующей задачей является скорее *понимание* (или, другими словами, разъяснение, эксплицирование) основных религиозных воззрений и их критическая оценка в соответствии с истиной, когерентностью и рациональностью, чем их *описание* или открытие тех законов, которые «управляют» ими; в этом отличие ФР от истории, социологии или психологии религии (иначе говоря, от основных разделов религиоведения). Во - вторых, эти исследования должны предприниматься вне какой-либо конфессиональной позиции, но апеллировать только к тому, что считается или может считаться доступным для любого рационального индивида, который стал бы тщательно размышлять над соответствующими предметами; и «это отличает философскую теологию от теологии догматической»².

Для того чтобы выяснить, как Элстон конкретно понимает проблематику ФР, полезно обратиться к видению им ее истории. «Философская теология восходит, — открывает он исторический обзор конкретных проблем ФР, — к древним грекам, к тому периоду, когда интеллектуальное разочарование в поли-

¹ Alston, 1998. P. 238.

² Ibid. P. 239.

теистической религиозной традиции привело философов к попыткам разработать более рациональную религиозную ориентацию. Можно сказать, что Платон в “Законах” инаугурировал проект обеспечения существования Бога философской аргументацией¹. Платон при этом опирался на идеи «политического разума», утверждая, что отрицание определенных истин, прежде всего истины существования Бога, нельзя не считать прямым нарушением социального порядка. Философская теология (не забудем, что для Элстона она же и ФР) начинается с аргумента Платона в пользу того, что последовательность движений физических тел предполагает конечную точку в виде самодвижущегося начала, которое отождествляется у него с душой, в конечном счете с «лучшей душой». Дальнейшие основные эпохи развития космологического аргумента представлены: Аристотелем, разработавшим в «Метафизике» концепцию конечной причины; Фомой Аквинским, переработавшим аристотелевскую концепцию в «Сумме теологии»; затем Сэмюэлом Кларком, предложившим классическую «нововременную» формулировку того же аргумента в «Рассуждении касательно бытия и атрибутов Бога» (1738); его аналитической транспозицией в монографии У. Роува «Космологический аргумент» (1975), которая основывается и на законе достаточного основания Лейбница. Точно так же — от Аристотеля до наших дней — рассматривается эволюция телеологического аргумента. Онтологический аргумент прослеживается от Ансельма Кентерберийского до его переоснования средствами модальной логики у А. Плантинги в «Природе необходимости» (1974). Моральный аргумент прослеживается от Канта до статьи Р. Адамса «Нравственные аргументы для теистической веры» (1987). Аналогичным образом — от древних и средневековых истоков до современного аналитического прочтения — обозреваются темы Божественных атрибутов (всеведение, всемогущество, всеблагость), проблемы зла и даже эпистемология религиозных верований (от Тертуллиана до Плантинги). Из этого следует не вербализованный, но однозначно подразумеваемый вывод о том, что ФР не имеет специальной истории, но

¹ Alston, 1998. P. 240.

в каждом конкретном случае эта история может быть выяснена из сравнительной хронологии применения философской рациональности для решения тех или иных проблем, связанных с религиозными верованиями.

Элстон наиболее откровенно, но отнюдь не первым и не последним выразил рассматриваемую идентификацию ФР. Рассмотрим аналогичные способы той же идентификации в последовательности от более явных к подразумеваемым.

Так, П.Э. Берточчи (Массачусетский университет) во «Введении в философию религии» (1951) указал, что ФР не равнозначна «обычной теологии», поскольку не является анализом или синтезом «готовых» базовых доктрин конкретной веры или деноминации. «Она есть попытка понимания фундаментальных дискуссионных вопросов, в которые вовлечена любая религиозная вера». Христианская, мусульманская, иудейская или любая другая теология может содержать очень важные приращения к «фундаментальному ядру религии». «Но в философии религии мы ограничиваемся систематическим критицизмом по отношению к существенным притязаниям на истину всех религий». В обычной жизни люди удовлетворяются своими верованиями, не подвергают их анализу или обоснованию. Но сталкиваясь с аналогичными привязанностями других людей к своим верованиям, отличным от их собственных или противоречащих им, они принуждаются к оцениванию истинности религиозных верований как таковых и к пониманию заключенных в них проблем. Когда они делают это, они становятся философами религии¹. Основные из проблем, которые Берточчи обсуждал в своей книге, — проблемы религиозного знания и опыта, человека и его ценностей, богопознания, зла, молитвы, бессмертия.

Интересно, что прямую идентификацию ФР как философской теологии впервые озвучили не религиозные мыслители, но, напротив, агностики, один из которых был очень близок к атеизму. Речь идет о «Новых эссе по философской теологии» Э. Флю и А. Макинтайра (1955). Составители сборника привели аналогию словосочетания «философия религии» с «филосо-

¹ Bertocci, 1951. P. 8.

фией истории», «философией науки» и другими подобными образованиями. Но поскольку оно стало и продолжает ассоциироваться с идеалистическими попытками фундирования теистической теологии, им показалось более рациональным использовать его содержательный эквивалент «философская теология», который они решили заимствовать у П. Тиллиха и который содержит параллели с такими «добротными» словосочетаниями, как «философская этика» или «философская эстетика»¹.

Образцовые презентации ФР как экспозиции философского теизма дают некоторые «конфессиональные монографии» по предмету, вышедшие в 1970-е гг. Так, евангелик Н. Гайслер в «Философии религии» (1974) выделяет четыре основные темы данной философской дисциплины: объективность религиозного опыта (против «теорий разоблачения» Л. Фейербаха и З. Фрейда); аргументы в пользу существования Бога (наибольший по объему раздел); религиозный язык — теория негативного и позитивного способов высказываний о Боге; проблема теодицеи — совместимости Божественной благодати и мирового зла. Гайслер констатирует, что вопреки всем «разоблачителям религии» человек остается «неисцелимо религиозным существом»²; из всех аргументов он предпочитает космологический, а в трактовке зла в конечном счете соглашается с бл. Августином в том, что его источник в благосотворенном мире составляет тайну.

В книге томиста Г. Гризетца «За пределами нового теизма: философия религии» (1975), несмотря на дистанцирование от классического теизма XVIII в., который акцентировал «разрыв» между Творцом и творением (автор подчеркивает задачу акцентирования «конъюнкции» между ними), развиваются традиционные темы неразрывности веры и знания и обоснования ложности отрицания Необусловленного Существа. В контексте «экзистенциальных возражений» поднимаются проб-

¹ Flew & MacIntyre, 1955. P. X. Нельзя не заметить, что последняя из приведенных аналогий не особенно удачна, так как если теология все же не входит в философию, то этика и эстетика безусловно входят, поэтому «философская этика» и «философская эстетика» являются понятиями тавтологическими.

² Geisler, 1974. P. 26, 63.

лемы человеческой свободы и божественной причинности, теодицеи и человеческого достоинства в отношении к божественной суверенности. Книга завершается темами чудес, природы человека, откровения и необходимости вероучения¹.

Д. Стюарт предваряет свою тематическую антологию текстов (преимущественно XX в.) «Исследуя философию религии» (1980) предположением о том, что изучающий ФР весьма обогатится от встречи с работой историка, социолога, психолога религии или со сравнительным религиоведением, но это только лишь подготовит его к собственно философской задаче, состоящей в том, чтобы «критически анализировать фундаментальные дискуссионные вопросы (issues), которые поднимаются в религии, и подвергнуть их строгому изысканию»². Каждая религия предлагает свои проблемы, и предварительная работа философа состоит в том, чтобы их прежде еще разведать. Так, для иудаизма и христианства таковыми будут проблемы природы и существования Бога, зла, отношения между верой и разумом, природы религиозного языка, значения смерти, соотношения нравственности и религии и человеческого предназначения. Поэтому именно на них должен быть нацелен строгий философский анализ. В отличие от теологии, или догматики, ФР является не систематической экспозицией религиозных верований, но вторичной активностью (a second-rate activity), сфокусированной на той или иной религии. Так, хотя христиане много говорят о Боге (как о чем-то само собой разумеющемся), философ религии обязан задаваться вопросами: каковы доказательства Его существования? Если таковых нет, то как без них обходиться? Но если Он все-таки есть, то как объяснить присутствие зла в мире? Эти вопросы являются философскими по своей природе, и философ не может удовлетвориться, оставив их без ответа³.

Г. Слаатте в «Современной философии религии» (1986) попытался разграничить компетенции философии как таковой,

¹ Об открытости автора к современной ему философии свидетельствуют рецепция и развитие утверждения Витгенштейна о том, что языковые игры «играются» на разных уровнях (Grisetz, 1975. P. 6).

² Stewart, 1980. P. 4.

³ Stewart, 1960. P. 5–6.

теологии, религиозной философии и ФР. Последняя отличается от теологии прежде всего тем, что старается понять религию извне, «объективно», хотя и не может здесь быть последовательной до конца ввиду неустранимости собственных позиций того, кто ею занимается, по отношению к религии. В целом ФР есть попытка рационализации богопознания. Фундаментальными для нее должны быть классические аргументы в пользу существования Бога, мыслимого в качестве объективной реальности, в направлении которой разум движется с помощью аргументов. В любом случае она исходит из значимости Бога как необходимой составляющей человека и его культурного развития¹. Здесь, однако, возможны уточнения. ФР можно трактовать как «исследование вразумительности (intelligibility) религии с философской точки зрения» или, иными словами, как критическую оценку религии без необходимости принять или отвергнуть ее «притязания» (особенно конкретной религии). В таком качестве она оказывается исследованием природы, ценности и функции веры в Бога, а также оснований истинности религиозного знания. Главными из ее тем должны быть теизм и теодицея². ФР учитывает также различие между религиями «естественными» и «богооткровенными», а также взаимоотношение между разумом и верой в Бога³. Различия между ФР и теологией сводятся прежде всего к тому, что для первой Бог — точка назначения, а для второй — отправная точка. Но между ФР и религиозной философией различия незначительные, и их можно обобщить таким образом, что первая есть своеобразная буферная интеллектуальная зона между философией и теологией, а вторая ближе к теологии, так как изначально признает некоторые положения Откровения.

Очень известный автор У.Дж. Уэйнрайт (Университет Висконсина, шт. Милуоки) видел задачу своей монографии «Философия религии» (1988) в восполнении дефицита основных публикаций по теме для современного читателя. ФР есть фило-

¹ Slaatte, 1986. P. VII.

² Автор, не замечая того, выдает часть за целое: тема теодицеи с необходимостью включается в тему теизма.

³ Ibid. P. VIII.

софская теология¹. Этому отождествлению полностью соответствует и содержание его книги, в которой последовательно рассматриваются: природа Бога, аргументы в пользу Его существования, проблема зла, бессмертие души, мистицизм и религиозный опыт, «антиэвиденциализм»² и, наконец, сопоставление теизма с другими типами религиозного мировоззрения.

М. Томпсон, автор «Философии религии» (1997), переведенной и на русский язык, не дает прямое определение своего предмета, но предлагает остенсивное: основными темами философии религии являются доказательства бытия Божия и проблема зла, возможность чудес и Провидение, а также другие вопросы, связанные с представлениями о действиях Бога в этом мире, с природой и статусом языка религии. С феноменами религии как таковой ФР связана меньше: они должны быть предметом изучения специальных эмпирических дисциплин, таких, как психология и социология религии. Этому соответствует, по мнению Томпсона, и общая тенденция ФР XX в., которая интенсивно занимается прежде всего проблемами языка — значением утверждений, их логической и эмпирической доказательностью и опровергаемостью. Потому современную ФР «больше интересует не сам феномен религии, а то, насколько обоснованы притязания последней на обладание истиной»³.

Идентификация ФР как преимущественно философской теологии принята и в общих обзорах новейшей истории соответствующей философской дисциплины. Так, А. Селл, написавший монографию «Философия религии с 1875 по 1980 г.» (1988), считает само собой разумеющимся, что к «специфическим проблемам» ФР относятся вопросы существования Бога,

¹ Wainwright, 1988. P. XI.

² Термин *evidentialism* (от глагола *to evidence* — служить доказательством, доказывать) был введен А. Плантингой для обозначения такого, весьма распространенного в аналитической философии благодаря многочисленным работам Р. Суинберна и его последователей (см. ниже) типа философского теизма, который настаивает на необходимости доказывания положений теистического мировоззрения для «как бы нейтральной» аудитории на основании повседневного опыта и умозаключения, пользуясь методами естественных наук. Плантинга был и остается основным оппонентом «эвиденциализма». Специальное изыскание о значении и объеме данного термина представлено в: Koistinen, 2000. P. 39–42.

³ Томпсон, 2001. С. 9.

зла, бессмертия и существования души (как субстанции, отличной от тела), которыми могут заниматься люди самых различных мировоззрений. В качестве методологических программ ФР он готов рассматривать «метафизическое синтезирование», «философское теологизирование» и «лингвистическое анализирование» — по выбору исследователя¹.

Э.Т. Лонг, автор монографии «Западная философия религии XX столетия» (2000), предлагает исторический обзор всех основных течений данной философской дисциплины с 1900 по 2000 г. — от абсолютного идеализма до феминистской теологии. Среди первостепенных ее проблем истекшего столетия следует, по его мнению, выделить прежде всего аргументацию в пользу и против существования Бога, религиозное знание, природу атрибутов Бога, человеческую судьбу и проблему зла, которые продолжают оставаться приоритетными и для сегодняшней ФР. Разбирая эти вопросы, философы религии, как правило, считают себя независимыми от обязательств перед конфессиональной теологией и, следовательно, от Откровения и авторитета. Хотя ФР и может трактоваться как определенная замена прежней естественной теологии, она правомерно понимается как автономная дисциплина, а не как преамбула к теологии богооткровенной².

Во многих случаях, когда авторы или составители сборников и антологий по ФР не могут или не хотят идентифицировать свой предмет, считая его слишком неопределенным или, наоборот, прозрачно ясным, отождествление ее проблематики с философско-теологической оказывается наиболее распространенным.

Хороший пример дает оксфордский доминиканец Б. Дэвис в своем «Введении в философию религии» (1982). По его мнению, определить, что такое ФР, непросто. Конечно, можно ее назвать «философствованием о религии», но расхождения взглядов на природу как философии, так и религии весьма значительны. Правда, эта область философии является признанной, но было бы опрометчиво считать ее «уникально опреде-

¹ Sell, 1988. P. 1–2.

² Long, 2000. P. 1.

ленной» и отличной от других областей в таком же смысле, как, скажем, химия отлична от рукоделия. Потому он предпочитает не брать на себя риск ее определения, но просто изложить те предметы изыскания, которые «традиционно считаются относящимися к ее компетенции»¹: верификация и фальсификация религиозных утверждений, «разговор о Боге», Бог и зло, три основных доказательства бытия Божия², опыт и Бог, Божественные атрибуты — вневременность и всеведение³, религия и нравственность, чудотворения, жизнь после смерти.

В сборнике «Вера, свобода и рациональность: философия религии сегодня» (1996) Дж. Джордана и Д. Говард-Снайдера вере посвящены только два эссе, свободе (в статье Дж. Росса, в частности, сопоставляются Божественная свобода и свобода человеческая, и вторая может быть познана только, когда спасение и вера восстанавливают ее) — четыре, рациональности — пять (в том числе У. Уэйнрайт анализирует идею Джонатана Эдвардса о необходимости творения, а Н. Кретцман — один из «забытых» космологических аргументов Фомы Аквинского)⁴.

Апелляция к тому, что «традиционно считается» ФР в англо-американской философии, обосновывает подборку материала для некоторых очень хорошо известных антологий по ФР.

М. Стюарт, составитель солидного издания «Философия религии: антология современных взглядов» (1996), посчитал вполне достаточным оговориться во введении, что если для континентальных философов религии доказательства бытия Божия не имеют большого значения в сравнении с разработкой герменевтики и изучением религиозного опыта, то для аналитических философов именно эта область познания была и остается приоритетной наряду с Божественными атрибутами и «понятиями, относящимися к религиозным верованиям»⁵.

¹ Davies, 1982. P. IX.

² Подразумеваются космологическое, физико-телеологическое и онтологическое.

³ Дэвис выделяет их потому, что именно они дают повод для постоянных философско-теологических дискуссий в аналитической философии.

⁴ См.: Jordan & Howard-Snyder, 1996.

⁵ Stewart, 1996. P. 1.

Поскольку в антологии представлена именно эта традиция, ей соответствуют и обсуждаемые предметы ФР. Действительно, основные тематические рубрики издания — вера и разум, аргументы в пользу существования Бога, проблема зла, Божественные атрибуты, возможность чудотворений, смерть и бессмертие, религиозный плюрализм.

Еще более авторитетная антология «Философия религии: большие вопросы» Э. Стампа и М. Мюррея (1999) также представляет преимущественно философско-теологическую проблематику: Божественные атрибуты, аргументы в пользу существования Бога, проблема зла и теодицеи, соотношение разума и веры, обоснование чудес, молитвы, бессмертия души и откровения¹. Во введении утверждается, что именно названные темы (прежде всего первые три из перечисленных) составляют «вечные предметы дискуссий для философии религии»².

Антология С. Кана «Десять базовых текстов философии религии: классики и современные проблемы» (2005), менее солидная, но также известная, была задумана как попытка продемонстрировать для «начинающих» континуальность проблематики и методов ФР от древности до настоящего времени. Согласно определению, данному ее составителем, «философия религии — это древняя ветвь философского исследования, цель которого состоит в том, чтобы прояснять религиозные верования, делая их объектом критического изыскания»³. Основная демаркация следующая: некоторые мыслители использовали методы философии для поддержки религии, другие употребили их с прямо противоположным назначением, но всех их объединяло стремление испытать религиозные доктрины исходя из канонов разума.

¹ Антология завершается «полурелигиоведческим» разделом о соотношении нравственности и веры и чисто «религиоведческим пошпуром» с явным уклоном в сторону политкорректности: здесь и иудейская оценка «неиудейских религий» (христианская оценка дала бы, вероятно, повод либеральным оппонентам обвинить составителей в «фундаментализме»), гендерное измерение современной религиозности (учитываются требования феминизма) и значение африканских верований для христианства.

² Stump & Murray, 1999. P. XI.

³ Cahn, 2005. P. XIII.

«Философия религии: антология» Л. Поджмана и М. Ри, выдержавшая уже пятое издание (2008), открывается гимном религии, которая сравнивается с космической картой, позволяющей нам определить свое место в мире, и характеризуется как источник вдохновения величайших художественных и музыкальных гениев в истории человечества, с одной стороны, и источник мужества для людей в величайших испытаниях — с другой. Однако К. Маркс и З. Фрейд убедили человечество в том, что в истинах религии можно сомневаться, а саму ее считать иллюзорной формой самообнадеживания человека. Правда, им самим можно нимало возразить, прежде всего, что вопрос об истинности религии и ее основных учений никогда не сойдет с повестки дня. В самом деле, если Бог существует, то для всей нашей жизни первостепенно знать об этом и о Его планах, а также о том, что мироздание не случайно и является родным домом для всех разумных существ, которые могут участвовать в Его задаче освобождения мироздания от зла и рассчитывать на продолжение своего существования после смерти. А если Он не существует, то следует искать смысл нашей жизни еще «где-то в другом месте», переосмыслить наши нравственные обязательства и прийти в восторг или отчаяние от отсутствия необходимости почитать «Космический авторитет». Однако и в этом случае, считают полные оптимизма составители антологии, мы не сможем не признать (вместе с Э. Кенни), что по крайней мере идея Бога — самое великое открытие человеческой мысли, с которым не сравнится никакое другое¹. Антология предназначена для тех, кто хотел бы сам взвесить доводы за и против существования Бога (и всего, что следует из того и другого), черпая из ресурсов ФР. Составители предлагают свой способ обеспечения читателя этими ресурсами (в общей сложности — как это бывает нередко принято в англо-американских антологиях — от Платона до них самих) по основным проблемам ФР. Проблемы эти мыслятся в последовательности: традиционные аргументы в пользу существования Бога (онтологический, космологический, телеологический), аргумент от религиозного опыта, проблема зла, Бо-

¹ Pojman & Rea, 2008. P. XIII–XIV.

жественные атрибуты (включая проблему совместимости Божественного всемогущества со свободой человеческой воли), чудеса и откровение, смерть и бессмертие, разум и вера, наука и религия (включая проблему совместимости эволюционизма с идеей мирового дизайна), религиозный плюрализм, религия и этика.

В некоторых изданиях по ФР, по «фактуре» никак не менее представительных, включение эксклюзивно философско-теологического материала считается настолько самоочевидным, что вообще никак не оговаривается. Так, в самом, пожалуй, солидном библиографическом справочнике по предмету «Философия религии: аннотированная библиография писаний XX столетия на английском языке» (1978), составленном У. Уэйнрайтом, рубрики без всяких предисловий вводятся в последовательности: Божественные атрибуты; аргументы в пользу существования Бога, проблема зла, мистицизм и религиозный опыт, чудеса, вера и откровение, язык религии, обоснование религиозной веры¹. А тематика «Блэквелловского руководства по философии религии» (2005)², собранного известным американским философом-аналитиком У. Манном, обосновывается лишь его оптимистическим заявлением о том, что подобно тому как религиозная вера оказалась непобедимой, так и ФР «жива и здорова», несмотря на все покушения позитивизма, постмодернизма и деконструктивизма на ее неприкосновенность. Составитель выражает надежду, что читатель собранных в его томе эссе оценит ту «энергию и строгость», с которой и сегодня реализуется ФР³, не считая нужным специально оговаривать, в чем ее предмет. Читателю остается только дедуцировать его из содержания четырех разделов тома: Божественные атрибуты (всеведение, всемогущество, вневременность и неизменность), существование Бога (основные доказательства и проблема зла), религиозная вера (христианство как образ жизни, мистицизм, конкуренция «притязаний» раз-

¹ См.: Wainwright, 1978.

² Том был издан как 17-й в серии Блэквелловских введений в философские дисциплины.

³ Mann, 2005. P. XI.

личных религий), религия и жизнь (человеческая судьба, конфликт между наукой и религией, теизм и основания этики, религия и политика).

Два следующих ракурса видения задач и предметности обсуждаемой философской дисциплины можно считать в разной степени применением ее трактовки в качестве философской теологии к решению «диалогических» задач — обоснования классического философского теизма в обстановке вызовов современного атеизма, скептицизма и идеологии плюрализма мировоззрений. Соответствующие стратегии обоснования теизма различаются своими акцентами: в первом случае речь идет скорее о положительном доказательстве его философской релевантности, во втором — о его диалектической апологии перед лицом обобщенного оппонента.

2. ФР как положительное доказательство теизма. Основным представителем этого направления, которое уже прочно обозначается как эвиденциализм¹, является Р. Суинберн, профессор христианской философии Оксфордского университета, несомненно, «живой классик» аналитической философии, автор множества монографий и статей в самых разных областях философии, и не только (например, в вероятностной логике), но прежде всего известный своими трудами по ФР.

Суинберн вполне признает общую идентификацию ФР в качестве философской теологии и пишет как о чем-то само собой разумеющемся, что «философия религии в современном понимании англо-американской аналитической традиции философии представляет собой анализ значения и обоснование центральных религиозных утверждений. Признание существования Бога — основное утверждение религий, распространенных на Западе (христианство, иудаизм и ислам): вопрос о том, существует ли Бог, рассматривался почти всеми западными философами вплоть до двадцатого века». Такими словами открывается его обзор ФР в англо-американской традиции, специально составленный для русскоязычного читателя (2007)². Противопоставляя континентальному пониманию ФР

¹ О термине см. прим. 2 на с. 59.

² Суинберн, 2007. С. 89.

(как «полного описания опыта, верований и практик различных религий мира») ее понимание в англо-американской философии, он подчеркивает, что данный термин здесь трактуется как «рассмотрение значения и обоснования базовых религиозных положений»¹. Основной положительный вектор развития современной аналитической ФР Суинберн видит в том, что те, кто ею занимается, перешли от вопроса значимости религиозного языка к переоценке традиционных доказательств в пользу и против существования Бога, прежде всего аргумента от наличия зла в мире. Философы религии, по его наблюдению, активно используют ресурсы аппарата других областей аналитической философии для обсуждения предметов религии (например, применяют аппарат модальной логики для обсуждения вероятности существования Бога, а эпистемологии — для обсуждения нашей возможности знать об этом существовании). Все это относится к достоянию англо-американской ФР.

В предисловии к обновленному и дополненному изданию своей фундаментальной монографии «Существование Бога» (2004) Суинберн указывает, что именно данный труд является центральным среди всего того, что им написано по ФР². Свою деятельность в качестве философа религии он рассматривает в системной последовательности. Первое издание этой монографии (1979) последовало за публикацией книги «Когерентность теизма» (1977), где выяснялось, что мы вкладываем в наши слова, когда говорим «Бог существует», и является ли данное утверждение «внутренне связным». В «Существовании Бога» предпринимался следующий шаг: выяснение того, можно ли считать данное утверждение не только когерентным, но и верным — посредством взвешивания аргументов за его истинность и против нее исходя из нашего опыта.

Суинберн открывает свое изыскание исследованием индуктивной логики, различая умозаклучения типа *P*, в которых посылки делают заключение возможным, и умозаклучения типа *C*, в которых посылки добавляют нечто к возможности умозаклучения. В обсуждении вероятности Божественного

¹ Там же. С. 95.

² Swinburne, 2004. P. V.

существования к посылкам предъявляется требование: они необходимо должны признаваться людьми разных мировоззрений (иначе заключение не будет принято)¹. Предметом обоснования является теизм, характеризующийся в качестве утверждения существования такого Бога, который обладает следующими атрибутами: быть личностью, бестелесным, вечным², совершенно свободным, всемогущим, всезнающим, всеблагим и творцом всех вещей (философ истолковывает их)³. Средствами обоснования выступают аргументы в пользу существования Божия, из которых автор признает (точнее, готов рассматривать) только апостериорные — на том основании, что априорные (известные прежде всего как знаменитое онтологическое доказательство) могут апеллировать только к философу, но не к среднему человеку. Как можно понять Суинберна, эти аргументы сами по себе являются объектом работы философа религии. Здесь он порицает Канта за два недобрых дела: 1) он представил онтологический, космологический и физико-телеологический аргументы как единичные, тогда как на деле они являются классами близких аргументов, которые могут и должны быть дифференцированы⁴; 2) он создал впечатление (прямым указанием в Первой Критике), что иных аргументов кроме этих быть не может, тогда как имеются и другие, вполне добротные⁵. Свою задачу Суинберн видит, во-первых, в том, чтобы рассмотреть и другие апостериорные аргументы помимо тех двух, которые признавал Кант⁶, и, во-вторых, в том, чтобы разобраться, какие из них могут оказаться хорошими

¹ В качестве примера невалидного в этом смысле умозаключения он приводит: 1) если в жизни есть смысл, то Бог есть; 2) в жизни есть смысл; 3) следовательно, Бог есть (далеко не все примут посылки 1 и 2).

² Философ не одобряет доктрину «вневременности» Бога (этернализм), у которой много последователей, считая, что она излишне усложняет дело.

³ Swinburne, 2004. P. 7.

⁴ Так, в связи с третьим типом аргументов философ различает «телеологические аргументы» и «аргументы от Провидения».

⁵ Swinburne, 2004. P. 10–11.

⁶ Таковыми из трех оказываются космологический и физико-телеологический.

индуктивными аргументами типа P , какие — типа C и какие — аргументами дедуктивными¹.

У Суинберна, однако, есть претензии не только к далекому от классического теизма Канту, но и к современной ФР теистической направленности, и эти претензии важны для понимания того, какими он видит дальнейшие задачи соответствующей философской дисциплины. Одна из этих претензий состоит в том, что философы религии, как правило, рассматривают аргументы в пользу существования теистического Бога (о Его атрибутах см. выше) изолированно, не учитывая в должной мере, что они могут и укреплять, и ослаблять друг друга. Ведь аргумент от p к r может быть ложным, равно как и от q к r , но если их соположить, то общий аргумент от p к q и r может оказаться хорошим дедуктивным аргументом². То же относится и к индуктивным аргументам — вопреки тем, кто настаивает на валидности только дедуктивных аргументов³. Поэтому задача философа религии — установление валидности аргументов в пользу существования теистического Бога, а «ключевая проблема состоит... в том, делают ли все аргументы, собранные вместе, возможным существование Бога, свидетельствует ли баланс всех соответствующих оснований (all the relevant evidence) в пользу притязания теизма или нет». Данный вопрос не является только спекулятивным: мы живем или по крайней мере должны жить в соответствии с нашими мировоззренческими презумпциями, и в наших интересах исследовать все доступные для нас основания для них⁴. Это дает повод для углубления в тему классификации вероятностей, например в виде начального отличия вероятности индуктивной от физиче-

¹ Swinburne, 2004. P. 12.

² Хотя заключение от «все студенты с длинными волосами» к «следовательно, и Смит (как студент) с длинными волосами» является ложным, равно как и от «Смит — студент» к «Смит с длинными волосами», заключение от «Все студенты с длинными волосами и Смит — студент» к «Смит с длинными волосами» будет истинным.

³ Одно то, что у Смита на руках следы крови, еще не доказывает, что он — убийца Джонса, равно как и то, что ему смерть Джонса могла быть выгодной или что он находился близко от места преступления, но все вместе эти доводы делают заключение о причастности Смита к убийству несомненно правдоподобным.

⁴ Swinburne, 2004. P. 13.

ской и статистической. Ошибка «некоторых пишущих по философии религии» состоит в непонимании самих выводных механизмов. Например, из того, что наличие порядка в мире совместимо с пропозицией «Бог не существует», оно не является для них уже основанием для заключения о Его существовании. Причина опять-таки в укоренившемся мнении, что только дедуктивные умозаключения являются валидными. Между тем из одних и тех же посылок могут следовать противоположные выводы, и потому с такими посылками следует работать дальше, а не бросать их¹.

Суинберн закладывает крепкий фундамент под свое здание философского теизма, возводимое на страницах «Существования Бога». Вначале он критически анализирует природу объяснения как такового (при различении личного объяснения и научного объяснения), далее рассматривает «внутреннюю достоверность» теизма и его объясняющую силу и только затем по отдельности — космологический аргумент, телеологические, аргументы от факта сознания и нравственности, а также от провидения, проблему зла, аргументы от истории и чудес, а также от религиозного опыта как такового и, наконец, в соответствии с обещанием, «общий баланс вероятности».

О том, что Суинберн не является единственным философом религии, видящим ее задачу в разработке «эвиденциалистского теизма», свидетельствуют воззрения Э. Виренги (Университет Рочестер, Нью-Йорк), написавшего известную монографию по естественной теологии «Природа Бога» (1989), а также раздел «Философия религии» в 10-м выпуске «Рутледжеской истории философии», посвященной философским дисциплинам (2003). «Философия религии, — пишет Виренга, — это критическая рефлексия на предмет тех философских проблем, которые возникают в религии»². Источники этих проблем он видит в религиозных «притязаниях» (claims), первым из которых является утверждение, что Бог существует (что это значит? истинно ли это? стоит ли это принять?); в понятиях (concepts), например, всеведение или неизменность (как они

¹ Ibid. P. 19–20.

² Wierenga, 2003. P. 429.

могут быть проанализированы? сочетаемы ли они друг с другом?); в религиозных практиках (practices), прежде всего в молитве (разумно ли выражать желание, уже известное Богу?). Хотя у всех религий есть такие проблемы, англоязычные философы всегда сосредоточивались только на тех, которые связаны с теизмом. Виренга цитирует старое определение Р. Флинта (из монографии «Теизм» 1896 г.), по которому теизм есть доктрина, настаивающая на том, что Вселенная обязана своим существованием и продолжением разуму и воле Самосущего Бытия, наделенного бесконечными могуществом, мудростью и благостью. Философия, которая рассматривает существование и атрибуты такого Существа, есть философская теология. Но она и составляет, как можно понять Виренгу, центральную часть предмета ФР. Вокруг этого ядра «организуются» такие предметы данной философской дисциплины, как мистицизм, природа религиозного опыта, наука и религия, язык религии, природа религии и бессмертие. ФР более других философских областей переплетена со всеми прочими, очень многое отражая из «остальной философии» и заимствуя из нее. В конце XX в. она становится более «технической» и специализированной. Так, она заимствует достижения философской логики в их приложении к доказательствам бытия Божия¹.

Вполне в духе Суинберна написана и книга Т. Моусона «Вера в Бога: введение в философию религии» (2005). Изыскание посвящено рассмотрению притязаний трех теистических религий на то, что допущение Личного Деятеля лучше объясняет существование физического мира, чем попытки обойтись без него. Моусон начинает с классических характеристик теистического Бога (личностность, бестелесность, всемогущество, всеблагость), затем переходит к выяснению того, что есть творение мира, вечная жизнь и воскресение. Он так же, как Суинберн, уделяет внимание внутренней когерентности теизма, но в отличие от него невысоко ценит основные аргументы в пользу существования Бога, предпочитая им аргументы от религиозного опыта и от чудес. Затрагивает он и проблему зла. Заключительный его вывод формулируется вполне в суинбер-

¹ Wirenaga, 2003. P. 430.

новском духе: существование Бога более вероятно, чем несуществование¹.

«Эвиденциализм» популярен в аналитической ФР и как своеобразная духовно-нравственная программа философов-теистов. Например, Р. Гейвет и Б. Суитмен, составители сборника «Современные перспективы религиозной эпистемологии» (1992), в преамбуле настаивают на том, что «наш долг как рациональных человеческих существ ответить на проблему Бога» (подразумевая под этим рассмотрение аргументов в пользу Его существования); они согласны с Суинберном в том, что вначале человек должен озаботиться приобретением рационально обоснованных правильных верований, а уже на основании их следовать правильной жизни².

3. ФР как диалектическая апология теизма³. Типичным образцом понимания обсуждаемой дисциплины знания в контексте преимущественно «оборонительной стратегии» философского теизма мне видится «Философия религии» С. Эванса (одно время он был председателем Общества христианских философов; см. выше), которая вышла в виде четвертого выпуска издаваемой им же серии «Контуры христианской философии» (1981)⁴. Эта оборонительная стратегия (предполагающая, как ей и положено, также контрнаступления на оппонентов) напоминает о первых апологиях в истории христианства II–III вв. ФР определяется им, как и многими другими авторами, вначале остенсивно: это «попытка мыслить упорно и глубоко» над некоторыми фундаментальными и жизненно важными для людей вопросами, такими, как: существует ли Бог, почему Он допускает страдание, что случается с человеком после смерти?

¹ См.: Mawson, 2005.

² Geivett, Sweetman, 1992. P. 3.

³ Под «диалектикой» подразумевается не диалектическая логика гегелевского типа, но (в соответствии с первоначальным значением термина в греческой культуре) искусство аргументации, в котором преобладает установка на то, чтобы скорее *убедить* кого-либо в чем-либо, нежели что-либо *доказывать* в собственном смысле.

⁴ Первые три выпуска были посвящены соответственно эпистемологии, метафизике и этике, пятый — науке и ее границам. В 2009 г. книга была переиздана в отредактированном и несколько расширенном виде в соавторстве с З. Маником.

Однако ФР не только задается вопросами, но и обращает внимание на те ответы, которые дают на них религии. «Поэтому философия религии есть критическая рефлексия над религиозными *верованиями*»¹.

Ее следует тщательно отделять от смежных дисциплин, изучающих религию. Так, историк или социолог также может изучать религиозные верования, но его «фукус» — не истинность или разумность их: для него ложные верования могут быть ничуть не менее важны, чем истинные, поскольку его задача не в установлении их валидности, но в начертании картины исторического развития той или иной религии или ее места в обществе. Сложнее определить границы между ФР и теологией. Но следует обратить внимание на то, что теология — это деятельность, осуществляемая внутри самой религии. Деятельность ФР, обозначенная как «критическая рефлексия над религиозными вопросами и верованиями», может осуществляться и нерелигиозными людьми, как и теми, кто является таковыми. Следует учитывать и то, что сама теология неоднородна. Христианская теология включает пересекающиеся друг с другом категории догматической, библейской и систематической теологии. Теолог, специализирующийся в каждой из этих дисциплин, «осуществляет некоторую философию религии», но не это его главное дело. Есть, однако, область теологии, которая называется естественной или иногда философской теологией, где о Боге и божественных вещах высказываются суждения вне причастности к конкретной традиции. И здесь Эванс делает уточнение существенной важности: «Естественная теология в этом смысле не может быть четко отделена от философии религии, поскольку добрая часть философии религии заключается в защите естественной теологии или в наступлении на нее»². Но все же эти дисциплины не идентичны полностью, так как одна из проблем ФР состоит в том, является ли естественная теология жизненно важной для религии, а другая — в том, могут ли успешно осуществляться штудии по естественной теологии. «Философия религии как задача будет необходимой и в том

¹ Evans, 1981. P. 11.

² Ibid. P. 14.

случае, если от естественной теологии отказаться»¹. Наконец, ФР должна быть отделена и от религиозной философии. Именно в ФР в наибольшей степени, по мнению Эванса, реализуется такой родовой признак философии, как самоосознание и самокритика (чего, как можно его понять из контекста, в религиозной философии в такой же степени не наблюдается). К тому же «философия религии не столько религиозное мышление как таковое, сколько мышление *о* религии, мышление как религиозных, так и нерелигиозных лиц»².

Однако в первой главе выясняется, что отнюдь не религия является предметом мышления философа религии: «очевидно... что два ключевых вопроса для философии религии суть: рационально ли верить в Бога? и, если это так, то в какого Бога следует верить?»³ Как и Суинберн, Эванс вводит свой главный предмет — аргументы в пользу существования Бога — рассуждением об умозакл^ючениях: разница в том, что он большее внимание уделяет аргументам дедуктивным и заимствует их из известной книги Г. Мауро⁴да «Вера в Бога» (1970). Аргументы бывают формально истинными (valid), если из верных посылок могут быть выведены верные заключения (если посылки ложны, то заключение может быть формально истинным, но содержательно ложным); они бывают правильными (sound), если к формальной валидности добавляется содержательная истинность посылок; они бывают обоснованными (cogent), если помимо правильности воспринимаются таковыми и конкретными лицами; наконец, они бывают убедительными (convincing) в том случае, если считаются обоснованными независимо от принятия заключения. Основное отличие от Суинберна, однако, состоит в том, что Эванс не считает задачей философской теологии изыскивать аргументы, которые были бы «убедительными» для всех без исключения, полагая, что таковыми (всех устраивающими) могут быть предметы только совсем «неинтересные»⁴. Поэтому основной акцент ставится на *убеждении*, а не на *доказывании*.

¹ Evans, 1981. P. 15.

² Ibid. P. 16–17.

³ Ibid. P. 31.

Это и демонстрируется в книге, где последовательно рассматриваются: классические аргументы в пользу существования Бога, религиозный опыт, специальные Божественные акты — откровения и чудеса, возражения науки против теизма с точки зрения его «устарелости» и аргумента от зла, проблема языка религии, религиозный плюрализм и личная вера. Не только в главе «Возражения против теизма», но и во всех прочих Эванс вначале обозначает соответствующий теистический топик, затем приводит и традиционные, и современные возражения против него и осторожно показывает, каким образом защитники этого топика могли бы отстаивать свои позиции перед лицом оппонентов — вполне в формате схоластического дискурса. При этом он также предпочитает «кумулятивную аргументацию», но она у него претендует не на то, чтобы быть «принудительной» (как у Суинберна), но скорее предпочитаемой.

4. ФР как «христианская философия». Наблюдатели развития современной аналитической ФР практически единодушны в том, что в 1980-е гг. здесь наметился новый поворот (третий после лингвистического и метафизического) — к философским проблемам конфессиональной христианской теологии. Однако предпосылки для него появились уже значительно раньше. Об этом свидетельствует монография Т. Пенелюма «Религия и рациональность: введение в философию религии» (1971), задача которой была четко обозначена: «представить последовательную аргументацию относительно природы и статуса некоторых христианских верований, их отношения к верованиям другого рода и рациональности того, чтобы придерживаться их»¹. Хотя по содержанию книга фактически не отличается от рассмотренных выше по общему философскому теизму, акцент ставится на задаче выяснения того, какой тип рациональности применим для обсуждения христианских верований. Критика автором основных аргументов в пользу существования Бога ведет его к сомнению в плодотворности естественной теологии и к убежденности в том, что «о религиозном веровании нельзя сказать, чтобы оно было рациональным в сильном

⁴ Evans, 1981. P. 44.

¹ Penelhum, 1971. P. IX.

смысле — доказуемым или научно вероятным». Оно, однако, может быть рациональным «в слабом смысле», т.е. равнозначным «неиррациональному»¹.

И все же реальным толчком для новейшей «конфессиональной ориентации» в ФР послужила статья-манифест Алвина Плантинги (Университет Нотр-Дам, Индиана) — другого столпа (наряду со Суинберном) современной аналитической философии — под провоцирующим названием «Совет христианскому философу» (1984). То, что именно Плантинга выразил неудовлетворенность христианских философов тремя рассмотренными выше пониманиями задач ФР, не вызывает удивления. Основатель «реформированной эпистемологии» подверг критике главный тезис «эвиденциализма» Суинберна (который он называет также эпистемологическим фундаментализмом), в соответствии с которым наши представления и верования (beliefs) делятся на базовые и не-базовые и в том (в применении к религиозным верованиям) смысле, что идея Бога должна считаться конечным пунктом обоснования исходя из «базовых» данных чувственного опыта и аналитических суждений, пунктом, ради попадания в который предпринимаются все доказательства, должны апеллировать к любому носителю «базовых» данных опыта. В противоположность этому философ реформаторской конфессии Плантинга, последователь теологического «антиэвиденциализма» Кальвина, предложил считать «базовой» внутреннюю достоверность для каждого разумного существа бытия Божия, из которой можно строить дальнейшее мирообъяснение. Отсюда его критика востребованности томистской естественной теологии, стремившейся к доказательствам того, что дано еще прежде всякого доказательства. Но это был только первый шаг.

Второй шаг был сделан вследствие прямого «озарения» (опять-таки вполне в духе Кальвина) в связи с открытием, что и апология классического теизма мало плодотворна в мире, живущем совсем иными, нетеистическими «ценностями», философы которого воспитаны в ментально-идеологической среде, непроницаемой для этой апологии². Христианские философы

¹ Penelhum, 1971. P. 58, 355.

должны себя чувствовать значительно более автономно, иметь «больше христианского мужества» и не считать своим долгом постоянно оправдываться перед секулярными кругами, вменяющими им то, что их воззрения «наивны», «донаучны», «недостойны зрелости» и т.п. Современная философия — нечто вроде поля битвы различных сообществ с конфликтующими стандартами и презумпциями. Различные философские теории суть развития разных «дофилософских» презумпций, которые в определенном смысле определяют и методы, и результаты философских исследований, являющихся «по большей части разъяснением, систематизацией, артикуляцией, соотношением и углублением дофилософских мнений»¹. Поскольку эти презумпции изначально различны, нет большого смысла в поиске собственно философского консенсуса.

В своей статье «Августинианская христианская философия» (1992) Плантинга предлагает «программный набросок... концепции христианской философии, которая вырастает из некоторых центральных августиновских эмфаз»² и определяет четыре базовых компонента христианской философии: в виде 1) философской теологии, 2) апологетики, 3) христианской философской критики, 4) положительной христианской философии. Если компоненты 1 и 2 получили достаточное признание, то компоненты 3 и 4 не были в должной мере осознаны христианами-философами. Между тем члены христианского философского сообщества должны, пишет он уже вопреки выраженному в предыдущей статье скептицизму по отношению к апологетике, различать и оценивать преобладающие нехристианские мировоззрения, раскрывать скрытые дотеоретические

² «Множество так называемых гуманитарных наук, большинство негуманитарных, большая часть ненаучного интеллектуального поведения и добрая часть предположительно христианской теологии одушевлены духом, всецело чуждым духу христианского теизма... Возвращаясь же к философии, можно сказать, что большинству философских факультетов Америки практически нечего сказать студенту, желающему узнать, как стать христианином в философии, как оценить и развить христианское отношение к предметам нынешней философской озабоченности и как мыслить об этих материях в интересах христианской общины» (Plantinga, 1984. P. 268).

¹ Ibid.

² Plantinga, 1992. P. 291.

(см. выше) и религиозные корни современных философий и делать результаты этих своих изысканий доступными для христианского сообщества. Что касается «положительной христианской философии», то она мыслится Плантингой как размышление над общефилософскими проблемами с христианской точки зрения, исходя из теистических предпосылок.

К призыву Плантинги разрабатывать христианскую философию прислушивались не только его единомышленники, например кальвинист Н. Уолтерсторф, но и широкие интерконфессиональные круги Общества христианских философов. Так, баптист М. Бити (Бэйлорский университет, Техас) издал сборник статей «Христианский теизм и проблемы философии» (1990), авторы которого учитывали размеченные Плантингой задачи. Позже тот же Бити, а также К. Фишер (Хьютоновский колледж) и М. Нельсон (Университет Лидса) в предисловии к сборнику «Христианский теизм и моральная философия» (1998) констатировали, что вследствие реализации программы Плантинги в компонентах 3 и 4 «новая и интересная работа осуществляется христианами философами по исследованию и развитию христианских импликаций в метафизике и эпистемологии»¹. Сборник был призван продемонстрировать возможности реализации данной программы в этике, и его составители использовали возможности христианского подхода к проблемам моральной философии в форматах метафизики морали, эпистемологии этики и этики любви.

Если названные протестантские аналитики подразумевают под христианской философией реализацию христианских мировоззренческих презумпций в традиционных областях философии, то некоторые католические понимают ее как применение современных философских методов к традиционной теологии. Так, томистка Э. Стамп подчеркивает продуктивность новейшей заинтересованности философов в решении междисциплинарных проблем, например тот факт, что представители философии науки все чаще занимаются проблемами самих естественных наук, а философии сознания — проблемами когнитивистики и т.д. В свете этого было бы вполне оправданным, по

¹ Beaty & Fischer & Nelson, 1998. P. VII.

ее мнению, если бы и философы религии занимались теми вопросами, которые относятся к сфере традиционной теологии¹.

Томист Н. Кретцман, историк средневековой теологии и оппонент Плантинги в понимании задач христианской философии², считающий, что результаты работы Фомы Аквинского и других классических схоластов в их «принципах, методах и достижениях... обеспечивают наилучшие наличные ресурсы и модели для философской теологии»³, также рассуждает о долге христианских философов. Нормальный, зрелый христианин обязан хотя бы минимально стараться прояснять и защищать содержание своей веры, а если христиане не признают такого рода «интеллектуальный долг», они ставят себя «в положение эпистемически неестественное и даже морально сомнительное»⁴. Подобно тому как Плантинга разделил задачи христианского философа на четыре сектора, Кретцман различает две области теологии, в которых участие философии наиболее значительно. Естественная теология и философская теология работают с общими философскими методами, «анализом и аргументацией», но в качестве посылок принимают различные виды утверждений: естественная теология — только те, которые соответствуют доступным природным когнитивным способностям человека, философская — также религиозные доктринальные утверждения (такие, как Троиединство и Воплощение), начально не доступные ни наблюдению, ни рассуждению. Но она должна использовать философские методы для их прояснения. У нее две задачи: первая является апологетической — защита христианских учений против обвинений «в абсурдности, непоследовательности или несовместимости с другими христианскими учениями»; вторая — прояснительно-исследовательской⁵.

¹ Stump, 1993. P. 2.

² Помимо этого Кретцман (как томист, воспитанный в духе уважения к естественной теологии) не принимает и «антиэвиденциализма» Плантинги, считая неправильным исходный тезис «реформаторской эпистемологии» — возможность и необходимость веры в Бога без рационального обоснования.

³ Kretzmann, 1989. P. 17.

⁴ Kretzmann, 1990. P. 3.

⁵ Kretzmann, 1989. P. 16–17; 1990. P. 2–3.

Кретцману близок С. Макдональд, который в статье «Что такое философская теология?» (1996) отмечает, что в философских исследованиях религиозных предметов основное внимание уделялось преимущественно естественной теологии, основная цель которой заключалась в обеспечении христианского теизма эпистемологической поддержкой. Однако необходимо различать «строгую естественную теологию», основанную на программе доказательной науки, которая устанавливает слишком жесткие требования для принимаемых аргументов, и «широкую естественную теологию», допускающую и такие аргументы, которые не имеют видимости «окончательных», предполагая также возможность апелляции к традиции, авторитету и Откровению¹. Но философы не должны игнорировать и другой задачи — анализа и прояснения специфических христианских вероучений, что составляло исторически центральную задачу философской теологии и, «поскольку философская теология охватывает проект прояснения, не может быть ограничений на теологические проблемы и доктрины, открытые для философского теолога. Он может законно предпринимать исследование не только вопроса о Божественном существовании и атрибутах — проблем, ассоциируемых с естественной теологией, но и таких учений, как Троица, Боговоплощение и Искупление — традиционных образцов учений, не доступных естественному разуму»².

Задача менее концептуальной, но объемной книги проректора Юго-Западной баптистской теологической семинарии Дж. Ньюпорта «Конечные вопросы жизни: современная философия религии» (1989) заключалась в том, чтобы поставить философские и теологические проблемы в контекст «истории библейской общины». В этом ключе была предпринята попытка последовательно рассмотреть значение истории и религиозного языка, взаимоотношения библейского и научного видения происхождения человека, возможность чудес, провидения и молитвы, библейский взгляд на зло, демонический мир и

¹ MacDonald, 1996. P. 63–74.

² Ibid. P. 76.

страдание, смерть и жизнь после смерти, а также соотношение веры и разума в богопознании и другие предметы¹.

Проект «христианской философии» является настолько влиятельным в современной аналитической ФР, что с ним солидаризируются и многие другие авторы. Некоторые пытаются уяснить сам смысл данного словосочетания². Другие, среди них и ведущий «эвиденциалист» Суинберн (см. выше), также начинают принимать его за нечто самоочевидное, считают закономерным развитие «метафизического поворота» и связывают с возможностью апологии и исследования специфических христианских догматов с помощью аналитических методов³.

Если задачей ФР считается философская работа с религиозными верованиями, то нет никакой гарантии, что она может мыслиться только как аналитическое уточнение, обоснование, апология или сочувственное прояснение традиционных основоположений религии (общетеистических или помимо них конфессиональных). Философы могут в рамках того же «формата» ставить перед собой и противоположную задачу — создавать или, как им кажется, реконструировать теми же средствами рационального анализа подлинное с их точки зрения религиозное мировоззрение на основании критики традиционных. При этом вряд ли можно считать случайным, что данное направление ФР окончательно определилось также в 1980-е гг., когда начался поворот к «конкретной теологии»; здесь явно идет речь о быстрой реакции противников христианства.

5. ФР как разработка нетеистического религиозного мировоззрения. Одним из первых эту задачу поставил Дж. Рот в «Проблемах философии религии» (1971), рассудивший, что главное дело ФР заключается в установлении «отношения нашего знания свободы и зла к нашему пониманию существования и природы Бога»⁴. Рот соглашается с Ницше в том, что классический (теистический) образ Бога (как всемогущего Существа) подрывает

¹ См.: Newport, 1971.

² См.: Wippel, 1984.

³ См.: Swinburne, 2005. P. 35–36.

⁴ Roth, 1971. P. 11.

человеческую свободу и делает зло неизбежным. Но отказаться от такого Бога — не значит отказаться от Бога вообще. Его можно мыслить и по-другому: как темпорального, изменяющегося и «неполного»; тогда человеческая свобода сможет сохраниться, а зло будет понято как преодолимое. Рот ссылается на У. Джемса, но реально он следует процесс-теологии А. Уайтхеда и К. Хартсхорна, которая действительно ради «человеческого удобства» решила понизить «содержание трансцендентности» в концепции Бога. То, что у Рота прозвучало в виде намека, ведущий современный «процесс-теолог» Д. Гриффин в книге «Обаяние без супернатурализма: процесс-философия религии» (2001) обобщает прямым текстом, развивает биполярную концепцию Бога¹ и применяет ее к конкретным христианским догматам. Поскольку Бог и мир взаимодействуют в соответствии с «природными образцами», процесс-теология может обеспечить научно обоснованное религиозное мировоззрение и без сверхприродных «вторжений» Бога в ход вещей и специальных откровений². Однако для постмодернистской религиозности намного более соблазнительна концепция «радикального религиозного плюрализма».

Вначале Дж. Хик (в свое время священник Объединенной реформаторской церкви в Англии и профессор теологии в Бирмингемском университете, затем дэнфортский профессор на факультете религии в Клермонте, Калифорния, США) в своих воззрениях на интересующий нас предмет ничем заметным не отличался от прочих аналитических философов, разве что видел его объем несколько шире, чем многие другие. В первом издании «Философии религии» (1963) он определял его как «философское размышление о религии». ФР не тождественна естественной теологии, или апологетике, не должна развивать-

¹ Подразумевается различие между «абстрактной сущностью» Бога и «конкретными состояниями»: к первым относятся классические Божественные атрибуты неизменности, бесстрастности, необходимости, внемпоральности, ко вторым — «страстность» (подразумевается, что Бог радуется и страдает вместе с нами), изменяемость и «случайность» (например, в Божественном познании, которое изменяется вместе со случайными событиями, протекающими в мире). Гриффин следует Хартсхорну, предпочитающему называть соответствующую концепцию Бога панэнтеизмом. Очень компактно суть процесс-теологии дана в: Griffin, 1997.

² См.: Griffin, 2001.

ся с религиозных позиций, но является законной областью исследования для атеистов, агностиков и верующих. С теологией она соотносится таким образом, что изучает и сами теологические положения, и те первичные феномены религиозного опыта и культа, на которые теология опирается¹. В монографии подчеркивалась оправданность многообразия подходов к религии со стороны других наук (антропологии, социологии, психологии и т.д.), но предлагалось сосредоточиться на верованиях иудейско-христианской традиции. Структура книги — стандартная для тех, где ФР трактуется как философская теология: вначале рассматриваются атрибуты теистического Бога, затем аргументы в пользу Его существования, далее основания для неверия в это существование, человеческая судьба, откровение, проблемы языка религии и проблемы верификации религиозных утверждений.

Но в вышедшей через 10 лет другой книге Хика «Бог и вселенная веры: очерки по философии религии» (1973) предмет ФР видится совсем иначе. Здесь сравниваются три модели христианского отношения к другим религиям: 1) традиционный эксклюзивизм — убежденность в том, что спасение доступно только христианам; 2) новый инклюзивизм — допущение того, что заслуги Иисуса Христа делают спасение доступным для всех²; 3) плюрализм — собственное открытие Хика, состоявшее в том, что христиане должны рассматривать свою религию лишь как одну из аутентичных сфер откровения и спасения наряду со всеми прочими. Задачу ФР Хик трактовал как обоснование перехода для современного ему религиозного мира от позиции второй к позиции третьей³. Постепенно он издал несколько сборников статей, один из которых так и назывался

¹ Hick, 1963. P. 1.

² Подразумевалась прежде всего знаменитая идея К. Ранера о том, что во всех религиях есть «анонимные христиане».

³ См.: Hick, 1973. Уже в 1960-е гг. во время движения за толерантность в Бирмингеме Хика начала «озарять» идея, которая постепенно существенно изменила его представления о назначении ФР. Протестантский пастор вдруг «догадался», что, во-первых, Иисус Христос не был на самом деле Единородным Сыном Божиим, родившимся от Девы, и, во-вторых, что именно этот догмат является препятствием для того взаимопонимания представителей различных религий, которого так настойчиво требует современный мир.

«Миф о Боговоплощении» (1977), в котором доказывал, что Христос евангелий не имеет ничего общего с Христом Халкидонского Собора (451 г.). «Борьба с Халкидоном» вскоре привела Хика к призыву отказаться от христоцентризма в осмыслении религий во имя толерантности и межрелигиозного взаимопонимания. «Открытие» Хика, состоявшее в том, что Иисус Христос был точно такой же «посредник» между Абсолютом и человеческим родом, как основатели и великие учителя всех религий (и не более того), расчищало путь к поиску нового «онтологического центра религий», существенно отличавшегося от того, на котором настаивали бывшие единоверцы философа. В сборнике «Проблемы религиозного плюрализма» (1985), в статье «Религиозный плюрализм и спасение» (1988), во множестве других публикаций и, наконец, в монографии «Интерпретация религии» (1989) Хик сформулировал собственный «антихалкидонский догмат». Суть его в том, что все религиозные традиции аффицируются трансцендентным для них центром духовного мира, который он обозначил как «Реальное-в-себе» (*the Real an sich*), и являются линзами, в которых Оно отражается в соответствии с культурно-антропологическими особенностями каждой исторической среды¹. Ключевые символы мировых религий, преломляющие свет ноуменального «Реального-в-себе», соответствуют его феноменальным манифестациям в виде образов личного наполнения (Адонаи, Троица, Отец Небесный, Аллах, Вишну, Шива) и безличного (Брахман, Нирвана, Шуньята, Дхармакая или Дао) и суть «различные обнаружения, внутри различных потоков человеческой жизни, одной конечной Реальности. Истина, валидность или аутентичность таких обнаружений состоит в их спасительной эффективности... Так, Адонаи и Дхармакая, хотя феноменально и совершенно различны, могут тем не менее находиться в сотериологическом равнении на Реальное»². Хик всячески подчеркивал, что его «онтология религий» скроена по лекалам Кантовой эпистемологии (само лингвистически проблематичное *the Real an sich* должно было убедить в этом чита-

¹ Hick, 1989. P. 233–251.

² Ibid. P. 373.

теля) и что ему принадлежит заслуга актуализации кантовского коперниканского переворота в понимании религий¹. Под кантовскую теорию познания был «настроен» и конечный вывод: религиозные традиции лишь отражают Реальное, «высвечивают» его с разных точек, но не могут претендовать на его адекватное воспроизведение. Философ позаботился и об их «цивилизованном будущем»: он надеется, что христиане, иудеи, мусульмане, буддисты, индуисты, даосы, синтоисты будут продолжать жить своими традициями, но видеть в них только «свои» собственные контексты спасения/освобождения, равноценные со всеми прочими². Эту свою борьбу за новое религиозное сознание Хик и трактует как свою ФР, обобщенную в его книге «Дискуссионные вопросы в теологии и философии религии» (1993)³.

Апелляция к тому, чему обязан соответствовать «прогрессивный современный человек», а также явная (открытая Марксом) привлекательность переделывания мира в сравнении с его изучением завоевали ему много почитателей не только в полуобразованной либеральной среде, но и в академической. Так, П. Алмонд, потакая кантианским амбициям мэтра, даже опубликовал в 1983 г. статью «Коперниканская теология Джона Хика». Другие последователи, Б. Хебблетвэйт и П. Ниттер, потрудились в разоблачении христианского эксклюзивизма по отношению к другим религиям⁴, а Ниттер издал вместе с Хиком «демифологизаторский» сборник «Миф о христианской уникальности» (1987). Было бы удивительным, если бы сам хикеанский настрой на переделывание религиозного мира не отразился и в теоретизированиях на предмет назначения ФР как таковой.

Соотечественник Хика, манчестерский философ Д. Пэйлин в «Фундаменте философии религии» (1986) в полном со-

¹ Недаром он писал, что «чистосердечный сдвиг к религиозному плюрализму должен значить избавление не только от более устаревших и грубых форм *птолемеевской теологии* (курсив мой. — В.Ш.), но и от более изысканных версий новых посланий» (Hick, 1985. P. 53).

² Hick, 1989. P. 378–379.

³ См.: Hick, 1993.

⁴ Эксклюзивизм других религий ни малейшего беспокойства у них не вызывает.

ответствии с названием монографии предпринял возведение трех образных ярусов деятельности, соответствующей данной философской дисциплине. 1) На уровне топографа философ религии призван обозревать «религиозную сцену» с целью выяснения, во что веруют, что подразумевается под верованием и как оно осуществляется на практике. Используя данные, предоставляемые ему историком, социологом, антропологом, психологом и «обычным философом», а также простым верующим и теологом, он, однако, отличается от них всех в двух пунктах. Во-первых, он стремится к «всестороннему пониманию религии» и, во-вторых, заботится об обосновании и самих верований, и практики конкретной религиозной веры. Таким образом, в ходе своей «топографической работы» философы религии уделяют специальное внимание «надежности оснований и строения “зданий” религиозной веры с тем, чтобы определить, в какой мере они могут считаться “истинными” и как такие суждения могут быть оправданы». На этой стадии специальными предметами их оценки должны быть аргументы в пользу существования Бога, примирение веры в Него с изобилием зла в мире, возможность чудес и т.д.¹ 2) Поскольку нет ни одной религии «без проблем», философ религии может заняться и «инженерной деятельностью»: посмотреть, какие типы зданий могут быть возведены на какой почве и с какими наличными материалами, а затем поинтересоваться тем, «какие соответствующие свидетельства в пользу религии будут работать и как различные составные [ее] части могут быть соединены заслуживающим доверия образом»². Сюда относится решение таких вопросов, как возможность сочетания Божественной вечности с временным творением мира, неизменности Бога и Его заботы об отдельных людях или что можно извлечь из древних священных текстов для современного человека³. 3) На уровне «архитектора» философ религии может воспользоваться услугами и «топографа», и «инженера» с тем, чтобы определить, в какой мере существующие религии содержат достоверность и соответствуют (со своими достоинствами и

¹ Pailin, 1986. P. 1.

² Ibid. P. 2.

слабостями) требованиям современного человека, а в какой «могут быть изменены, чтобы произвести что-то более удовлетворительное»¹. Здесь философ религии может уже не только наблюдать естественный процесс изменения религии, но и воздействовать на него в соответствии с требованиями современности. На этом уровне ФР практически неотличима, предполагает Пэйлин, от «философской или систематической теологии». Правда, некоторое различие все-таки есть: если теолог должен принимать базовую истинность определенной веры, то философ религии — скорее исходить из наличной веры как лишь из отправного пункта. Цель этого анализа и пересмотра наличных верований, которые осуществляет ФР, состоит в том, чтобы учредить «честную веру». Негативно это означает проблематизацию истины, значимости и эффективности исторических вероучений, позитивно — «установление системы верований, к которым самоосознающие современные люди, живущие в современном мире, могут относиться как к обоснованным и значимым»².

Автор задается вопросом, как ФР осуществляла и может осуществить себя в истории. Правда, М. Чарлесворт в своей книге «Философия религии: исторический подход» (1972) уже предложил различать четыре типа «функционирования» философии религии в общественной жизни. Однако Пэйлин не только иллюстрирует их конкретными примерами, но и предлагает новый — пятый. Типы «философия как религия» (Фейербах, Платон, постмодернист Дон Купит и др.), «философия как служанка религии» (Фома Аквинский, Локк, Кларк и др.), «философия, оставляющая место для веры» (Кант, Оккам, Барт и др.), «философия как анализ религиозного языка» (Ксенофан, витгенштейнианцы) восполняются тем, что можно бы-

³ Представляется, что «инженер религий» все-таки несколько перемудрил в уточнении отличия «инженерных задач» от «топографических»: проблема соотношения Божественной благодати и зла никак не может относиться к сущностно иному «ярусу», чем проблема соотношения Божественной вечности и темпоральности мира.

¹ Pailin, 1986. P. 1.

² Ibid. P. 5.

ло бы обозначить в качестве философии, изучающей факторы историко-культурных влияний на веру¹.

6. ФР как разработка философского атеизма. Если большинство аналитических философов видит основную задачу ФР в обосновании и апологии базовых религиозных верований, то не удивительно, что та же программа могла быть реализована и в прямо противоположном направлении — в их фальсификации и дезавуировании. И ее вполне можно рассматривать в качестве прямой альтернативы философской теологии.

Атеизм в англо-американской философии XX в. несколько раз играл роль активного катализатора полемики. В 1955 г. Дж. Макки удалось «запустить» многолетние дискуссии утверждением в статье «Зло и всемогущество», что наличие и преобладание зла в мире трудно сочетается с верой в его правление всемогущим и всеблагим Существом, и он в течение десятилетий продолжал полемику с теистами. В 1991 г. Дж. Мартин выпустил в его поддержку книгу «Атеизм: философское оправдание», где отстаивал то, что некоторые историки философии правомерно назвали (как прямую альтернативу программы Суинберна) «атеистическим эвиденциализмом», — калькуляцию обоснований того, что положение «Бог не существует» более рационально вероятно, чем противоположное². Известностью пользуются опубликованные в 1980-е гг. предположения Л. Поджмана, в соответствии с которыми «иметь религиозную веру» и «быть религиозным человеком» не обязательно предполагает веру в то, что Бог существует (см. выше, в связи с антологией по ФР в русле философской теологии, в которой, однако, положения философского теизма считались открытыми для любой проблематизации).

Однако лишь К. Нильсен (Университет Калгари, Канада) во «Введении в философию религии» (1982) представил крити-

¹ Pailin, 1986. P. 25–31. Здесь Пэйлину представляются наиболее провокативными изыскания Э. Хатча о влиянии греческих идей и обычаев на христианскую церковь, а также рассуждения Хика о том, что было бы, если бы христианство сначала направилось не в Европу, а в Индию. То, что «ортодоксальные» теологи относятся к такого рода изысканиям дистанцированно, свидетельствует, по мнению автора, о том, что они нуждаются в дополнительном образовании для лучшего восприятия ФР такого типа.

² См.: Koistinen, 2000. P. 75–81.

ку основ философского теизма в качестве программы системной ФР. В размышлениях о религии мы прежде всего встаем перед проблемой значения религиозных понятий, и она, предположил Нильсен, составляет преимущественно предмет философской теологии. В прошлом в большей мере, в настоящее время в чуть меньшей ФР легко отождествлялась с апологетикой или по крайней мере с апологетикой рационального типа, которая может быть направлена и в защиту религии, и против нее. Эта деятельность должна быть четко отделена от описания и прояснения религиозного дискурса и религиозных доктринальных схем¹. Другой тип деятельности может быть признан вторичным (*a second-order activity*) и настолько же отличным от религии, как философия науки — описание и прояснение научных понятий — от самой науки. Этот «чисто вторичный философский анализ религии» — «описание и прояснение религиозных понятий и свойств» — должен быть религиозно нейтральным, но если исходить из этой логики, любой возврат к оценочной деятельности может быть расценен как откат в апологетику. Тем не менее большинство философов и теологов придерживаются убеждения, что они могут и должны также оценивать «притязания религии», и Нильсен с ними согласен: как существа разумные мы хотим, если это для нас возможно, «знать правду о религии, и философский анализ религиозных понятий является основным инструментом такого открытия»².

Прямой оппонент этой правильной установки — то, что Нильсен называет витгенштейновским фидеизмом. Суть этой позиции в том, что мы не имеем эпистемического права подвергать критике сам «первичный религиозный дискурс» (*the first-order religious discourse*): это то, что нам дано, и чтобы его понять, надо вернуться в соответствующий образ жизни как целое. Задача, которую ставит перед собой Нильсен, — раскрытие непоследовательности и «неразборчивости» не только философских и теологических описаний религиозных суждений, но и самих этих «первичных» суждений. Здесь могут быть намечены «пролегомены к новому философскому обоснованию

¹ Nielsen, 1982. P. 8.

² Ibid. P. 9.

для нового атеизма или агностицизма»¹. Правда, такая философская критика должна следовать за анализом понятий религии, и здесь Нильсен согласен с витгенштейнцами в том, что вначале надо изучать «живые контексты» наиболее значимых положений религиозных рассуждений, в которых они «выполняют свою собственную работу». Здесь важно понять их связь с определенными социальными структурами и реальными традициями. Но с учетом контекстов философ религии вполне может перейти к критике не только «вторичных высказываний» (теологических): «Бог — необходимо сущее», «Бог может быть познан посредством специального религиозного пути познания», «Бог — невыразим», но и «первичных»: «Бог сотворил небо и землю», «Бог есть», «Бог во Христе» и т.д.²

Более «снисходительный атеизм» предлагает Р. Ле Пойдевен, в чьей книге «Аргументируя за атеизм: введение в философию религии» (1996) вполне серьезно рассматривается возможность быть атеистическим религиозным верующим³, пользуясь самим религиозным языком. Последний можно рассматривать как сферу воображаемого мира (*fiction*), поле которого предназначено для выражения моральных идеалов людей. «Мы создаем веру (*make belief*), что есть бог, рецитируя, в контексте игры, утверждение веры», вследствие которой можем играть также в «серьезное» отношение к повествованиям о боге и его народе, возносить ему молитвы и т.д. От этого и немалая прибыль, так как после окончания этой игры должно укрепляться наше чувство ответственности за себя и за других, потребность в преследовании «духовных целей» и много прочего хорошего⁴.

О том, что преемники Нильсена осуществляют его программу, свидетельствует недавно выпущенное М. Мартином (см. выше) «Кембриджское руководство по атеизму» (2007), имитирующее аналогичные издания по философской теоло-

¹ Nielsen, 1982. P. 11.

² Ibid. P. 12.

³ Ср. распространенные у нас полуиронические-полусерьезные самоидентификации немалого числа людей в качестве «православных атеистов».

⁴ Le Poidevin, 1996. P. 119.

гии. В статье К. Парсонса огонь ведется и по «эвиденциализму» Суинберна, и по «антиэвиденциализму» Плантинги¹, по космологическому аргументу К. Смита, а Д. Деннет работает в привычной для себя теме, отстаивая эволюционизм. Однако здесь обнаруживается и синкретизм подходов: аналитическая «философская антитеология» восполняется совсем не аналитическими экскурсами в феминизм (К. Оверал) и постмодернизм (Дж. Капуто). Логика понятна: для борьбы с общим врагом — философским теизмом — можно объединиться с любыми союзниками.

7. ФР как синкрет философской теологии и философского изучения религии. Среди представителей этого направления выделяется М. Уэстфал (Йельский университет, затем Фордэмский университет Нью-Йорка), который в большей мере, чем очень многие его коллеги, задумывается над проблемой предметной идентичности своих штудий. В статье «Пролегомены ко всякой будущей философии религии» (1973) он с иронией констатировал, что «непрерывное говорение» о Боге или религии создает впечатление, будто данная область находится в процветающем состоянии и не требует дальнейшего осмысления. В действительности это лишь видимость, ибо о том, что есть ФР, как правило, никто за этим разговором не задумывается. На деле ФР, как обычно объясняют, охватывает две несколько различающиеся деятельности — философствование о Боге и философствование о религии. Первое — не что иное, как естественное продолжение естественной теологии (и его негативного коррелята — а-теологии), и оно не может не быть предметом дискуссий. Второе, напротив, располагает таким объектом, в реальности которого усомниться нельзя, ибо религия есть ясно наблюдаемый аспект человеческого опыта, и философская задача состоит в том, чтобы понять данный феномен в его сущности и проявлениях. Потому данную деятельность часто называют феноменологией религии². Но при более тщательном рас-

¹ Martin, 2007. P. 109–111, 114–115.

² Westphal, 1973. P. 129. Данная констатация общепризнанности двух «философствований» в рамках ФР представляется, на наш взгляд, несколько оптимистической, так как в англо-американской философии она обычно отождествляется, как мы могли уже убедиться, только с первым «философствованием».

смотрении предмета выясняется, что два вида в рамках одного рода по их предмету различить невозможно. Ведь естественная (а)теология не может избежать утверждений, которые имеют живое отношение к нашему пониманию религии как человеческого опыта, а феноменология религии должна уделять внимание не только религиозному субъекту, но и объекту. На это, правда, можно возразить, допускает Уэстфал, что «имманентность» религиозного опыта не гарантирует еще и объективной трансцендентности его объекта. Но поскольку религиозные утверждения прежде всего касаются Бога, проблема значений религиозного языка также относится к сфере ФР как естественной (а)теологии. Реальное различие состоит в том, что в то время как ФР в виде (а)теологии является *нормативистской*, она как феноменология религии есть деятельность *дескриптивная*. В самом деле, среди религиозных феноменов имеются и религиозные утверждения, а поскольку многие из них касаются Бога, феноменология религии также будет говорить о Боге, «но она будет делать это скорее посредством описания различных форм веры в Бога, нежели обсуждения истинности этих верований»¹. Но если, таким образом, оба модуса ФР настолько различны, то где должен располагаться их род? Ответом на вопрос будет: это «наука» (science), виды которой нормативные и дескриптивные². Феноменология религии в большей мере уверена в своей сциентичности, чем (а)теология, но автор обращается к сократовскому методу «наведения» для сравнения обоснованности претензий двух родов ФР на научность.

В статье «Возникновение новоевропейской философии религии» (1997) Уэстфал, как кажется, модифицирует свою прежнюю позицию, начиная с уточнения, что «как представляется, нет ясного и последовательного различения философской теологии и философии религии. Однако, основываясь на чисто лингвистических критериях, первая, как кажется, долж-

¹ Ibid. P. 130.

² Ibid. P. 131. Не отсюда ли и Ю.А. Кимелев мог заимствовать свое «эвристическое» предположение, что философскую теологию и философское религиоведение объединяет присутствие в обоих дискурсах определенного «религиозного знания»? (см. § 1).

на иметь в качестве своего основного предмета Бога, а вторая — религию». Это смещение интереса от Бога к религии было весьма значимо для становления той философской дисциплины, которая развивается в виде ФР в Европе — от Юма до Ницше¹. Уэстфал вспоминает здесь Гегеля, который сожалел о том, что мы, не постигая Бога как такового, можем говорить только о нашем отношении к нему, иными словами, о религии, но в то же время сам сделал больше, чем кто бы то ни было другой, для тематизации именно религии в философии (даже с формальной точки зрения нельзя не обратить внимание на то, что три раздела его «Лекций по философии религии» озаглавлены «религиоведчески»²). Однако тремя первыми и наиболее influential направлениями философско-религиозной рефлексии Уэстфал считает: развитие деистического проекта в моралистической философии религии Канта; пантеистическое учение о церкви, конституирующейся теми, кто верит во всеединство, у Шлейермахера; «разоблачительную геремевтику» религии у Юма, который начал то выявление «реальных причин», стоящих за религиозными идеями и переживаниями, что впоследствии получило последовательное развитие у Маркса и Ницше. Это означает, что философско-религиозная рефлексия все-таки включает для него и программы (а)теологии.

У.Б. Уильямсон в антологии «Решения в философии религии» (1976) подверг сомнению принятое понимание ФР как религиозного философствования (*religious philosophizing*), соответствующего философскому объяснению или защите религиозных верований. Проблематично и понимание ее как «философии определенной религии», т.е. как христианской или иудейской, поскольку оно не соответствует, по его мнению, ни религии, ни философии. Поэтому следует проводить различие между более традиционным использованием философии в качестве некоего «приложения» (*adjunct*) к религиозной мысли и более новым применением философского анализа к религиозным вопросам и ответам³. ФР — не ветвь теологии, и основное

¹ Westphal, 1997. P. 111.

² Подразумеваются основные разделы «Определенная религия», «Религия духовной индивидуальности» и «Абсолютная религия».

различие в том, что последняя есть интеллектуальное выражение религии, тогда как философия свободна от такой связи и может осуществлять свое исследование самостоятельно: теолог начинает со знания о Боге как исходного пункта для истолкования всего остального, а философ должен подвергнуть «проверке» все, даже высказывания о Боге. В целом ФР, по Уильямсону, есть «ветвь философии, занимающаяся применением процедур философского мышления к понятиям религии, положениям религиозных мыслителей и феноменам религиозного опыта»¹. Таким образом, идея синкретизма исследований и религиозных положений и самой религии в едином «проекте» ФР налицо. Она становится более конкретной при перечислении вопросов, которые Уильямсон считает для ФР основными. Какова валидность религиозного знания? Как религиозные высказывания следует сравнивать с «обычными философскими» и применимы ли к ним верификационные и фальсификационные процедуры? Каковы природа, функция и ценность различных выражений религии? Существует ли Бог и возможны ли здесь доказательства и опровержения? Что такое человек? Каков статус чудес? Существует ли объяснение зла? Как обстоит дело с человеческим бессмертием? Каковы отношения морали и религии?²

Над методологическими проблемами задумывался также очень известный и авторитетный философ религии У. Абрахам (Тихоокеанский университет шт. Сиэтл). Во «Введении в философию религии» (1985) он прямо констатировал, что осмысление границ излагаемого предмета необходимо для отбора соответствующего материала³. Он не соглашался ни с теми витгенштейнианцами, которые ограничивают ФР исследованием «грамматики религиозного языка», не вникая в то, что на этом языке говорится, ни с теми, кто отказывался расширять сферу этой философской дисциплины за границы стандартных топиков теизма, предлагая включать сюда также

³ Williamson, 1976. P. 49.

¹ Ibid. P. 56.

² Ibid. P. 57.

³ Abraham, 1985. P. X.

проблему свободы и благодати и откровения. Вместе с тем он настаивал на том, что ФР должна изучать не абстрактную «религию», но живые религиозные традиции¹. Данную область следует рассматривать, подчеркивал Абрахам, как применение родовых характеристик философской рефлексии к изучению религии. Философия как таковая должна заниматься (автор мыслил в полном соответствии со стандартами аналитической философии): 1) определением понятий; 2) выяснением того, что отличает хорошую аргументацию от плохой; 3) установлением того, какое место занимает человек в устройстве вещей, и что такое благая жизнь. В соответствии с этим ФР может: 1) прояснять некоторые ключевые понятия религиозной традиции (миф, причинность, откровение, необходимо сущее и т.д.); 2) исследовать внутреннюю последовательность конкретной религиозной традиции (например, в ее решении вопроса о том, совместима ли человеческая свобода с Божественным предзнанием); 3) эксплицировать и экзаменовать те философские «предположения», которые неизбежно находят доступ к теологии и религии (типа марксистского анализа); 4) делать «съемку» взаимоотношений между конкретными религиозными традициями и другими областями жизни (религия и мораль, религия и история); 5) верифицировать интеллектуальные основания религии посредством экзаменации тех аргументов, которые употребляются за и против религиозных верований (аргументы за и против существования Бога и т.д.). По Абрахаму, само внимание к этим широким интересам позволяет видеть, что такое ФР, не задавая слишком много вопросов о ее «природе». От феноменологии религии она отличается тем, что должна ставить вопросы об истинности религиозных «притязаний», от апологетики и систематической теологии — тем, что не должна исходить из истинности конкретных религий. Она не находится в «напряженных отношениях» с последними и даже где-то с ними «пересекается», но в целом ее «охват» шире².

¹ Abraham, 1985. P. XI–XII.

² Abraham, 1985. P. 8–9.

Закономерно, что этот удобный «охват» предмета ФР, при котором не теряются ни теология, ни религиоведение, попал и в энциклопедические издания. Так, в довольно популярном «Словаре философии» П. Энджелеса (1981) ФР характеризуется через ее основные темы — чередующиеся «религиоведческие» (первая тема — определение религии, вторая — разнообразие понятий Бога, природа и ценность мистицизма и религиозного опыта и т.д.) и «теологические» (аргументы в пользу существования Бога; взаимоотношение разума, веры, откровения, догмата, бессмертия и т.д.)¹.

У. Праудфут в статье «Философия религии» для хорошо известной многотомной «Энциклопедии религии» М. Элиаде (1987) считает само собой разумеющимся, что обычно изыскания по теме данной дисциплины знания распадаются на две группы: задачи первой состоят в оценке рациональности религиозных верований с особым вниманием к их когерентности и убедительности их обоснования; задачи второй — в описательном анализе и разъяснении религиозного языка, веры и практики с особым вниманием к тем правилам, которыми они организуются, и к их контексту в религиозной жизни. Границы между этими доменами установить не всегда просто. Но общее — то, что в каждом из этих двух случаев «задача философии религии видится скорее в прояснении религиозной веры, чем в ее обосновании или опровержении»².

О том, что конъюнктура в англо-американской ФР начинает постепенно смещаться в сторону включения в ее предмет наряду с традиционной философско-теологической проблематикой и философского изучения религии, свидетельствуют многие популярные антологии и введения в предмет. Так, сборник авторов-евангеликов М. Петерсона, У. Хаскера, Б. Рейхенбаха и Д. Бэсингера «Разум и религиозная вера: введение в философию религии» (1991) открывается определениями религии и природы религиозного опыта, но за этим следуют классические философско-теологические темы взаимоотношения веры и разума (различаются «строгий рационализм», фидеизм и

¹ Angeles, 1981. P. 245.

² Proudfoot, 1987. P. 308.

«критический рационализм»), Божественных атрибутов, аргументов в пользу существования Бога, теодицеи, эпистемологическая тема «базовости» веры в Бога (концепция А. Плантинги; см. выше), тема религиозного языка и этики, а также посмертного существования, после чего следует обсуждение религиозного многообразия (религиозный плюрализм)¹.

Аналогична структура «Современной философии религии» (1998) такого известного автора, как Ч. Талиаферро (философский факультет Колледжа св. Олафа, шт. Миннесота). Основные темы монографии — философско-теологические (отчасти в духе Хика — с учетом неперсоналистического, прежде всего индийского, религиозного сознания): божественная сила; материализм, позитивизм и Бог; божественный разум и структура Космоса; трансцендентность сакрального; Бог, ценности и плюрализм; доказательство, опыт и Бог; проблема зла и перспективы добра; теизм и натурализм. Предваряют эти темы «религиозные верования» (включая рассмотрение пяти религий² и определений религии) и «религиозные практики и картины реальности» (включая рассмотрение «форм жизни»). Автор видит начавшееся обновление ФР в том, что философы стали рассматривать религиозное отношение к действительности в свете новых трактовок политической жизни, окружающей среды, техники, медицины, истории, гендерной проблемы, эмоциональности, искусства и т.д.³ Основные проблемы, которые, по мнению Талиаферро, «воодушевляют» современную ФР (или по крайней мере должны это делать), распадаются, как кажется, на три группы. Первая группа — философско-теологические: являются ли религиозные взгляды на Бога, человека и мир истинными или ложными? Могут ли атрибуты Бога, признаваемые тремя монотеистическими религиями (всемогущество, всеведение, всеблагость, всеприсутствие и свойство быть творцом мира), быть поняты и соединимы? Требуют ли религиозные убеждения обоснований? Какие аргументы говорят в пользу и против существования Бога? Может

¹ См.: Paterson & Hasker & Reichenbach & Basinger, 1991.

² Иудаизм, христианство, ислам, индуизм и буддизм.

³ Taliaferro, 1998. P. 4.

ли мир отдельных пространственно-временных объектов быть проявлением трансцендентной Божественной реальности? Совместимы ли религиозные и научные воззрения на мироздание? Может ли Бог быть воспринимаем или существовать вне времени? Возможно ли совмещение веры во всемогущего и всеблагого Бога с признанием всей величины зла в мире? Есть ли жизнь после смерти? Вторая группа — философско-компаративистские: возможна ли реинкарнация и какие понимания личности, разума и души совместимы с различными доктринами жизни после смерти? Какой философский смысл может быть вложен в христианскую доктрину Боговоплощения и в индуистское учение о воплощении Вишну в Кришне? Третья группа — «религиоведческие»: каковы этические последствия различных религиозных концепций Бога и мира? Необходима ли религиозная вера для оправдания нравственности? Как понимание Бога влияет на понимание блага, а также справедливости, класса, пола, расы? Соотносится ли вера в Бога со взглядами на окружающую среду, и если да, то как? Совместима ли религия, требующая послушания Богу, с демократией, основывающейся на идее индивидуальных прав и свобод? Разделяют ли главные религии общий взгляд на конечную реальность, а если нет, то можно ли признать за ними равное право на путь или образ жизни, ведущий к конечному благу?¹

М. Петерсон и другие составители антологии «Философия религии: избранные чтения» (2006) решили ради историко-культурной политкорректности включить помимо современных и классических христианских авторов (Бозций, Фома Аквинский, Паскаль) философов других монотеистических религий (Ибн Рушд, Маймонид), скептиков, атеистов, отрывки из Упанишад, Шри Ауробиндо и нынешнего далай-ламы². Здесь представлена классическая, как представляется, синкретическая схема ФР. После предлагаемых интерпретаций религии как социального феномена (у Э. Дюркгейма) и обоснования реальности ее референтов (у Р. Тригга), а также религиоз-

¹ Taliaferro, 1998. P. 4–5.

² Составители подобных попури, очень популярных на книжном рынке, видимо, искренне не понимают, какой китч они производят, пытаясь угодить читателю, которому нужно все сразу.

ного опыта (приводятся тексты от св. Терезы до М. Уэстфала) составители с чистой совестью переходят к нормативной философско-теологической тематике: вера и разум, Божественные атрибуты, аргументы в пользу существования Бога, богопознание «без аргументов», проблема зла, Божественное действие, религиозный язык, чудеса, посмертное существование, религия и наука, за которыми следует тема интерпретации соотношения религий, а также проблема религии и нравственности¹.

8. ФР как анализ «грамматики» религиозного языка. Витгенштейнианство как программа исследования религии в качестве одной из «языковых игр» существенно отличается от теологического исследования языка религии из-за принципиального отказа от рассмотрения истинности высказываний этого языка. Обоснование этих исследований видится в убеждении (выраженном и невыраженном) в том, что задачи философии по отношению к религии должны отличаться от теологических. Предметом этих исследований является не Бог и другие объекты религиозной веры как таковые, но «разговор о Боге» (God-talk), иначе говоря, некогнитивные аспекты языка религии. Это существенно отличает витгенштейнианство от теистической (как и атеистической) ФР, которая подходит к языку религии преимущественно с когнитивистских позиций. Расцвет философско-религиозного витгенштейнианства пришелся на 1960–1970-е гг., когда группа аналитических философов (Н. Малкольм, О. Бусвсма, У. Хадсон, П. Уинч) стала применять к языку религии знаменитые слоганы Л. Витгенштейна, в соответствии с которыми задача философа состоит в «возвращении слов обратно из метафизического к повседневному употреблению» и «философия никоим образом не должна вмешиваться в действительное употребление языка и может в конечном счете только описывать его, так как не может дать им и никакого обоснования. Она оставляет все, как оно есть»². Тем не менее его последователи не часто предпринимали попытки определять задачи и предмет ФР.

¹ См.: Peterson, 2006.

² Цит. по: Koistinen, 2000. P. 142.

Согласно У. Блэкстону, автору книги «Проблема религиозного знания» (1963), основная задача ФР — определить саму религию. «Определить» — значит описать роли и функции, осуществляемые такими утверждениями, которые в соответствующем контексте могут быть обозначены как религиозные. Эти дескрипции должны быть, по витгенштейновским максимам, оценочно нейтральными и не содержать попытки обосновать или опровергнуть религиозные убеждения¹.

Одним из первых витгенштейновский подход к религии решил использовать для осмысления языка христианства основатель Британского общества ФР Я. Рамсей, выпустивший антологию «Слова о Боге: философия религии» (1971). В ее первой части демонстрируются взгляды древних, средневековых и новых мыслителей (от ранних Отцов Церкви и Плотина до Р. Отто) на положительные, отрицательные, аналогические высказывания о Боге. В двух следующих частях даны лингвофилософские тексты аналитической традиции от Б. Рассела до М. Блэка. В последней части (включающей и текст составителя) выражаются идеи о том, что язык религии прежде всего обрисовывает определенный образ жизни, что догматы следует понимать не как «описания Бога», но как правила, руководства и оптимальные способы «теологического дискурса» и что религиозная речь несет признаки «самовключающего характера»².

Неявное определение задач ФР обнаружилось в статье английского аналитика Д. Филлипса, писавшего на эти темы более 30 лет. В ответе на манифест Плантинги «Совет христианскому философу» (подробно рассмотренный выше), названном «Совет тем философам, которые христиане» (1993), он выразил основоположения своей школы. По его мнению, справедливость отвержения «эвиденциалистского» метода, претендующего на то, чтобы делегировать ФР статус «арбитра истины или рациональности религиозных верований»³, не обязывает христианских философов поддерживать такой спо-

¹ Blackstone, 1963. P. 38–45.

² См.: Ramsey, 1971.

³ Phillips, 1993. P. 225.

соб религиозного философствования, который считает истину или рациональность определенных религиозных положений гарантированной и противопоставляет себя философам других убеждений. Хотя общей, религиозно нейтральной рациональности для веры или неверия нет, способ философствования является общим. Основная задача философа религии — отражать особенности религиозного языка и верований с учетом того, что рациональность внутри и вне домена религии — не одна и та же (и каждый — как верующий, так и неверующий — может прийти к этому заключению, размышляя над характером религиозного языка)¹. Такой результат должен быть следствием «незаинтересованного исследования» (открытого Витгенштейном и для христиан, и для нехристиан), которое выявляет разнообразие рациональности в человеческой жизни, «но это разнообразие может быть обнаружено через прояснение грамматики различных понятий, вовлеченных в те языковые игры, в которые мы играем»². Филлипс настаивает на том, что «христианской философии» не может быть так же, как и «марксистской философии» или любой другой философии «того же рода», поскольку сам язык (по Витгенштейну) подобен городу, в котором нет одной «главной» дороги³.

Среди сборников статей, в которых осмысляются последствия поздней витгенштейновской философии для изучения религии, выделяется изданный Р. Аррингтоном и М. Аддисом сборник «Витгенштейн и философия религии» (2001). Согласно Аррингтону, теологические утверждения следует рассматривать как «грамматические», определяющие правильное использование религиозных понятий, а не как предположительные фактуальные высказывания о мире⁴. Он подчеркивает и амбивалентность статуса этих высказываний (в зависимости от контекста): извне «Бог существует и есть творец мира» — толь-

¹ Ibid. P. 226.

² Ibid. P. 232.

³ Ibid. P. 234.

⁴ При такой трактовке можно было бы, надеется автор, избежать той критики, которой они подвергаются, например, у К. Нильсена (см. выше).

ко «грамматическая форма», тогда как для верующего Воскресение Христово — непреложный исторический факт¹.

Три оставшиеся из основных ракурсов видения задач ФР объединяются тем, что они в той или иной мере обнаруживают влияние континентальной философии на англо-американскую. Степень их «континентальности» варьируется, но общим является однозначный отход от философской теологии (и а-теологии) как парадигмы применения аналитических методов к философско-религиозной проблематике.

9. ФР как исследование феномена религии. Одним из первых эту позицию достаточно четко выразил Ф. Ферре (Диккинсонский колледж, шт. Пенсильвания). В книге «Язык, логика и Бог» (1961) он трактовал ФР как «метарелигию», изучение религии, которая является единственным ее предметом. Философствовать вообще — значит мыслить критически и всесторонне, а философствовать о религии — значит осмысливать ее в соответствии с этими «показателями». Задача данной философской дисциплины состоит в том, чтобы максимально точно и в то же время объемно установить, о чем мы думаем, когда говорим о религии, иными словами, работать над ее «соразмерным» определением². В монографии «Базовая современная философия религии» (1967) он уделяет специальное внимание тому, чем эта дисциплина не является и чем является, и приходит к выводу, что значительно легче ответить на этот вопрос, чем определить ее положительное содержание. Во-первых, ФР не является какой-то специальной религиозной деятельностью, каким-то аспектом религии. Все «философии чего-то» отделены от границ своего предмета, но расположены по отношению к нему на некоем метауровне, и как философию науки иногда называют «метанаука», так и ФР может быть названа «метарелигия». Во-вторых, ФР не может быть апологетикой, ибо последняя есть выражение религиозного интереса, а не философского. Ее сходство с философией — внешнее, ибо она представляет собой не столько «метарелигиозное изучение» (a metareligious study), сколько оборонительное оружие самой

¹ Arrington & Addis, 2001. P. 177.

² Ferré, 1961. P. 9–30.

религии. В-третьих, ФР не есть и философская теология, ибо последняя, даже пользуясь философскими «методами и техниками», относится к теологии (а не к философии) как к роду (наподобие библейской теологии или систематической теологии). Потому философская теология может быть «только частью предмета философии религии»¹. Наименьший риск в определении ФР Ферре видел в трактовке ее как «специальной области интереса, относящейся к предмету религии, в рамках общей дисциплины философии»². Это значит, что углубление в определение ФР должно совпадать с углублением в понимание философской деятельности как таковой. И действительно совпадает, потому что после данного утверждения автор переходит к скрупулезному анализу философской деятельности как таковой (уже вне связей с религией).

Р.М. Блэкстон свою провокативную статью «Возможна ли философия религии?» (1972) начал с того, что ни религиозный человек (принимаящий на веру все положения своей религии), ни светский философ (подвергающий все сомнению и не знающий религию «на практике») в принципе не могут быть субъектами ФР (а другие субъекты исключаются). Потому он оценил как парадоксальный тот факт, что она осуществляется в самых широких масштабах. Однако для нас в данном случае важнее, что под ФР он понимал «приближение к предмету религии критическим образом» и рассмотрение прежде всего таких проблем, как: 1) что характеризует любой религиозный феномен в качестве именно религиозного? 2) каковы критерии религиозного опыта в качестве религиозного? 3) имеет ли дискурс, осуществляемый в религиозном контексте, свою особенную логику?³

Аналогичные задачи перед философом, занимающимся религией, поставил Л. Дюпре в книге «Другое измерение: поиск значения религиозных расположений» (1972). Первая из них — понимать, что *есть* в религии, определить ее место на карте всего человеческого опыта, а не инструктировать, что в

¹ Ferré, 1967. P. 9–11.

² Ibid. P. 11.

³ Blackstone, 1972. P. 180.

ней *должно быть*. Основными его темами стали: определение религии, мистицизм, религиозный опыт и соотношение его с мистическим видением, а также отличие реально религиозного человека от нерелигиозного. Хотя он и поставил вопрос о возможности верифицировать или фальсифицировать религиозные высказывания и о правомерности их трактовки как выражений некоторых фактов (помимо эмоций), значительно большее внимание он уделял символизму языка религии. Предметами внимания Дюпре стали также «откровение», «спасение», «таинства» и религиозное искусство¹.

П. Бэрк в своей небольшой монографии «Хрупкая Вселенная: эссе по философии религий» (1979) рассматривал «природу и значимость религии как таковой», «ее специфическую функцию», «значение религии в отношении жизни». Он мыслил свою задачу в создании теории религий, которая могла бы стать «пролегоменами ко всякой будущей теологии»². Сущность религии заключается в «освобождении» или, что более привычно, в спасении. То, что выделяет религиозное, и есть человеческая активность, «сосредоточенная на спасении»³. В соответствии с этим религии суть культуры, действующие в направлении спасения, а все великие религии — продукты теперь забытых моментов различных культур, когда они появились на свет, и каждая из них включает в себе нечто существенное для человеческого опыта. Детерминированность религии культурой позволяет понять, что рождение новой религии может только сопровождать рождение новой культуры.

Среди недавних монографий этого направления можно выделить работу Дж. Шелленберга «Пролегомены к философии религии» (2005), где представлены темы: определение религии, характер и различительные черты религиозной веры, природа веры и неверия, типы религиозного скептицизма, принципы оценки ответов на религиозные «притязания». Шелленберг считает, что его коллеги уделяют слишком много внимания религиозным верованиям (доктринального содержания) и их от-

¹ См.: Dupré, 1972.

² Burke, 1979. P. 10–12.

³ Ibid. P. 17.

рицанию (belief и disbelief) и слишком мало — самой религиозной практике, которая может исходить из других ответов (таких, как faith)¹. Но главное в том, что, по мнению автора, данное им определение религии обеспечивает общую ориентацию для ФР. Согласно этому определению, сущность религии — стремление к высшему (ultimism), которое может быть обобщено в положении: «есть конечная Реальность, в отношении которой может быть достигнуто высшее благо»².

Трактовка ФР как рефлексии именно над религией нашла эксплицитное выражение в нескольких статьях из юбилейного, 25-летнего выпуска «Международного журнала по философии религии» (1995). Среди них можно отметить две публикации в русле Американской академии религий, которая, как мы знаем, поддерживает интересы в этой области, альтернативные формату традиционной аналитической философской теологии, принятому в рамках Американской философской ассоциации (см. § 1).

В статье Р. Шарлемана (факультет религиоведения Университета шт. Вирджиния) «Может ли религия пониматься философски?» на поставленный вопрос дается положительный ответ и потому, что дисциплина ФР за последнее время «ясно отделима от философской теологии»³. Автор задается вопросом: под каким углом зрения в ФР должны рассматриваться религиозные феномены, учитывая, что это могут быть параметры субъекта, мира или Бога? Чтобы разрешить поставленный вопрос, он привлекает философско-религиозные концепции П. Тиллиха и находит в них подтверждение для третьего типа ответа. Если религия рассматривается лишь как один из видов человеческой деятельности наряду с наукой, нравственностью или искусством, она может быть понята как лишь одна из «человеческих функций» и представляет для философа не больше затруднений, чем любая из трех перечисленных. Но если она рассматривается под углом зрения всех трех названных параметров, в том числе в свете идеи Бога, она задает ему проблемы

¹ Burke, 1979. P. 186.

² Ibid. P. 33, 37.

³ Scharlemann, 1995. P. 93.

инного типа. Автор предлагает при их решении руководствоваться парадоксом Тиллиха, согласно которому религия как таковая (укорененная в Необусловленном) вступает в противоречие с философией о религии (которая пытается дать религии «гарантии», полагаемые более надежными, чем достоверность самой религии, и потому «растворяет» необусловленный характер откровения в истории религий)¹.

Статья Р.К. Невилла (школа теологии Бостонского университета) «Религии, философии и философия религии» открывается наблюдением, что в последнее время религиоведы предпочитают говорить об изучении не столько *религии*, сколько *религий*². Причина этого прозрачна: наши знания о других религиях неизмеримо расширились, и мы, особенно после мощного подъема востоковедения в США с 1970-х гг., уже можем представить себе объем мирового религиозного многообразия. Тем более представляется «анахроничным» тот факт, что аналитическая ФР не желает его замечать; это наглядно подтверждает ничтожная доля публикаций по восточным религиям в том же «Международном журнале по философии религии» за все прошедшее десятилетие, который практически не затронуло беспрецедентное расширение межкультурных горизонтов и в науке, и в политике, и в жизни. Аналитические философы задержались в XVIII в., решая традиционные проблемы западного теизма (существование Бога, теодицея, эпистемология откровения и т.д.). Невилл предлагает выход из этого «анахронизма», а заодно и новое определение задач ФР.

Как и большинство дефиниций, определение ФР осуществимо только через некоторые отрицания, через обозначения ее границ. В настоящее время «соседей» (от которых ФР надо отграничивать) у нее много: и конфессиональная теология, и философская теология, и историческое, эмпирическое, научное или литературное изучение отдельных религий, и сравнительное религиоведение, и метафизика, и философия культуры, и этика, и социальная философия. «Благодушный» философ религии согласился бы с тем, что его дисциплина может работать

¹ Scharlemann, 1995. P. 99–100.

² Автор ссылается на большую обзорную статью Р.Л. Харта в «Журнале Американской академии религий» за 1991 г.

с одной из этих специализаций или со всеми вместе, настаивая только на том, что следует учитывать особенности философских методов¹. Однако не все философы религии столь «благодушны» и некоторые склонны очертить границы своего предмета более четко. К ним Невилл относит и себя. Указывая на свой непосредственный источник — идею А. Уайтхеда, согласно которой философия как таковая должна быть критикой абстракций, он предлагает считать, что «философия религий — это критика абстракций в религиях»².

Но понять из статьи, что такое те самые «абстракции в религиях», которые ФР призвана критиковать, совсем не просто. В самом общем виде это скорее всего экстраполяции проблематики одной религиозной традиции на все остальные. Например, «критика» тех абстракций, которые Невилла больше всего не устраивают в аналитической ФР, заключается, как можно его понять, в том, что названные проблемы западного монотеизма XVIII в. нельзя экстраполировать на нетеистические религии, учитывая, что «вместо Бога должны рассматриваться другие типы абсолютного (ultimate), включая религии, отрицающие абсолютность (ultimateness) в смысле, близком к монотеистическому. Есть много моделей духовного совершенства, отличающихся от той праведности, на которой настаивает Запад»³. Другой образец «критики абстракций», имеющий методологическое значение, — это претензия Невилла к философам религии (как к католическим, так и к протестантским) за то, что они видят свою основную задачу в рациональной критике религиозных верований, иначе говоря, основоположений (коиими религия будто и исчерпывается). Разумеется, все религии без исключения имеют таковые верования. Но следует помнить, что они сами суть абстракции от многих контекстов религиозной жизни, к которым они отсылают, от несформулированных «инстинктов», «обычаев», «предчувствий». Потому прав был, по мнению Невилла, К. Гиртц и другие, подчеркивавшие, что наличные религии должны быть понимаемы толь-

¹ Neville, 1995. P. 168.

² Ibid. P. 169.

³ Ibid.

ко в «плотном описании». Религиозную жизнь следует рассматривать в сложном переплетении социальных, культурных и личных систем¹.

10. ФР как философское сравнительное изучение религий. Эту, довольно новую программу обычно почти отождествляют с концепцией «религиозного плюрализма» Дж. Хика, но при этом не учитывают тот существенный момент, что Хик и его последователи заинтересованы вовсе не в объективной сравнительной культурологии (хотя и апеллируют к ней), но в «переделе мира» религии, создании новой ее модели. Здесь, несмотря на учет «хикеанства», речь идет о попытке разработать критерии религиоведческой компаративистики на основании использования философских средств. Один из примеров дает написанный членами Американской академии религии и составленный Т. Дином сборник «Религиозный плюрализм и истина: эссе по межкультурной философии религии» (1995). Составитель довольно амбициозно приписывает возглавляемому им проекту «метафилософские» функции, но своеобразие видения многих его участников можно обозначить лишь как демонстрацию «не сводимого к единству» многообразия религиозных форм и постановку вопроса о том, целесообразно ли вообще искать их общий источник. Дж. Кобб, автор одного из эссе, считает возможным остановиться даже на таких двух «источниках»: «западная религия» сосредоточена на праведности, а большинство восточных на креативности или пустотности².

Одним из теоретиков этого направления выступил адъюнкт-профессор философии религий (семинария Университета Чикаго) П. Гриффитс в обобщающей статье «Сравнительная философия религии» (1997). Возможность появления данного направления, как и самой «исходной» ФР, в качестве современной дисциплины он связывает с трактовкой в Новое время отдельных религий как разновидностей единого рода религии. К настоящему времени это направление (*comparative philosophy of religion*) представлено, по его мнению, в трех вер-

¹ Neville, 1995. P. 170–171.

² См.: Dean, 1995.

сиях. Первую версию он связывает прежде всего с «Лекциями по философии религии» Гегеля (1821–1831), в которых основанием для классификации религий стали определения их рода — вначале как «духа, осуществляющего себя в сознании», затем как «отношения человеческого сознания к Богу». Гегелевская классификация носила иерархический характер, так как философ оценивал религии исходя из того, в какой мере они приближаются к выявленному им «идеальному типу». Гегель менял свои характеристики религий (например, буддизма) в соответствии с ростом религиоведческого знания его времени, и Гриффитс уверен в том, что он был лучше, чем кто-либо из его современников, осведомлен в восточных религиях¹. Тот же классификационный подход исходя из общего рода религии демонстрирует, по его мнению, и Хик — с той только разницей, что для него все великие «послеосевые религии»² состоят в неиерархических отношениях, выражая лишь различные модусы религии как «трансформации человеческого существования от само-центрированности к центрированности Реальным»³. Вторую версию сравнительной ФР Гриффитс усматривает в работах тех, кто занимается анализом структурных элементов религиозных традиций, к каковым относятся доктрины, ритуал и экзегеза. Философ религии данного направления заинтересован не столько в конкретных эмпирических наполнениях названных элементов, сколько в «логической или концептуальной структуре соответствующих феноменов». Примером ему здесь служит американский религиовед У. Кристиан, который в работах «Оппозиции религиозных доктрин» (1972) и «Доктрины религиозных общин» (1987) анализирует условия глубинного расхождения религиозных доктрин, называя такое исследование «критическая философия религии» и подразумевая под ним рассмотрение понятий, рекомендаций и «притязаний», характерных для религиозного дискурса. Во всех случаях Кристиан использует примеры из отдельных ре-

¹ Griffiths, 1997. P. 617.

² Подразумевается общепризнанная концепция «осевого времени» в историософии К. Ясперса.

³ Гриффитс, видимо, вполне искренне не заметил, что для Хика при всем равенстве мировых религий некоторые значительно «менее равные».

лигий, преимущественно из иудаизма, христианства и буддизма, и это вынуждает его заниматься компаративистикой¹. Третью версию сравнительной ФР Гриффитс связывает с «конструктивной работой». Для того чтобы работать в этом ключе, важно не столько устанавливать классификации родового понятия религии, сколько «вносить вклад нормативного характера в решение вопроса, который принадлежит или исходит от одной или более из конкретных религий»². Например, можно быть «конструктивно заинтересованным» в логике космологического аргумента в пользу существования Бога, но выбрать себе в «собеседники» средневековых вишнуитов или североафриканских суннитов. Или, скажем, можно изучать Откровение или, иначе говоря, тексты, происхождение которых считается не-человеческим, но которые имеют исключительное авторитетное «притязание» на людей, и вступать в «диалог» с каббалистами или мимансаками, которые сказали об этом много интересного. Один из немногих примеров этого направления работы, по мнению Гриффитса, весьма перспективного, — книга Л. Йиэрли «Мэн-цзы и Аквинат: теории добродетели и концепции мужества» (1990), где не просто сопоставляются трактовки обозначенной добродетели в двух традициях, но на этой основе осуществляются поиски оптимального ее понимания. Здесь большое место занимает «воображение», которое может питаться компаративным материалом³. Но в целом автор считает и второе направление работы (наряду с третьим) весьма перспективным (в отличие от первого), так как соответствующие исследователи «скорее будут заниматься материями “философской субстанции” и таким образом вносить конструктивный вклад в проблемы насущной современной заботы в философии религии». В исторической перспективе, подобно тому как обсуждение философских вопросов для христиан было обогащено знакомством с иудейской и мусульманской теологией XII—XIII вв., аналогичным образом они многое приобре-

¹ Griffiths, 1997. P. 618.

² Ibid. P. 619

³ Ibid.

тут, изучая философские аргументы буддистов, индуистов или конфуцианцев¹.

Закономерно, что интерес к тому, что можно назвать компаративной ФР, проявляют и философы неевропейского происхождения, осваивающие проблематику ФР. Так, известный индийский автор А. Шарма в книге «Индуистский взгляд на философию религии» (1991), следуя преимущественно образцам трактовки ФР как философской теологии, поднимает и такие темы, как индуистские версии теодицеи или «христианские взгляды на Откровение в индуистском контексте»².

11. ФР как экзистенциально-практическо-эстетическая философия. Протест против доминирования в ФР рациональной теологии был озвучен и значительно раньше — с позиций не религиоведения, а континентальной религиозной философии. Об этом свидетельствует своеобразный манифест «Экзистенциалистский вызов философии религии» (1973) О. Шрага, президента Общества философии религии Северной Каролины. В соответствии с природой традиционной метафизики и онтологии традиционная ФР склонялась, по его убеждению, к «философии сущности». Между тем оказался не востребуемым альтернативный проект — приближения к религии как движения человеческой экзистенции между полюсами беспокойства и самообладания, в контексте отчужденности, пограничных ситуаций, «обесценивания» (disvalue) как первичных стимуляторов религиозной жизни³. Эссенциалистский крен нашел закономерное выражение и в самом понимании предмета ФР: она мыслилась и продолжает мыслиться в большей мере как «философия Бога, фактически теология в буквальном смысле, а именно логика Бога», чем как философия собственно религии или религиозной жизни, составляющей важнейшее измерение человеческого существования. Поэтому вызов экзистенциализма должен состоять в переосмыслении самой философской заинтересованности в области религии: речь должна идти не о том, может ли существование Бога быть доказано, а о том,

¹ Griffiths, 1997. P. 620.

² См.: Sharma, 1991.

³ Schrag, 1973. P. 151.

как «человеческая ситуация» обуславливает религиозное сознание. Кроме того, надо рассмотреть отношение между опытом жизни и концептуализируемым миром и показать, как это рассмотрение ведет к осознанию символа и мифа¹. Если экзистенция и разум, а также жизнь и логика не должны ни отождествляться, ни противопоставляться друг другу (а это так), если философия есть теоретическая дисциплина, а религия — полный человеческий «ответ» (а это тоже так), то «философия религии, более чем какая-либо другая философская дисциплина, стоит перед грандиозной задачей понимания жизни и мысли, действия и познания, веры и разума» и понимания правильного соотношения этих важнейших перечисленных аспектов человеческого опыта². Религия есть (здесь автор выражает идею П. Тиллиха) «хватание» (grasping) конечного человеческого существования за Бесконечное, а экзистенциалистская перспектива — «приглашение к тому, чтобы возвратиться к конкретному опыту религиозной жизни»³. Существенно важно, что Шраг строит определение ФР исходя из понимания самой религии, а не в абстракции от нее, как большинство философских теологов. Религию можно было бы определить как ответ на человеческое отчуждение (автор, правда, не уточняет, с чьей стороны), а «философия религии в экзистенциальной перспективе задает вопрос о том, почему человек отчужден и как он становится «примиренным»». Ответ может быть получен из живых религиозных символов (снова идеи Тиллиха), значимость которых не столько в их «теоретических» формулировках, сколько в их «функциональной силе»⁴.

В настоящее время в англо-американском пространстве мнение, что ФР никто не принуждает ограничиваться только рациональной оценкой религиозных верований и ничто не препятствует ей обращаться ко всему спектру моральных и духовных измерений религиозной жизни, становится все более популярным. Философы религии этого «более широкого на-

¹ Schrag, 1973. P. 152, 158.

² Ibid. P. 153.

³ Ibid. P. 158.

⁴ Ibid. P. 165.

правления» привлекают для решения своих задач и «эпистемологию добродетелей» (как определенную альтернативу «эпистемологии эвиденциализма»), и эмоционально-эстетические аспекты религиозного сознания. Именно в этом русле М. Макги выпустил специальный сборник статей «Философия религии и духовная жизнь» (1992), а затем монографию «Трансформации сознания: философия как духовная практика» (2000). Показательно, что и такой «философско-теологический фундаменталист», как У. Уэйнрайт (см. выше), выпустил книгу «Разум и сердце: пролегомены к критике страстного разума» (1995), где поставил вопрос об эпистемической реабилитации эмоций в религиозном сознании. На него и финского философа П. Йервелейнена, автора «Изучения религиозных эмоций» (2000), опирается англичанин М. Уинн (Университет Эксетера), выпустивший монографию «Эмоциональный опыт и религиозное понимание» (2005). Он рассматривает свое произведение как переработку разнообразных предметов и философской теологии, и ФР в свете новых достижений в «философии эмоций» (с учетом достижений психологии и нейрофизиологии)¹. Основные тезисы этой «эстетической ФР» можно сформулировать так: во-первых, эмоциональные чувства могут функционировать в качестве модусов ценностного восприятия в отношении Бога, мира и человеческих индивидов; во-вторых, они могут функционировать и как «парадигмы», направляющие развитие нашего дискурсивного понимания в религиозном контексте (как и в других); в-третьих, репрезентация «богов» может пониматься по аналогии с репрезентацией в искусствах. В этом контексте Уинн пересматривает сам религиозный опыт, отношение между религией и этикой, проблему зла, взаимоотношения религии и искусства и работу религиозного языка. В своей идее «опережения» религиозными чувствами доктрин он считает себя продолжателем У. Джемса.

Одним из заметных авторов данного направления следует считать специалиста по религиозной эпистемологии Х. Харрис (теологический факультет Оксфордского университета). Она уже давно обратила внимание на разочарование студентов в

¹ Wynn, 2005. P. XI.

способах преподавания им ФР, от которой они ожидают обсуждения глубочайших жизненных вопросов с тем, чтобы оно помогло им интегрировать опыт, желания и верования и таким образом расти в мудрости и понимании¹. Вместо роста в духовной мудрости философы религии, которые, видимо, считают такие задачи слишком возвышенными, предлагают калькуляцию аргументов и контраргументов по вопросу о существовании Бога и когерентности теизма, занимаясь тем, что Б. Митчелл назвал «мелкой философией». В статье «Подрезает ли аналитическая философия наши крылья? Реформаторская эпистемология как тестовый случай» (2005) она аккуратно собирает «свидетельства» против узкого, «эвиденциалистского» понимания задач ФР, ставя вопросы о том, не пора ли развивать собственно религиозную эпистемологию вместо того, чтобы применять общую эпистемологию к изучению религии, и не пришло ли время для тех, кто определяет ситуацию в этой области философии, «признать, что такие духовные дисциплины, как формы созерцания, могут быть значимы в развитии понимания предметов, которые составляют средоточие забот философии религии»². Признавая самоограничение в постановке своих задач добродетелью аналитических философов, Харрис считает своевременным развитие и других добродетелей (моральных и духовных) для желающих стать «знатоками религии». В поисках союзников в стане самих аналитических философов она обращает внимание на Плантингу и особенно на Уолтерсторфа, которые много сделали для критики «эвиденциализма», поставили вопрос о механизме формирования наших верований, принимая во внимание различные факторы, включая и социокультурные, и боговдохновенные. Специальное внимание она уделяет сходствам «реформаторской» эпистемологии и феминистской, к представителям которой она относит и себя.

12. ФР как феминистская «деконструкция религии». Харрис — отнюдь не единственная из тех, кто ассоциирует себя с феминизмом и в то же время обращает внимание на философско-ре-

¹ См.: Harris, 2002.

² Ibid. P. 101.

лигиозную проблематику. Достаточно упомянуть П. Андерсон, которая опубликовала монографию «Феминистская философия религии: рациональность и миф о религиозной вере» (1998), а затем ряд статей и подготовила сборник публикаций (в качестве соиздателя выступает Б. Клэк) «Феминистская философия религии: критические толкования» (2004).

Показательно вторжение феминизма и на «законную территорию» философской теологии. Например, в книге Бэверли и Бриана Клэков «Философия религии: критическое введение» (1998) рассматриваются стандартные для преобладающего направления англо-американской ФР темы исследования: аргументы в пользу существования Бога, проблемы зла и теодицеи, посмертного существования души. Однако, по выражению авторов, «религия должна рассматриваться как то, что придает цвет жизни»¹. Цвет этот придают ей, а заодно и ФР, как их можно понять, обсуждение построений «радикальных теологов», например Дона Купита, и, главное, критика «мужского крена» в сложившейся ФР. Например, проблема жизни после смерти (в выражении «Я умер и ушел на небо») отягощена, по мысли Клэков, дуалистической, эгоцентрической и (самое для них предосудительное) «патриархальной» идеей бессмертия.

Однако несомненным лидером движения следует признать Г. Янцен, опубликовавшую манифест «В чем разница? Знание и пол в (пост)модернистской философии религии» (1996). С самого начала она разделяет философию на два мира — «британский» (подразумевается англо-американская аналитическая философия в целом) и «французский» (подразумевается континентальный постструктурализм), и ее однозначная и последовательная ориентация на второй отличает ее от названных выше деятельниц феминистского движения. Принципиальное различие между этими мирами в ФР состоит, по утверждению Янцен, в том, что сам субъект религии (занимающийся преимущественно рациональным обоснованием существования ее объектов) позиционирует себя в «британской» традиции как наивно вневременный, абстрактный и исключительно логически мыслящий, а во «французской» (подразумеваются Ж. Деррида, Л. Ирагарай и Ю. Кри-

¹ Clacs, 1998. P. VII.

стева) — как некое значительно более сложное образование, с учетом изучения его «почвы» такими «мастерами подозрения», как Ницше, Маркс и Фрейд. В результате оказываются вполне осознаваемыми «важность бессознательного, а потому желания, проекции и подавления в любом значительном человеческом отношении и потому, следовательно, и в религии; неизбежность идеологии и социального строительства и потому также динамики власти и доминирования в религии...»¹ Современное отношение к вопросам ФР не может остановиться, как то делает «британская» философия, на уровне подходов XVIII в. к субъекту, языку и объекту религии, поэтому она может много почерпнуть из «французской» философии. Если субъект религиозной веры дестабилизирован бессознательным, а язык религии оформляется социально и идеологически, то в отношении, говоря словами Лакана, «доброго старого Бога» можно констатировать только то, что это — «маскулинистская проекция, стягивающая фаллоцентристские структуры цивилизации»². Деррида и другие постструктуралисты сочли бы обоснования бытия Божия у британских аналитиков не только простоватостью, но и иррелигиозностью, ибо Бог здесь трактуется как один из «фактов» среди множества других. Что касается собственно религии, то для «французов» она есть явление однопорядковое с бессознательным, и как бессознательное «стягивает» рационального субъекта, так и религия — цивилизацию. «Поэтому вопрос стоит не о том, хотим ли мы как общество быть религиозными, а о том, каким образом. Не стоит и вопрос о том, имеем ли мы как индивиды бессознательное, но о том, в каком отношении к нему мы состоим»³. Другие акценты, которые следуют из европейско-континентальной философии по отношению к религии и которые было бы хорошо усвоить «британцам», — это признание значимости «ценностей и символов», поддерживающих цивилизацию, и отсутствие сегрегации между религиями. Даже Дж. Хик (а уж казалось бы — хочется уточнить — какой демократ!) признает в качестве «больших религий мира» только хри-

¹ Jantzen, 1999. P. 457.

² Ibid. P. 463.

³ Ibid. P. 464.

стианство, иудаизм, ислам и буддизм с индуизмом, в то время как о значении племенных и аборигенных религий никто не думает, а оно было очень велико в прошлом и остается таковым сегодня.

В своей монографии «Становление божественным: к феминистской философии религии» (1998) Янцен предъявляет шесть значительных претензий к «маскулинистской» ФР (на что делались намеки в связи с «фаллоцентризмом» из рассмотренной статьи). Они сводятся к следующим: 1) концепция Бога (как и человека) соответствует идеалам безграничности, устранимости и бестелесности (английскую феминистку не устраивают и такие Божественные атрибуты, как всемогущество, неизменность и, разумеется, отцовство¹); 2) акцент ставится на «смертности», а теология строится на «спасении»: ссылаясь на Х. Арендт, Янцен призывает повернуться к «рождению»; 3) акцент ставится на первичности убеждений, на том, что рациональность веры в Бога должна быть важнейшей человеческой заботой², вместо того чтобы уделить должное внимание тому, как самому человеку стать «божественным»; 4) аналогический вместо метафорического способ обсуждения Божественного; 5) «фаллоцентризм», обуславливающий «мужской язык» обсуждения религии; 6) преувеличение значения бинарных оппозиций типа теизма/атеизма, которые на деле содействуют доминанции веры над желанием³. Специальное внимание в книге уделяется критике теодицеи как организованной вокруг чисто интеллектуальной, умозрительной проблемы⁴. Зато значительно труднее определить, что Янцен может предложить в качестве альтернативной, содержательной программы для ФР⁵.

¹ В качестве типичного примера приводится концепция теизма у Суинберна (Jantzen, 1998. P. 36–37).

² Ibid. P. 79.

³ Из последовательности этих претензий следует, что, по мнению Янцен, наши желания именно (как таковые) должны делать нас «божественными», тогда как разум препятствует нашему «обожению».

⁴ Ibid. P. 259–264.

⁵ Вероятно, здесь ситуация та же, как и с «феминистской эпистемологией», которая «креативна» преимущественно только в критике того обстоятельства, что теорию познания создавали мужчины.

13. Критика философии религии как теоретического проекта. Рассмотренные программы реализации ФР весьма различны, а некоторые из них состоят в отношениях конфронтации, однако их объединяет убежденность в ее эпистемической ценности и важности для решения духовно-практических задач человека. Однако есть и те, кто считает, что она не может и не должна быть применимой для большего, чем учебно-академическая отчетность. Ярким представителем этой точки зрения, несомненно, следует считать философа У. Мартина, автора книг «Порядок и интеграция знания» (1957) и «Метафизика и идеология» (1959), а также (что главное для нас) статьи «Философия религии», изданной в многотомной американской «Новой католической энциклопедии» (2003).

После рассмотрения работ философов, обычно считающихся представителями данной дисциплины, Мартин, абстрагируясь от этого, задается вопросом о значении самого словосочетания «ФР». Оно относится к классу «философий чего-то» — philosophy of *X*. Но к какому виду такого рода философий она может относиться, иными словами, что за *X* составляет ее объект? В некоторых случаях *X* — это вид бытия, как в случае с философией природы или философией истории; однако термин «религия» не относится ни к бытию, ни к существованию. В других случаях *X* — это область познания, здесь типичным представителем будет философия науки; но ясно, что ФР не занимается ни знанием как таковым, ни каким-либо его видом. В третьих случаях *X* — человеческая деятельность, и философия может быть ответственной за определенные исходные принципы, которые эту деятельность могли бы нормативизировать; такова философия образования. Но для Мартина очевидно, что то, с чем, как правило, ассоциируется ФР, соотносится не с деятельностью, а с экзистенциальным; кроме того, сама религия явно не относится к деятельности в том смысле, в каком образование¹. Правда, можно было бы пересмотреть первое, онтологическое значение *X*, и тогда ФР могла бы соответствовать тому, что называется естественной теологией, как то часто и понимается. Но история мысли знает три способа

¹ Martin, 2003. P. 71.

понимания задач самой естественной теологии. После Реформации некоторые протестантские богословы стали понимать естественную теологию как приложение богооткровенной теологии к конечному, природному миру, и в таком случае эта теология не может быть бóльшим, чем один из аспектов последней. Очевидно, что ФР не может трактоваться как естественная теология в этом смысле. Далее, у Фомы Аквинского естественная теология — это относительно автономный домен естественного разума, скоординированный, однако, с теологией богооткровенной. «Если философия религии отождествляется с этим значением, она становится просто синонимом. Но было бы по крайней мере исторически некорректно делать философию религии синонимом естественной теологии. Более того, это был бы легкий путь вообще уйти от наличной проблемы [идентификации философии религии]»¹. Наконец, естественная теология проектировалась не только как автономное знание о Боге, но и как замена богооткровенной теологии. Такова была «религия разума» деистов, ставшей орудием в борьбе против церкви. Окончательное свое оформление она получила в «религии в границах одного разума» Канта, которую можно считать отрицанием всякой теологии. Но именно в эту эпоху философского разрушения теологии начинает складываться ФР, которая достигает завершения своей самореализации в немецком классическом идеализме.

В итоге ФР можно определить, считает Мартин, как «идеологический субститут любой естественной теологии», создание «вселенной дискурса идеалистических мировоззрений». ФР становится внутренне противоречивой реальностью: она, как предполагалось, должна была стать областью знания, но знание есть нечто по природе своей развивающееся, а эти «идеалистические мировоззрения» (*idealistic Weltanschauungen*) составляют нечто «завершенное, конечное и ограниченное индивидуальными “системами” мыслителей», как и любые идеологии. В настоящее время, когда эпоха идеалистических систем давно завершилась, а в мире господствует секуляризм, ФР не может обозначать что-либо большее, чем одну

¹ Martin, 2003. P. 72.

из рубрик «порядка преподавания и изучения», и относится лишь к категориям «куррикулярным», институциональным. В таком качестве они могут относиться к какому-либо роду знания, а могут и не относиться¹.

§ 5. Способы установления генезиса философии религии

Историческое самоосознание и даже хотя бы осознание его необходимости не являются характерными чертами англо-американской ФР. Интерес вызывают готовые результаты философско-религиозного дискурса, актуальные для современности, а не логика их исторического становления. Отчасти это связано с «прагматическим» отношением к философии как таковой, которая считается призванной решать определенные полезные задачи, а не углубляться в авторефлексию, неизбежно вызывающую интерес и к собственной «генеалогии». Поэтому в большинстве введений в ФР исторические вопросы остаются за кадром или констатируются самые общие положения без их обоснования. Тем не менее в последнее время ситуация начинает несколько меняться и здесь можно различить несколько подходов.

1. История ФР не отлична от истории философии-в-религии. Хотя те авторы, которые придерживались и придерживаются, сознательно или бессознательно, данной идеи, вряд ли смогли бы сами так ее сформулировать, они не смогли бы и ничего возразить против такой интерпретации их мысли. Эта идея с неизбежностью следует из идентификации ФР в качестве философской теологии или — на ранних ее этапах — прототеологии. Наиболее рельефно она отобразилась в двух «эпохальных» англо-американских философских лексиконах XX в.

Так, данный взгляд нашел выражение в статье Г.Д. Льюиса «История философии религии» из очень солидной многотомной англо-американской философской энциклопедии П. Эдвардса (1967). Автор, сам известный философ религии, обосно-

¹ Martin, 2003. P. 73.

вызывает его тем, что религия всегда имела когнитивную природу, а ее ритуал предполагал веру в посмертное существование или в возможность воздействия на нашу жизнь существ из другого мира. Конечно, трудно определить, когда точно эти верования начали проблематизироваться, переставая быть чем-то самоочевидным, принимаемым по традиции, но очевидно, что в VIII—IV вв. до н.э. осуществилось становление философской мысли «очень эксплицитного типа», включая философскую рефлексию на предмет религии¹.

Было бы неверным, по мнению Льюиса, утверждать, что религиозная мысль началась только с составления Упанишад, но для него очевидно, что в Упанишадах обнаруживаются «самые ранние примеры философской рефлексии на предмет религии», притом рефлексии непрерывной и продуманной. Эту основную идею «философской рефлексии на предмет религии» в Упанишадах он видит в общечеловеческой интуиции космического всеединства². Единое мыслится иногда как то, что имманентно мирозданию, иногда как нечто трансцендентное ему (и здесь древнеиндийская мысль близка христианскому теизму), но когда составители этих текстов выражаются более эксплицитно, они близки, считает Льюис, темам гегелевского и послегегелевского идеализма XIX в. Такова, например, глубинная идея взаимозависимости целого и частей во всеохватывающей системе реальности. Другое типично философско-религиозное обобщение учения Упанишад — выражение «Одно дышало, не дыша»³. Глубокое философское постижение религии как таковой видится Льюису также в знаменитых великих речениях (*махавакья*) «Не это, не это», а также «Я есмь То»⁴. Упанишады содержат и много эксплицитной философской ар-

¹ Lewis, 1967. P. 276.

² Здесь нельзя не удержаться от параллелей с видением начальных стадий ФР у О.Т. Ермишина (см. § 2).

³ Льюис здесь явно путает Упанишады и X мандалу Ригведы, в знаменитом космогоническом гимне которой действительно содержится стих (X.129.2):

Дышало, не колебля воздуха, по своему закону Нечто Одно,
И не было ничего другого, кроме него.

(Ригведа. Мандалы IX—X / Изд. подгот. Т.Я. Елизаренкова. М.: Наука, 1999. С. 286).

⁴ Вероятно, автор подразумевал знаменитое «великое речение» «Ты еси То» (Tattvam asi).

гументации, очень близкой к сегодняшним дискуссиям о религии (это утверждение, правда, ничем не подтверждается), а также рефлексию на предмет наших духовно-практических установок типа социального служения, сострадания и т.д.¹

Несколько позднее того времени, когда Упанишады были записаны, в Китае также появилось философское учение о всеединстве². Таковы значения понятия Дао, а также идеи единства неба и земли. Снова речь идет о существовании некой реальности за пределами окружающего нас мира, которую человек не в состоянии ни определить, ни даже постичь. Острое видение природы религии с точки зрения философии обнаруживают для Льюиса и тексты Палийского канона, весьма близкие к слову самого Будды. Центральный пункт буддизма составляет, оказывается, «тайна трансцендентного существа» наряду с отрицанием правомерности утверждений и отрицаний существования Бога — в контексте перечня 62 типично метафизических проблем³, что близко современной антиметафизической философии (подразумевается неопозитивизм), представители которой недооценивают авторитетность этих параллелей⁴.

При переходе к Греции окончательно обнаруживается, что для Льюиса понятия «ФР» и «религиозная философия» взаимозаменимы⁵, ибо он, подразумевая первое, на деле писал о втором. Он замечал между прочим, что все основные полеми-

¹ Lewis, 1967. P. 276–277.

² Представление Льюиса, будто индийцы предавали письму свои сакральные тексты, едва ли не по мере их появления, объясняется элементарной неосведомленностью относительно индийской культуры, в которой статус написанного текста был неизмеримо меньшим, чем авторитет передаваемого изустно. Это объясняет очень позднее «предание письму» как Ригведы (не ранее X в. н.э.), так и Упанишад.

³ Индолог не смог бы здесь не заметить, что тайна Бога, трансцендентного миру, в «палийском буддизме» не только не составляла «центра», но и прямо высмеивалась (см., например, Дигха-никая I. 18–19), а также что собственно проблемных областей в «Брахмаджала-сутте» (которую имеет в виду автор) насчитывалось не более семи (начиная с вопроса о безначальности Атмана и мира и завершая вопросом о возможности достижения блаженства в этом мире), при наличии действительно 62 позиций по ним в целом.

⁴ Lewis, 1967. P. 277.

⁵ Здесь снова нельзя не обнаружить параллелей с многими нашими авторами, которые пишут о ФР (см. § 1).

ческие позиции в философии в целом нашли отражение и в религиозной контрверсии. Но главное в том, что в Греции, как Индии и Китае, основной была проблема единства и множественности. Парменид понял, что всякое утверждение чего-либо одного есть и отрицание чего-то другого, что отрицание имеет дело с тем, чего нет, и поэтому не может быть помыслено. Но это значит, что «падают» и утверждения, а потому мир не может быть системой коррелятивных понятий, но должен быть недифференцированным целым. В противоположность этому Протагор и Гераклит настаивали на реальности множественности и становления, «здесь и сейчас»¹.

Проследивая путь простого, кумулятивного развития ФР от древности к современности, Льюис, видимо, не заметил, что отношения части и целого у него недостаточно отрефлексированы. Он выделил в истории философии и такой блок, как «ФР», куда включил Пирса, Джемса, аналитическую критику религиозных верований и понятий и ответы на эту критику².

Эту формулу генезиса ФР выписал своими словами и Элстон в статье для «Рутледжеской философской энциклопедии» (1998), подробно рассмотренной в § 4. «Философская теология восходит, — открывает он исторический обзор конкретных проблем философии религии, — к древним грекам, к тому периоду, когда интеллектуальное разочарование в политеистической религиозной традиции привело философов к попыткам разработать более рациональную религиозную ориентацию. Можно сказать, что Платон в “Законах” инаугурировал проект обеспечения существования Бога философской аргументацией»³. Платон при этом опирался на идеи «политического разума», утверждая, что отрицание определенных истин, прежде всего истины существования Бога, нельзя не считать прямым нарушением социального порядка. Философская теология (не забудем, что она для Элстона есть и ФР) начинается с аргумента Платона в пользу того, что последовательность движений физических тел предполагает конечную точку в виде са-

¹ Lewis, 1967. P. 278.

² Ibid. P. 283.

³ Ibid. P. 240.

модвижущегося начала, которое отождествляется у него с душой, а в конечном счете с «лучшей душой». Как можно видеть из развертывания Элстоном концепции ФР, для него историчность соответствующего дискурса несущественна, о чем свидетельствует изложение того же космологического аргумента от Платона до У. Роува. Из этого следует невербализованный, но подразумеваемый вывод о том, что специальной истории ФР не имеет, но она в каждом конкретном случае может быть выяснена из сравнительной хронологии применения философской рациональности для решения тех или иных теологических проблем.

В 2009 г. в Австралии Г. Оппи и Н. Тракакис подготовили и издали пятитомную «Историю западной философии религии» с привлечением множества специалистов. Составители взяли за образец знаменитую «Историю западной философии» Б. Рассела, распределив материал, начиная с ранней античности, по персоналиям. Реально это история западной философской теологии и религиозной философии (с привлечением трудов мусульманских и иудейских философов)¹. Составители прокомментировали отсутствие персоналий за границами монотеистических традиций, тогда как сама концепция приравнивания истории ФР к истории указанных «наук о духе» была сочтена не заслуживающей обоснования.

2. История ФР и совпадает и не совпадает с философией-в-религии. Данная позиция типологически близка идее «двойственного генезиса» ФР в российской литературе. Она опирается, с одной стороны, на признание исторического факта, что ФР как специальная дисциплина когда-то все-таки возникла, а потому должна была иметь и свою «специальную историю», а с другой — на нежелание четко отделять ее от любых форм религиозной философии из опасения обеднить ее содержание.

Так, нотр-дамский профессор М. Джордан (см. § 1) признает, что термин «философия религии» и близкие к нему были выработаны к концу XVIII в. в качестве замещения прежней «естественной теологии», поэтому в текстах 1780–1790-х гг. «содержание “философии религии” составлял ряд рациональ-

¹ Реально доступными в PDF для меня оказались только тома по средневековой и современной ФР (которая завершается статьями о Суинберне и Плантинге).

но обнаруживаемых истин, полезных для религии и доступных для философии»¹, и он придает немалое значение данной хронологии. Но он же подчеркивает, что даже в современной англоязычной философской литературе ФР (как и ставшая практически синонимичной ей «философская теология») «рассматривает предметы и аргументы, которые раньше считались принадлежащими другим областям знания» — тому, что греки называли просто философией или метафизикой², христиане времен патристики и схоластики — мудростью, священным учением или теологией, а мыслители Нового времени — естественной теологией, преамбулами веры или естественной религией³. Эта историческая реконструкция, как представляется, служит Джордану оправданием для кумулятивистского включения в ФР достижений мысли всех ранних стадий соответствующих дисциплин знания. Он начинает с трех подходов к религиозным материям у досократиков (критика народных представлений о богах у Ксенофана, натуралистические объяснения мифологизированных отношений между вещами, попытка понимания божественного по контрасту с представлениями, взятыми из обыденного опыта), уделяет внимание Платону, Аристотелю, Филону, неоплатонизму, ранним христианским апологетами александрийской школы, сомневается в применимости термина «ФР» к деятельности философствовавших теологов трех монотеистических религий⁴, оценивает достижения схоластики, а затем плавно переходит в Новое время (Декарт, Спиноза), признавая, что «Диалоги о естественной религии» Юма обычно трактуются как «хартия новоевропейской философии религии»⁵. Из этого следует, как можно «до-

¹ Jordan, 1995. P. 759.

² Автор не учитывает того, что, хотя термин «метафизика» имеет позднеантичное происхождение, сами греки не употребляли его, а пользовались термином «первая философия», который дожил до Нового времени.

³ Ibid.

⁴ Вследствие того что они понимали «свои писания не как философию, но как изучение божественного закона, как интерпретацию божественного откровения, как кодификацию и разъяснение религиозных традиций» (Ibid. P. 761).

⁵ Ibid. P. 762.

читать» Джордана, что были две ФР — древняя, занимавшаяся богопознанием, и новая, занимавшаяся самой религией.

Э.Т. Лонг (см. § 1) также подчеркивает тот момент, что, хотя философская рефлексия на предмет религии столь же древняя, как сама философия, словосочетание «ФР» стало употребительным сравнительно недавно. Эта дисциплина, какой мы ее знаем теперь, обособилась в Новое время и ассоциируется прежде всего с деятельностью Юма, Канта и Гегеля. Лонг заимствовал эту констелляцию имен из монографии Дж. Коллинза, который видит значение названных классиков философии в систематическом исследовании самой религии, однако он среди первостепенных ее проблем, обозначившихся начиная с указанного периода ФР, выделяет аргументацию в пользу и против существования Бога, «религиозное знание», природу атрибутов Бога, судьбу и проблему зла, которые продолжают оставаться приоритетными и для сегодняшней ФР. Разбирая эти вопросы, философы религии, как правило, стали считать себя независимыми от обязательств перед конфессиональной теологией и, следовательно, от Откровения и авторитета¹.

3. ФР имеет специальную историю. Этот момент акцентирует большинство англо-американских авторов, обращающихся к данной тематике непосредственно или опосредованно.

Хотя Дж. Коллинз, автор специальной монографии «Возникновение философии религии» (1967), основанной на лекциях, читавшихся им в Йельском университете, не отрицал, что философам любой эпохи не был чужд серьезный интерес к религии и ее месту в личном и социальном существовании человека, он отчетливо выделял специфические историко-культурные условия Нового времени, которые позволяют понять становление ФР как специальной области философии именно в эту эпоху. Создававшие ее были в отличие от отцов церкви профессиональными философами и в отличие от средневековых схоластов не смешивали свою философскую компетенцию с теологической, действуя в том «философском духе», который не считал себя «слугой» каких-либо теологических задач. Основная подготовительная работа для становления ФР как состоявшейся

¹ Long, 2000. P. 1.

философской дисциплины осуществлялась в XVII в. Скептики использовали теологические контroversии и религиозные войны для того, чтобы поставить под вопрос «человеческую» ценность религии. Спиноза рассматривал «библейскую религию» как человеческое достояние, проходившее определенные исторические стадии, требовал ее сопоставления с другими религиями и настаивал на необходимости ее «очищения» и исправления со стороны философского разума. Герберт из Чербери выделил базовые основания естественной религии. Локк и деисты нашли нормы интерпретации религиозных положений в философии. Лейбниц усмотрел в философских началах гармонизирующий центр обеспечения религиозной унификации и организации всего человеческого мира со всеми его отдельными религиями¹.

Книга Коллинза, однако, посвящена не этой «хорошо удобренной почве» становления ФР и не стадиям ее дальнейшего продолжения, но самой эпохе становления. «Решающее для эксплицитного и систематического развития философии религии столетие протянулось примерно с 1730 по 1830 г. Эти даты значимы, поскольку охватывают период с ранних юмовских размышлений о проблемах религии до последних гегелевских лекций по философии религии. Три центральных мыслителя — Юм, Кант и Гегель. Они заложили классические основания философских теорий религии Нового времени... С ними философия религии приходит в возраст и занимает свое место среди базовых частей философии»². Им и посвящена его монография — в указанной последовательности имен и с заключительными сопоставлениями их концепций. Именно системность отличает данных мыслителей, развивавших общую теорию религии, от тех, кто просто выносил о религии какие-то суждения. Среди многих проблем, с которыми работала эта начальная ФР, Коллинз выделяет и сам характер отношения философии к религии, и соотношение философской рефлексии и религиозной веры (а также философии и теологии), и осмысление этики на философском и религиозном основаниях³.

¹ Collins, 1967. P. IX.

² Ibid. P. VIII.

³ См.: Collins, 1967. P. 351—422.

Коллинз полагал, что взятый им в качестве объекта исследования начальный и одновременно классический формат ФР поможет более корректно интерпретировать другие дискурсы о религии в европейской традиции. Например, таковы некоторые «полезные концепции религии в теистической традиции Августина, Аквината и Ньюмена», мерилom для оценки которых должны быть новoeвропейские философские концепции¹.

Идеи Коллинза в связи с новoeвропейским генезисом ФР стали нормативными для многих англо-американских авторов, затрагивающих эту тему. Они развиваются, в частности, в уже известной нам статье М. Уэстфала с очень близким к коллинзовскому названием «Возникновение новoeвропейской философии религии» (см. § 1). Как и Коллинз, он выделяет три основные фигуры, сформировавшие ФР в Новое время: Юма, Канта и Гегеля, уточняя, что смещение интереса от Бога к религии было весьма значимым для становления той философской дисциплины, которая развивается в виде философии религии в Европе — от Юма до Ницше². Здесь можно уточнить, что, по его мнению, значительное место в формировании ФР принадлежало «деистическому проекту», который направлялся тремя сильными и взаимосвязанными просвещенческими мотивами — «когнитивной заботой» об автономии всеобщего человеческого разума, политической заботой о веротерпимости и антиклерикализмом, стремившимся лишить Церковь как эпистемического, так и политического авторитета. Именно деисты предопределили ту ситуацию, на которую жаловался Гегель: вначале они укрепили убеждение в том, что о Боге можно знать только то, что позволяет знать естественный разум без помощи какого-либо Откровения, а затем, различая «хорошую» религию и «плохие», деистическая мысль переходит к выяснению природы самой религии³. Юм и Кант, дезавуировав традиционные схоластические и деистические доказательства бытия Божия, окончательно сместили интерес философского разума от Бога к постановке вопроса о том, «что может сказать философия о религиозном измерении

¹ Collins, 1967. P. X.

² Westphal, 2004. P. 111.

³ Ibid. P. 112.

человеческой жизни тогда, когда мы остались без метафизических доказательств бытия Божия»¹.

«Отрыв» новоевропейской ФР от предшествовавших стадий осмысления религии подчеркивает и П. Гриффитс (1997) в подробно изложенной выше статье «Сравнительная философия религии» (см. § 1). Словосочетание *philosophy of religion* можно грамматически законно трактовать и как объектную генетивную конструкцию (религия как предмет философии), и как субъектную (философские проблемы, исходящие из самой религии)². Однако в любом случае эти конструкции предполагают возможность трактовать религию как некое родовое единство с видовыми делениями (христианская религия, буддийская религия и т.д.). Сама идея религии как родового понятия, имеющего видовые репрезентации в виде эмпирических религий, актуальная прежде всего для первого смысла понятия ФР, была чужда древности и Средневековью (в последнем случае под религией понимались обычно институты, верования и практики, делавшие возможным общение с Богом³). Хотя она начинает обнаруживаться у Николая Кузанского и Герберта из Чербери, «она становится центральной темой и стандартным допущением в работе над религией у Баруха Спинозы, Джона Локка и Готфрида Лейбница в XVII в. и является самым “организующим принципом” в писаниях о религии Дэвида Юма и лекциях по религии у Иммануила Канта и Г.В.Ф. Гегеля»⁴.

У. Мартин, связывавший ФР с разрушением «естественной религии» (см. § 1), отказывался признать ее существование до Канта. Но и у Канта она еще не получает свою идею, вследствие чего только после него формируется, оказывается, само словосочетание «ФР»⁵. По мнению Мартина, ФР не может быть там, где отрицается сама метафизика. Дело, однако, меняется в послекантовской немецкой философии — с формированием новой мета-

¹ Westphal, 2001. P. 113.

² Griffiths, 1997. P. 615.

³ Гриффитс считает типичной трактовку *religio* у Августина в трактате «Об истинной религии».

⁴ Griffiths, 1997. P. 616.

⁵ Не уточняется только, когда и у кого.

физики. У Гегеля ФР исследует «процесс Абсолюта». Если разум не только изучает мир, но и творит его (такова была суть перевода в философии, осуществленного Кантом и воспринятого его последователями), то, во-первых, само понятие Откровения теряет всякий смысл и, во-вторых, идеализм формирует представление о со-трудничестве Бога и человека в делании мироздания. Этот идеализм в чистом виде был на деле новинкой немецкой классической философии, ибо и Лейбниц еще не отождествлял познание с творением, и индийские системы были «относительно реалистичны». Потому восточный идеализм может быть еще назван религиозной философией (*religious philosophy*), но только гегелевский — вариантом ФР (*a philosophy of religion*)¹.

§ 6. Закономерности и тенденции

Представленная панорама программ ФР в англо-американской философии убеждает в том, что отмеченная с самого начала «карта» аналитического и неаналитического форматов исследования философско-религиозных проблем вполне отражает закономерности в идентификации предмета и задач рассматриваемой области философии, а также картину ее исторического становления. Спецификой «философско-религиозной ситуации» в современной англо-американской традиции следует признать тот факт, что в самые последние десятилетия ее прежде почти «однополярный мир» начинает обнаруживать признаки дивергенции.

Аналитическая разработка задач и предмета ФР как философской теологии пока преобладает и лишь отчасти раздваивается на приоритетную разработку общего философского теизма (при различии в двух модусах — более «жесткого», «эвиденциалистского», и более «мягкого», «диалектического») и «христианской философии». Различие это можно было бы сформулировать как обоснование, апологию общетеистических утверждений и специальных догматов и понятий христианства (при сохраняющемся в целом преобладании задач первого порядка).

¹ Martin, 2003. P. 72–73.

При этом доминирующим остается понимание самого понятия *philosophy of religion* в качестве (в терминах П. Гриффитса) «субъектной генитивной конструкции» — как развитие философии в рамках самой религии и лишь дополнительным (в качестве и «объектной генитивной конструкции») — как философской рефлексии над религией (см. § 1). Только за последнее время в качестве нового вектора в рамках второго понимания предметности ФР обозначается «компаративная ФР», которая, однако, нередко смешивается (притом даже у тех, кто ее разрабатывает) с совсем другой программой — антитеистической философской теологией. Попытки построения антитеистической религии (в рамках процесс-теологии и хикееанства) философскими средствами, акцентирования экзистенциально-эстетических измерений религии и попытки феминистской «деконструкции» религиозной картины составляют три основные оппозиции магистральному аналитическому направлению ФР как обоснованию философского теизма через «апологетическую критику» когнитивного содержания теистических утверждений.

В исследовании исторического становления ФР также закономерно преобладает его понимание как стадий развития философской теологии — то, что здесь обозначается в качестве философии-в-религии (о чем наглядно свидетельствует пятитомник Оппи и Тракакиса). По-другому и быть не может, так как историю ФР изучают по преимуществу философы религии, придерживающиеся ее философско-теологической идентификации. Отдельные прецеденты осмысления истории ФР как философской рефлексии над самой религией (а не над религиозными пропозициями), представленные в разной степени у Коллинза, Джордана и Гриффитса, пока еще остаются относительно маргинальными в общем контексте.

Что касается «карты будущего» англо-американской ФР, то она представляется следующей. Неоспоримые преимущества аналитического философского теизма — очень четко и давно вычерченный «куррикулум» философско-теологических вопросов (которые относятся к числу «непреходящих»), начиная с аргументов в пользу существования Бога и завершая бессмертием души, а также установки авторов, работающих в этой программе, на «ясность и отчетливость» в выражении своих идей —

обеспечат ему определенный запас прочности по крайней мере на ближайшее будущее. Однако справедливо отмечаемое «оппозиционерами» игнорирование им всех прочих измерений религии, кроме одного — «пропозиционального», вынудит его к дальнейшему компромиссу в направлении «синкретической» трактовки ФР. Такие конъюнктурные авторы, как Петерсон и Талиаферро, уловили эту тенденцию уже сейчас, и это служит признаком того, что и в будущем составители введений и антологий будут стараться учитывать оба «генетивных значения» понятия ФР (см. выше). Это позволит философам религии как философским теистам отчасти усилить свою конкурентоспособность перед лицом различных антиатеистических версий ФР, но вряд ли в той степени, в какой они будут на это рассчитывать. Представители этих направлений будут демонстрировать меньшую ясность в выражении и последовательность в своих мыслях, чем аналитики, но зато им гораздо большей поддержкой будет *Zeitgeist*, который определяется решительной дехристианизацией современного западного интеллектуального мира. Какие формы (постмодернистские, «пост-постмодернистские» и т.д.) ни примет антиатеистическая ФР, ее «инженеры» будут (в духе Невилла) констатировать, что теистическая ФР остановилась на задачах XVIII в. и является уже совершенно реликтовым проектом, как и идея о какой-то «истинной религии» (в которой не учитывается, что все они обладают лишь «относительной истиной» перед лицом многоликого Анонима). То, что в настоящее время англо-американский мир переживает новый виток увлечения атеизмом (аналогичным тому, который охватил Францию в XVIII в.), является фактом¹, и этот факт гарантирует определенный успех буду-

¹ Из английских атеистов мировой славой пользуется оксфордский профессор Р. Доукинс, автор популярнейшего (не менее, чем известный роман Дж. Брауна) тома «Бог как иллюзия», который собирает вокруг себя большие группы почитателей и не раз выступал в США в полемике с теистами. Из кембриджских атеистов наиболее известен С. Блэкбурн. Весьма эloquentным лектором является К. Хитченс, автор книги «Бог не велик», где он критикует все религии, но больше других — христианство. Популярны также атеисты из среды литераторов (например, Я. Мак Эван) и литературных критиков (например, Дж. Вуд). В США интеллектуальная атмосфера пока еще менее секуляризована, но и там работают авторитетные воинствующие атеисты, например один из лидирующих сейчас философов Д. Деннет. В последнее время дискуссии с атеистами в США приобретают большую актуальность, чем в непосредственно предшествовавшие десятилетия.

щим преемникам Нильсена и Ле Пойдевена. Однако успех «коперниканского переворота» Хика будет и более значительным, и более долговечным, так как он смог лучше настроиться на волну «духа времени», чем все его прочие коллеги, и найти оптимальную формулу для любых версий религиозного релятивизма и «политкорректности», значительно больше устраивающего среднего современного западного интеллигента (особенно перед лицом успеха ислама и индийско-дальневосточных религий на Западе), чем атеизм (помимо всего прочего, также со своим требованием мировоззренческой определенности не устраивающий до конца человека постмодерна). Именно хикеевская ФР — в различных, разумеется, версиях (в том числе и феминистской¹) — будет скорее всего все в большей мере трактоваться как преимущественная альтернатива философско-теологической. В этом контексте, а также ввиду объективного развития религиоведения неплохое будущее есть у «компаративной ФР», тогда как изучение «грамматики языка религии» будет скорее всего и дальше маргинализироваться.

Исследования по истории ФР и дальше будут определяться разработкой ее «теории». Пока трудно себе представить возможную альтернативу ее преобладающей интерпретации в качестве истории философской теологии, но нельзя исключить, что внимание к экзистенциальным, эстетическим и гендерным измерениям самой религии сможет это преобладание подкорректировать. Однако и в этом случае история ФР будет трактоваться, вероятно, в большей степени как «история религиозности» (которая будет переписываться и в зависимости от преобладающей идеологии — как в знаменитом романе Дж. Оруэлла «1984»), чем как история собственно философской рефлексии над религией. Прогнозы, однако, как хорошо известно — дело рискованное.

¹ Претензии Янцен к Хику (см. § 4) основаны на недопонимании: анонимное the Real вполне можно трактовать как имперсональный склад как мужских, так и женских божественных эонов, вполне в духе псевдоэона гностиков.

ГЛАВА 3 ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ В ЕВРОПЕЙСКО-КОНТИНЕНТАЛЬНОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

Словосочетание «ФР» начинает функционировать в немецком языке (*Die Philosophie der Religion*) уже с 1772 г. — начиная с титула книги австрийца З. фон Шторхенау, а во французском (*La Philosophie de la Religion*) с 1774 г. — начиная с подзаголовка увесистого тома Ф. Пара дю Фанжаса — значительно раньше, чем в английском. Задолго до того, как англоязычные философы религии начали осознавать, какой «прозой» они говорят, немецкоязычные уже давно успели разделиться на остро конкурирующие партии. В течение всего XIX в. однозначный приоритет в ФР в Европе принадлежал Германии. Правда, в «количественном отношении» континентальный «философско-религиозный ренессанс» последних 50 лет выглядит относительно скромным в сравнении с англо-американским (см. гл. 2), но, несомненно, перед нами второй из очень интенсивно развивающихся «философско-религиозных регионов»¹.

В Германии, Скандинавии и Нидерландах действуют философско-религиозные общества, выходят специализированные периодические издания, например «Новый журнал по систематической теологии и философии религии» (евангелический), «Теология и философия» или «Новый ежегодник по философии религии» (католические), при этом очень немногие собственно теологические периодические издания не содержат обсуждения проблем ФР. Во Франции таких изданий меньше, но можно среди них выделить, например, «Обозрение религиозной истории и философии». Философско-религиозные публикации появляются в солидном международном журнале «Нумен» (выходит в Нидерландах). Периодическим изданием следует считать и материалы «Двухгодовой Европейской конференции по философии религии». Философско-религиозные монографические исследования регулярно публикуются в серии «Штудии по философской теологии», которую выпускают Г. Адриансе и Ф. Брюммер, а публикует знаменитое издательство «Клувер».

Философия последних десятилетий неспешно, но вполне определенно движется в направлении конвергенции (вопреки жесткой дуалистической схеме Г. Янцен, см. § 4), и континентальная традиция не в меньшей степени обнаруживает рецептивность по отношению к англо-американской, чем та — к континентальной². Эту интеркультурность и тенденцию к синтезу можно считать

¹ Некоторые исследователи континентальной ФР убедительно связывают однозначный рост интереса к ней в Европе в последние десятилетия с кризисом «антифилософской» диалектической теологии К. Барта, увлечением «теологией религий», постмодернистским стимулированием внеконфессионального религиозного философствования и, наконец, с влиянием «дружественного отношения» к религии в англо-американской философии. См., например, Rosenau, 2000. S. 2–3.

² Однако это не означает осознания некоторыми большими методологических расхождений. Примером может служить резко критическая рецензия английского

«родовым признаком» современной западной философии в целом, и ФР не является здесь исключением. Тем не менее континентальная традиция несет некоторые весьма значительные «видовые признаки», без учета которых невозможно разобраться в ее понимании ФР.

Первой особенностью континентального философско-религиозного дискурса следует признать несомненно большую «дискретность». Англо-американская ФР представляет собой в значительно большей мере единое интеллектуальное пространство, чем основные континентальные философско-религиозные регионы, каковыми являются в первую очередь Германия, затем Нидерланды, Скандинавские страны (включая Финляндию), Австрия, а также постепенно присоединяющиеся к «философско-религиозному процессу» романские страны, прежде всего Франция¹. Последняя и в данном случае проявляет специфический культурный национализм: французские авторы по ФР ссылаются преимущественно на французских. Правда, в 1976 г. Германно-Скандинавское, Голландское и Британское общества ФР учредили регулярную собирающуюся один раз в два года Европейскую конференцию по философии религии, в которой участвуют преподаватели европейских университетов (помимо этого она открыта и для неевропейских участников), а также учредили периодическое издание, публикующее представляемые на конференции доклады. Штаб-квартира организации находится в Утрехте (среди ее основных деятелей В. Брюммер и Х. Врум). Начиная с 1992 г. программа конференции тематизируется². Несомненно, здесь чувствуется и стремление нарушить фактическую американскую монополию в англоязычном пространстве публикаций по религии³, но приоритетной является задача привести к большему консенсусу разнородные европейские понимания ФР.

философа М. Бурли (Университет Лидса) на недавнюю книгу голландского религиоведа-компаративиста Х. Врума «Спектр мировоззрений: введение в философию религии в плюралистическом мире» (см. ниже) за то, что книга с таким названием по определению должна содержать оценки рассматриваемых религиозных верований с точки зрения их когерентности и валидности, а это в ней никак не обнаруживается (Burley, 2007. P. 112–113).

¹ Обзорная литература по состоянию ФР в Европе в целом и в отдельных регионах (Скандинавия и Финляндия, Бенилюкс) представлена в сборниках статей: Lehtonen & Koistinen, 2000; Brümmer & Sarot, 1996. Состоянию «философско-религиозных дел» в немецкоязычных странах посвящена обзорная статья Rosenau, 2000, специально евангелической философии религии — Hummel, 1988.

² Тема 9-й конференции (1992) «Традиционный теизм и его современные альтернативы», 10-й — «Концепция “личности”, человеческой субъективности и ее последствий для философии религии», 12-й — «Понятие религии», 13-й — «Будущее религии и будущее подозрения», 14-й — «Религия, эстетика и понятие воображения», 15-й — «Критика Просвещения», 16-й — «Религия после метафизики», 17-й (2008) — «Жертвоприношение» (в Осло).

³ П. Бирн, издатель едва ли не самого значительного англоязычного религиозно-ведческого периодического издания Religious Studies, обратил внимание на то, что около 90 % публикаций журнала принадлежат североамериканским авторам (Koistinen, 2000. P. 14).

Вторая особенность континентальных штудий по ФР может быть соотнесена с различной степенью их «секуляризации». В Скандинавских странах и Нидерландах они осуществляются преимущественно в рамках теологических факультетов; в Германии и Австрии в них вовлечены теологические факультеты, философские, религиоведческие и др.; во Франции их относительно «новые шаги»¹ делаются в чисто светском пространстве. Это институциональное многообразие закономерно дает о себе знать в попытках интегрировать ФР соответственно в теологию, «чистую философию», культурологию, социологию, политологию.

Третья особенность континентального плюрализма — собственно философская. Хотя англо-американская аналитическая философия представляет собой скорее лишь определенное «стилевое единство» (см. гл. 1), в сравнении с ней «континентальная философия» — лишь «обобщение по остатку», включающее спектр философских программ, которые объединяет только то, что они не «англосаксонские». В этот спектр включаются и аналитическая философия (с «континентальными особенностями»), но значительно большее пространство в нем занимают установки гуссерлевской феноменологии, кантианского трансцендентализма и экзистенциалистской герменевтики². При этом один и тот же философ религии нередко предпочитает использовать ресурсы не одной из этих программ, а по крайней мере двух (иногда и больше), полагая, что это должно значительно усилить его «точки опоры», опять-таки нередко сочетая эти чисто философские программы со своими теологическими установками. В итоге получается такая «вязь» философско-теологических дискурсов, в сравнении с которой методологическая палитра большинства англо-американских философов религии завораживает своей простотой, особенно если учесть сравнительную скромность их чисто методологических притязаний при сопоставлении с теми, о которых пойдет речь в этой главе.

Из этой «философской многоукладности» и «притязательности» следует еще одна особенность. С одной стороны, континентальное видение ФР значительно менее «направленно», чем в англо-американской традиции, где она организована преимущественно предметным куррикулумом философской теологии, ее стратегий и ее отрицаний (см. § 3), и потому значительно более «диффузно». С другой стороны, — и это для нас первостепенно важно — это видение значительно в большей мере авторефлексивно, сфокусировано на установлении гра-

¹ До недавнего времени статус ФР в последовательно секуляристской Франции был настолько невысок, что статьи с соответствующим названием отсутствовали даже в наиболее известных философских лексиконах (совсем как в СССР, см. гл. 1), а сама эта область философского дискурса зачислялась практически однозначно по ведомству теологии и не ставилась в ряд с собственно философскими дисциплинами.

² Хотя некоторые обозреватели добавляют сюда постмодернизм и иногда отдельно деконструктивизм, эти направления следует однозначно вычестить из данного списка ввиду антиметодологического характера соответствующих направлений и принципиального игнорирования ими дисциплинарной философской системности, которая исключает естественным образом и ФР как одну из составляющих. Это вынуждена была признать (не без сожаления) даже одна из наиболее активных пропагандисток «французской философии» в англо-американском философском мире. См.: Jantzen, 1999. P. 465.

ниц ФР со смежными дисциплинами знания, озабочено (особенно в немецкой традиции) «вопрошанием» о ее природе и идентичности, тогда как англо-американскими философами очень многое принимается «по умолчанию» из того, что должно быть самым серьезным образом проблематизировано¹. Правда, как и все хорошее в этом несовершенном мире, европейско-континентальная «философская subtilitas» имеет и теневую сторону: для континентального философа (и вообще, и в ФР в частности) магия слов имеет порой большее значение, чем решение конкретных проблем; он далеко не всегда (в отличие от философа-аналитика) стремится к тому, чтобы его понимали; риторическо-дидактические фигуры в его речи занимают, как правило, существенно больше места, чем у его англоязычного коллеги.

§ 7. Основные парадигмы предназначения философии религии

Вследствие бóльшего методологического синкретизма и «субтильности» философских дискурсов классификация позиций в континентальной философии по идентификации задач и предмета ФР представляет бóльшие сложности, чем в англо-американской. Дифференциация происходит по различию нюансов одних и тех же исходных установок, поэтому придется различать «пропорции» в попытках сочетания теологии и религиоведения, а также герменевтики и других подходов. Для удобства сопоставления методологических проектов двух больших традиций современной западной ФР начнем с тех направлений, которые ближе к англо-американской философии, и постепенно перейдем к специфически континентальным. Поскольку континентальный философский дискурс и в случае с ФР демонстрирует значительно бóльшую в сравнении с англо-американским рефлексивность и меньшую установку на непосредственную «результативность», речь должна идти скорее не о программах, а о том, какими видятся рассматриваемые предназначения ФР.

Теологическое предназначение ФР широко признавалось и признается в континентальной традиции вследствие того, что

¹ Поэтому не о дефиците, но, напротив, об избыточности методологических построений свидетельствует тот верно отмечаемый факт, что отношения между ФР, систематической, фундаментальной и философской теологией и религиоведением в немецкоязычных странах остаются «далеко не всегда четко установленными» (Rosenau, 2000. S. 7).

многие пишущие по этой теме в той или иной степени связаны с теологическими институтами и (что еще важнее) являются теологами по своей основной специализации. Однако ракурсы видения того, как и в каком «модусе» ФР должна быть скоординирована с теологией, варьируются. Из этих «модусов» можно выделить три основных.

1. ФР как отдельный дискурс в рамках традиционной теологии. Установка трактовать рассматриваемую нами философскую дисциплину в качестве «части» общей теологии представлена преимущественно протестантскими богословами, и ее огласил датчанин Р. Зоэ в монографии «Философия религии» (1955)¹. Однако в качестве философской теологии она его не устраивала, так как последняя (начиная с Фомы Аквинского) прошла, по его мнению, длинный путь «мимо Бога». Рациональное богопознание безрезультатно, а теологическое — единственное, которое позволяет мыслить «самосообщение» Бога в Иисусе Христе (осознание этого является одним из предназначений ФР)². Единственная законная сфера приложения философско-религиозных усилий, как можно понять Зоэ, — это проблема «постижимости Откровения для разума» с учетом того, что Боговоплощение предполагает на этот запрос положительный «ответ»³.

Немецкий протестантский теолог У. Манн предложил ту же идентификацию в книге с самообъясняющим названием «Очерки по теологической философии религии» (1961). ФР — законная и необходимая дисциплина теологии⁴ и должна размышлять об Откровении, однако именно здесь ей следует проявить «критику» понятия религии и быть вследствие этого «критической философией»⁵. Теологическая ФР есть «мышление в диалоге между философским вопросом и теологическим ответом». Она должна заниматься и вопросом об истине как форме «доступа к бытию», но при этом подразумевается не

¹ Далее цитируется по немецкому переводу 1967 г.

² Søe, 1967. S. 17.

³ Ibid. S. 121–122.

⁴ Mann, 1961. S. 14.

⁵ Ibid. S. 17.

объективно осознаваемая действительность как истина, а истина экзистенциально-диалогическая, которая по сути своей персоналистична и в соответствии с этим соотносится с Безусловным¹. Границы познавательной деятельности теологической ФР — то, что «по ту сторону Креста»².

Из последующих публикаций протестантских теологов в русле данного подхода можно отметить две, появившиеся в «Новом журнале по систематической теологии и философии религии» за 1996 г. (выпуск был специально посвящен соотношению между этими дисциплинами).

В статье «К отношению систематической теологии к философии религии» Й. Баур предполагает три возможных самопроявления ФР: 1) разрабатывать нормативное понятие религии; 2) сосредоточиться на понимании «религиозного отношения» (между субъектом и объектом богопочитания); 3) выносить суждения и оценки наличной религии и ее теологии, чтобы претворять религиозные достоверности (Gewissheiten) и их теологические выражения в «философски ответственную истину» или дезавуировать их. Однако во всех трех случаях объектом философской рефлексии остается христианская вера и выражающая ее теология³. В то же время и теология как «решающая инстанция» может сделать ФР своим предметом, «измеряя» ее право на существование и компетентность⁴. Тем не менее систематическая теология и ФР должны не опекать друг друга, но состоять в диалоге по поводу идентификации и описания религиозного опыта и присутствия Бога в мире. Тем не менее систематическая теология остается для Баура «решающей инстанцией»: она определяет, что ФР не может не заниматься этим «присутствием», и устанавливает, что в разных философских позициях отражаются различные его проявления⁵.

¹ Mann, 1961. S. 29.

² «Здесь действительность вся становится любовью. Это нельзя вывести философски... Здесь философия религии обретает свой конец и свою цель» (Mann, 1961. S. 285).

³ Baur, 1996. S. 240—241.

⁴ Ibid. S. 241.

⁵ Ibid. S. 246.

В статье В. Шпанна «Христианство как предмет теологии и философии» ФР сопоставляется с теологией как внешний и внутренний взгляды на религиозную практику. Но само это различие ракурсов не симметрично, так как исходит от теологии¹. Здесь не может быть исходной и некая «метаперспектива» (по отношению к которой обе они могут быть подчиненными): сама теоретически возможная «конвенция» (Übereinkunft) между философской и теологической стороной не может быть «нейтральной», ибо она может быть либо философской, либо теологической. ФР имеет и теологическое происхождение: она появилась, когда теология, утратив в Новое время свою «космологическую» (естественно-теологическую составляющую), попыталась компенсировать эту утрату культур-антропологической «теорией религии»².

2. ФР как философская теология. Фактически речь идет о континентальном корреляте основного направления аналитической англо-американской философии. Наиболее системно и обстоятельно данная идентификация рассмотрена Г. Губбелингом, профессором систематической теологии в Гронингском университете, членом Королевской академии наук Нидерландов. В монографии «Введение в философию религии» (1981) он провел демаркацию двух основных наук о религии. Границы между ФР и теологией подвижны, но идентифицируемы. В ФР обоснование суждений должно базироваться на рациональности, которая, правда, понимается различно в разных философских направлениях — в зависимости от того, являются ли они «научными» или «мировоззренческими» по своим программам, в теологии — на Откровении и/или Предании и авторитете Церкви. Подвижность границ обусловлена тем, что философ религии на деле пользуется и философской, и теологической аргументацией, а также тем, что он может признавать определенные положения Откровения в качестве истинных на основании своего личного религиозного опыта. Но он как философ не может принимать их без исследования. Критическая

¹ Spann, 1996. S. 259.

² Здесь Шпанн, как и многие другие континентальные авторы, следует концепции истории ФР К. Файерайса, см. § 7 (Baur, 1996. S. 261).

рефлексия теолога выражается в том, что он может различать положения Откровения исходя из их приоритетности и мерить самим Откровением суждения церковных авторитетов¹.

Само словосочетание «ФР» открыто для двойственной интерпретации: если его понимать в значении «объектного генитива», то речь должна идти о рациональном рассмотрении религии, если «субъектного» — то о тех философских ресурсах, которыми располагает сама религия². Из тех областей применения ФР, которые считаются для нее наиболее законными, Губбелинг выделяет две: 1) вопрос о том, какие логические правила применимы для религиозных высказываний и каков их логический статус — речь идет о так называемой логике религии, «учрежденной» М. Бохенским и развиваемой континентальной аналитической традицией (см. ниже); 2) вопрос об истинности религии, который является, по Губбелингу, для ФР главным. Именно в постановке этого вопроса она реально отличается от религиоведения, ибо последнее не задается вопросом об истинности или ложности изучаемых религий³.

То, что было предложено много определений ФР, Губбелинг связывает с субъективными интересами тех, кто ею занимается, и считает такую «ангажированность» вполне законной. В центре его интересов — гносеологическое обоснование ФР. В соответствии с этим он определяет ее как область знания, призванную дать ответ на «последние жизненные вопросы человека». Существует ли Бог? В чем заключается смысл жизни? В чем состоит жизненное счастье? Есть ли вечная жизнь? Эти вопросы у ФР с теологией общие, различие — в источниках ответов на них. Для теологии это — Откровение и Авторитет, а «философия религии пытается на основании рационального способа рассмотрения вынести критическое суждение об ответах на эти последние вопросы, которые даются на них в различных религиях»⁴. Разумеется, разным системам философии

¹ Hubbeling, 1981. S. 11–12.

² Тут явное совпадение с терминологией американца П. Гриффитса (см. § 4). В подобных случаях говорить о заимствованиях, конечно, трудно.

³ Hubbeling, 1981. S. 13–14.

⁴ Ibid. S. 14–15.

соответствуют различные философско-религиозные системы. Дальнейшие темы монографии Губбелинга — краткий исторический очерк взаимоотношений философии и религии (от Фомы Аквинского до Витгенштейна), религиозное знание и проблема верификации, «философское учение о Боге» (доказательства бытия Божия, Божественные атрибуты, философское и религиозное понятие Бога), религиозное миро- и жизневоззрение.

Во второе (посмертное) расширенное английское издание той же монографии, вышедшей под названием «Принципы философии религии» (1987)¹, были включены размышления Губбелинга о соотношении философии и религии в представлениях отдельных мыслителей (в исторической ретроспективе), но были расширены все пять разделов книги. В частности, в четвертую главу помимо основных доказательств бытия Божия были включены и дополнительные: историческое (от общего свидетельства всех народов о вере в Бога), психологическое (от внутренней присущности веры в Бога человеческой душе), моральное, от религиозного опыта и т.д.²

Данная позиция в интерпретации ФР получила прямое выражение и в некоторых «вторичных» изданиях. Так, Х. Егер подготовил антологию, которую так и назвал «Аналитическая философия религии» (1998). В нее были включены переводы работ наиболее известных англо-американских авторов (начиная с Р. Суинберна), рубрицированных по нормативным темам: доказательства бытия Божия, Божественные атрибуты (всеведение, вечность, всемогущество), проблема теодицеи и когнитивного статуса религиозных верований³. В весьма солидном католическом «Лексиконе философских основополагающих понятий теологии» (2003) ФР определяется как дисциплина, которая «тематизирует религию в философской перспективе, спрашивает в первую очередь об отношении религии

¹ Скорее всего расширения были сделаны благодаря работе членов теологического факультета Гронингского университета с архивом покойного профессора.

² Hubbiling, 1987. P. 121–130.

³ См.: Jäger, 1998.

к разуму и проверяет те нормативные притязания на истину (Ansprüche)¹, которые выдвигает каждая религия»².

В монографии австрийца В. Лёфлера «Введение в философию религии» (2006) ставится вопрос о том, могут ли помочь «философские инструменты» открыть нам что-либо значительное, касающееся религии. Общее понятие религии для нас недоступно, и следует ограничиться лишь «семейными сходствами» (концепция Л. Витгенштейна) некоторого множества феноменов. Сопоставляя ФР с другими дисциплинами, работающими с религией, — историей религии, социологией религии, теологией, — Лёфлер выбирает для нее задачу быть философской рефлексией над рациональностью религиозных убеждений, их когнитивной валидностью и притязаниями на истинность³. Религиозные пропозиции соответствуют у него теориям, которые практически совпадают с доказательствами существования (соответственно несуществования) Бога. Философ из Инсбрука рассматривает в общей сложности 10 таких доказательств: три главных аргумента, а также другие, основанные на религиозном опыте — чудотворном, «общем», трансцендентальном. Он опирается на Р. Суинберна и Б. Митчела в констатации того, что все эти доказательства имеют больше кумулятивной силы, чем индивидуальной. Основная глава книги посвящена базовым структурам каждого из этих аргументов, раскрытию их логических, онтологических и эпистемологических предпосылок; значительный материал содержит апологику теизма перед лицом широкого спектра оппонентов. Как и его учитель О. Мук, Лёфлер уделяет большое внимание понятию мировоззрения, под которым понимается система имплицитных и эксплицитных убеждений, испытывающих воздействие опыта и знания, приходящих из различных источников. Религиозные убеждения могут считаться рациональными в случае соответствия критериям последовательности, когерентности, «открытости» и связанности с опытом. Теистическое мировоззрение способно к тому, чтобы дать «интегративное

¹ Точная калька с английского claims.

² Müller, 2003. P. 351.

³ Löffler, 2006. S. 46.

объяснение» явлений, отличное от объяснения в естествознании, но также рациональное.

В настоящее время данное направление получает институциональную поддержку. Несколько лет назад было создано «Центрально-Европейское общество философии религии», учрежденное в Кракове бывшим студентом Р. Суинберна Я. Саламоном под председательством Г. Робинсона. В 2009 г. вышел первый номер выпускаемого им «Европейского журнала по философии религии», где во вступительной статье Суинберн (главный редактор) в качестве основной его задачи выделяет развитие ФР в Центральной и Восточной Европе в контексте обмена идеями с различными направлениями ФР, отмечая, однако, что создание журнала было стимулировано «новым интересом к философии религии, направленным аналитической философией», которая начала взаимодействовать на европейском поле «с послекантовской континентальной философией»¹. Материалы первого номера свидетельствуют о своеобразном взаимодополнении теологических, религиоведческих и историко-философских тем англо-американского и континентального происхождения.

3. ФР как метатеологическое исследование «речи о Боге». Одним из самых активных сторонников аналитической философии, прежде всего как философии языка, в немецкоязычном мире был в свое время знаменитый лютеранский теолог И. Дальферт (в настоящее время директор Института герменевтики и философии религии в Цюрихе). По его словам, он посвятил в определенном смысле свою базовую философско-религиозную монографию «Религиозная речь о Боге» (1981) попытке оживить диалог между лютеранским богословием и англо-американской методологией². Заслугу аналитической ФР он видел преимущественно в проблематизации значения (Sinn) религиозных высказываний, включая как изучение семантической структуры и прагматической релевантности этих высказываний, так и оправдание, или обоснование, их притязаний на истинность и рациональность религи-

¹ Swinburne, 2009.

² Dalferth, 1981. S. 15–16.

озной речи и действия как таковых¹. Именно в использовании опыта обсуждения этих проблем он усмотрел потенциальный инструментарий для понимания религиозной речи о Боге и специально «теории религиозной речи»².

Однако сам способ раскрытия Дальфертом этой темы свидетельствует скорее о его близости к другому направлению — «философии понимания», философской герменевтике, одним из теоретиков которой он также является. Тот факт, что «о Боге говорится» (*von Gott wird geredet*), есть исходный эмпирический пункт философского изыскания, но сам по себе он еще не составляет философской проблемы. На вопрос «Почему о Боге говорится?» могут дать ответ специальные дисциплины знания и наиболее компетентная — теология. Что же остается на долю философии в этом вопрошании о религиозной речи? Философское вопрошание в связи с этим фактом отличается от научного тем, что ответом на него не может быть указание на какие-то другие факты. Однако и другие вопрошания — религиозные, теологические и «спекулятивные» — предметом которых выступает Бог как Отец Иисуса Христа или Основание бытия, также не являются философскими по своей природе³. Философское вопрошание может «воспламеняться» не от Бога как такового, но от речи о Нем, ибо мы сталкиваемся с ней, а не с Ним, изумляемся ей и к ней обращаем собственно философские вопросы. Сам Бог нам дан не в качестве «внутренней идеи» (как у Герберта из Чербери), начала и конца всех вещей (как в католической томистской теологии), необходимого постулата нашего разума (как у Канта), коррелята чувства зависимости (как у Шлейермахера), но «Он дан только как Тот, о ком *говорится*. Способ данности Бога — “необманнным образом” *речевого* характера»⁴. Бог не должен быть для философии неким «предметом», существующим помимо речи о Нем; в противном случае ее ничто не сможет удержать от «спекуляции». Потому проблемой и вместе с тем предметом философии

¹ Swinburne, 2009. S. 16.

² Ibid. S. 17.

³ Ibid. S. 18.

⁴ Ibid. S. 19.

в перспективе (пред)данного факта «говорения о Боге» является не Бог, но «Бог» — Его вербальная данность в речи о Нем. Поэтому цель философского вопрошания заключается вовсе не в построении определенных содержательных теологических высказываний о сущности, свойствах или поведении Бога, а в том, что называют метатеологическими условиями подобных высказываний¹. Но вопрос философии ставится даже не так: «Почему говорится о Боге?», но только так: «Что это значит — говорить о Боге?» Цели философской рефлексии над наличной речью о Боге могут быть достигнуты в том случае, если анализируемые вопросы приводят к осознанию бессмысленности некоторых постановок вопросов о Боге и уточнению того, что следует правильно понимать о «Боге» в речи о Боге². Когда соответствующая критическая работа проведена, философия получает и практическую релевантность, которая должна пониматься не как «указание к блаженной жизни», а как разъяснение того, на что и с какими основаниями делается это указание. «И цель философии религии не есть указание (Anweisung) на правильную речь о Боге, но разъяснение (Erklärung) того, что в собственном смысле говорится и делается и в чем принимают участие, когда тем или иным образом говорится о Боге, и на что поэтому следует обратить внимание, когда речь о Боге хотят понять правильно»³.

Хотя «раз-мышляющая» (nach-denkende) работа философии (по Витгенштейну, деятельность), подвергающая наличную речь о Боге языково- и ситуативно-логическому испытанию, не является теологической, она имеет несомненную теологическую релевантность. «Метатеологическая и метарегиозная рефлексия над логическими, языково- и ситуативно-логическими проблемами эмпирически постижимой речи о Боге является задачей *философии религии* в специальном смысле». Этим она отличается от любой религиозной философии, ибо ее задачей должна быть не систематизация определенных утверждений о Боге, но «процесс разъяснения условий и правил таких утверждений». ФР как «метадисциплина, кри-

³ Автор ссылается здесь на книгу Р. Хеймбпека «Теология и значение: критика метатеологического скептицизма», вышедшую на английском языке в Лондоне в 1969 г.

тически разъясняющая фактически данную речь о Боге», отличается и от способа постановки вопросов не только в теологии, но и в трансцендентальной философии, прежде всего от эпистемологического вопроса «Как это возможно говорить о Боге?». Она должна заниматься не Богом и не говорением о Нем, а «Богом» и «говорением». Правда, из того, что ФР должна что-то сообщать не о Боге, но о «Богe», не следует, что она должна сосредоточиться на одном этом слове в буквальном смысле, равно как и то, что она может быть сведена и к лингвистическому изысканию¹. Скорее речь могла бы идти о том, чтобы рецепция аналитической философии, которую уже начали осуществлять отдельные протестантские теологи, была приспособлена к будущему синтезу лингвофилософской, философско-религиозной и лингвистической установок, направленному на анализ религиозной речи о Боге. Главные задачи, которые Дальферт ставит в основных разделах своей монографии, сводятся к следующим: 1) что значит религиозно о Боге *говорить*? 2) что значит *религиозно* о Боге говорить? 3) что значит религиозно о *Богe* говорить?²

Итог своего изыскания он также суммирует в трех пунктах, в соответствии с которыми христианская речь о Боге выступает: 1) *возможным* притязанием на истину (как это может показать философская рефлексия); 2) *оправданным* притязанием на истину (когда есть утверждаемый христианами «базовый опыт» — *Grunderfahrung*); 3) *обоснованным* притязанием на истину (когда она будет верифицирована эсхатологически). Первое может быть познано на основании веры, второе познается в самой вере, третье ожидается от веры³.

На основе этих схоластически изящных итоговых дистинкций можно уточнить соотношение ФР и теологии, которые, по Дальферту, следует понимать в соотношении средства (пусть и метатеологического) и цели. Его же уточнение самой разъясняющей деятельности ФР по отношению к религиозному дискурсу позволяет предположить, что он ошибочно ассоцииро-

¹ Dalferth, 2009. S. 21–22.

² Ibid. S. 23.

³ Ibid. S. 711.

вал себя с аналитической традицией в целом, будучи близок лишь одному из ее направлений¹. Несомненно, что аналитическая составляющая в герменевтической в целом тенденции дальфертской философско-религиозной рефлексии была витгенштейновская. Но он, видимо, не осознавал, насколько был далек здесь от основных установок аналитической ФР в целом, которая никак не ограничивает себя исследованием того, о чем мы думаем, когда «говорим» о «Боге», но спокойно производит суждения о Нем, Его атрибутах и действиях в мире, при этом не испытывая потребности в авторефлексии. Правда, со временем Дальферт начал дистанцироваться от англо-американской ФР, подвергнув критике сам теизм (обоснование которого составляет задачу «эвиденциализма») как абстрактную философскую схему Нового времени, не соответствующую богопониманию традиционного христианства, которое приходило и приходит из религиозной практики, опыта и конкретных вероучений².

Установка на то, что ФР должна иметь не столько теологическое (в различных смыслах) предназначение, сколько *теологическо-религиоведческое*, очень почитается в континентальной (особенно немецкой) традиции. Это и есть та самая синкретическая модель идентификации ФР, которая завоевывает популярность в англо-американском мире (см. § 5) и успела пустить крепкие корни в России (см. § 1). Однако данная установка выражена в двух модусах, малоразличимых, как правило, для самих философов религии. Их можно реконструировать исходя из приоритетов, которые выстраиваются ими в тех случаях, когда они решают преимущественно теологические проблемы, не забывая о религии, и когда обращаются преимущественно к философскому осмыслению религии, не забывая о теологии.

4. ФР как теологический проект в контексте религиоведения. Известнейший немецкий католический философ и теолог Б. Вельте в монографии «Философия религии» (1977)³ определяет обсуждаемую дисциплину как «философское мышление,

¹ Его специальная обзорная оценка аналитической философии религии содержится в: Dalferth, 1988.

² Этому посвящена его специальная статья: Dalferth, 1994.

делающее религию своим предметом и стремящееся поэтому через такое мышление выяснить сущность и способ бытия религии», а ее отправным пунктом является вопрос: что есть собственно религия?¹ Человек может и должен постоянно задаваться этим вопросом потому, что его понимание и себя и бытия особым образом «активируется» в религии и вследствие этого религия выражает себя в его языке, категориях и способах мышления и живет в формах человеческого самоосуществления. Прежде всего он должен задаваться вопросом: что есть моя религия, которую я осуществляю как свою форму жизни?² Вопрос о том, что́ есть «чье-то *есть*», — великий вопрос, вырастающий из человеческого понимания бытия. По самой своей структуре он является вопросом философским, хотя бы сам предмет (в данном случае религия) был иным по отношению к философии и имел собственный корень. Если вопрос о бытии религии возможен, то к нему примыкает и вопрос о ее сущности. Однако «религиоведческие» пролегомены призваны фундировать теологическую программу ФР. Два основных раздела книги Вельте посвящены «Богу как началу религии» и «человеку как осуществителю религии». В первом он обосновывает понимание Бога как «Абсолютно Тайного», подвергая критике устаревший «путь к Богу» и рассматривая феномен атеизма; во втором исследует веру и молитву, различая «молитву молчания», «молитву языка» и «молитву как культ». Рассматривал он и «несуществование религии» (религия как идеология и как фантазия).

Виднейший немецкий католический философ Р. Шеффлер в фундаментальной «Философии религии» (1983) поставил перед собой задачу вывести современную ему ФР из состояния методологической дезориентированности путем исторической реконструкции основных подходов к ее задачам и выяснения тех ресурсов, которыми она располагает, чтобы найти для нее «прочное место в широком тематическом поле философии»³.

³ Основана на курсе лекций 1962–1973 гг. Ссылаемся на новое и переработанное коллегами издание 1997 г.

¹ Welte, 1997. S. 54–55.

² Ibid. S. 57–58.

Этих основных типов подходов ФР выработала пять, рассматривая себя в качестве: 1) критики «дорационального сознания»; 2) способа претворения религии в философию; 3) исследования, основанного на философской теологии; 4) феноменологии религии; 5) анализа религиозного языка (после «лингвистического поворота» в философии в целом).

Среди этих общих установок Шеффлер выделяет по перспективности три последние: установку на разработку философского учения о Боге, на феноменологию и на философию языка. Каждая из них располагает специфическими возможностями, но наталкивается на определенные препятствия. Потому ни одна из них не могла бы заместить собой две другие. Но у ФР есть шанс расширить их возможности и усовершенствовать их методы, в том числе путем их взаимокоординирования¹.

Правда, и первые два из рассмотренных подходов к задачам ФР не следует окончательно сбрасывать со счетов: первый вполне приложим к фундаментам этнологии религий и описаний архаических культур; второй может быть востребован, напротив, в ситуации кризиса сциентизма и разочарования в рационализме. Однако оба имеют общий недостаток: в их рамках религия рассматривается лишь как «иное по отношению к философии» (в первом случае как ее предыстория, во втором — как «наследуемое имущество»), и «религию при таком рассмотрении не спрашивают, что она сама о себе хочет сказать»². Преимущество трех выделенных выше подходов состоит как раз в том, что они позволяют избежать отношения к религии как к «инаковости». Они и рассматриваются под углом зрения их предметности, методологии и «критерия религиозности».

ФР на основе философской теологии стремится определить религиозное мышление, речь и действие *содержательно* — в перспективе видения религиозного субъекта, который думает о Боге, говорит о Боге и соотносит себя с Ним в своих действиях. В терминологии современной философии языка можно

³ Schaeffler, 1983. S. 14.

¹ Ibid. S. 197.

² Ibid. S. 199.

было определить это «философское учение о Боге» (*eine philosophische Gotteslehre*) как обеспечивающее себя в собственной компетенции соотнесения (*Referenz*) религиозной теории и практики в контексте собственно религиозного «содержания значения» (*Bedeutungsgehalt*). Данный тип ФР исходит из того, что понимание религии возможно только через философское рассуждение о Боге¹. В противоположность этому типу ФР тот, который сформировался после «лингвистического поворота в философии», сосредоточен на формальных аспектах религиозного сознания и «грамматике» языка религии. Поэтому он ведет к тому, чтобы притязания религий на истину вынести за скобки, а философия и религия соответствовали бы двум автономным родам языковых игр. Оба типа ФР по-своему проблематичны. Лингвистический чреват потерей содержательного диалога философии с религией, а философско-теологический — подменой собственно религиозного содержания религиозных высказываний философским (вследствие чего понимание религии философом этого типа может быть заранее «философски предreshено»)². ФР как феноменологию можно представить в виде «необходимого» синтеза этих двух типов, в котором содержательное и формальное объединяются исходя из соответствия гуссерлевских ноэзы и ноэмы. Феноменология религии как «логика смысла религиозных актов» и «эйдетика религиозного предмета» оказывается в наибольшей мере востребованной и религиоведами, когда они чувствуют потребность в философском обосновании своих дисциплин.

Однако «предметные» преимущества феноменологически ориентированного типа ФР в сравнении с двумя другими не гарантируют преимуществ методологических. Гуссерль предупреждал, что феноменология, не ориентированная последовательно на трансцендентальный метод, неизбежно вырождается в перечисление примеров. Лингвистически ориентированная ФР не может сама по себе преодолеть крены «догматического позитивизма» (в обсуждении когнитивного статуса религиоз-

¹ Schaeffler, 1983. S. 200.

² Ibid. S. 202–203.

ных высказываний) и «игрового релятивизма». Но она может это сделать, восполняя исследование религиозного языка трансцендентальными методами (что имело место у Э. Кассирера и Г. Когена). Но из того, что оба рассмотренных типа ФР нуждаются для решения своих задач в трансцендентальной методологии, не следует, будто и она сама по себе как таковая безупречна. Дело в том, что трансцендентальная, кантовская, установка, по которой разум предписывает предметам познания их законы и, соответственно, религиозные акты субъекта конституируют ту действительность, с которой он себя соотносит, противоречит самому религиозному сознанию¹.

Вместе с тем трансцендентальная философия дает шансы улучшить понимание объекта религиозного отношения, которыми Шеффлер предлагает воспользоваться. Речь идет о возможности переосмысления самой трансцендентности Бога. «Дотрансцендентальное» теологическое мышление делило мир на части потустороннего и посюстороннего (без критики тех оснований, по которым были прочерчены границы между ними), а саму религию оставляло на стороне первого, отрывая от второго. В трансцендентальной же перспективе под трансцендентным следует понимать то, что не происходит от нашей субъективности, но саму ее делает возможной, а религия в этой перспективе становится для человека не менее «естественной», чем для глаза способность отражать свет и фиксировать цвета предметов². В итоге выясняется, что трансцендентальный способ видения вещей в ФР может восполнить и феноменологию, и лингвистическую философию.

«Критериология» в ФР состоит в том, чтобы выяснить критерии, по которым тот или иной феномен можно оценивать в качестве именно религиозного. Представления о самом религиозном бывают и слишком расширенными (когда, например, сюда относится любое рассуждение о «конечных основаниях» типа метафизических), и слишком суженными (когда, напри-

¹ Schaeffler, 1983. S. 206.

² Ibid. S. 209. Шеффлер, однако, не приводит реального обоснования этого заключения, он лишь констатирует его. Это вполне объяснимо, так как у Канта трансцендентное конституируется практическим разумом, а его онтологическая возможность выводится из самосознания этического индивида.

мер, то трансцендентное, с которым вступает в отношение религиозный субъект, мыслится только в рамках классического теизма)¹. Шеффлер предлагает ввести в сущностное понятие священного такие его разновидности (вполне в духе классической феноменологии), как «религиозные акты» и «регион религиозных предметов», которые могут быть отделены от прочих актов и предметов. В изучении же феномена молитвы, которая может рассматриваться и со стороны ее «логики смысла» и языка, преимущество должно быть отдано ФР, ориентированной на лингвистическую философию.

Предлагаемый методологический синтез Шеффлер формулирует следующим образом: «Трансцендентальные методы, как они — даже при наиболее ясном постижении связанных с ними сложностей и опасностей — развиваются из *трансцендентально мыслимого учения о Боге*, применительно к примерам, специально религиозный характер которых исследуется путем *анализа религиозного языка* (прежде всего языка молитвы), обеспечивают предпосылки для того, чтобы соответствующим образом разрабатывать темы, поставленные *феноменологией религии*»². В соответствии с этим задачи философа религии выстраиваются с учетом того, чтобы ни одна из трех выделенных общефилософских программ не осталась без работы. Он должен, по Шеффлеру, на основании «трансцендентально-философского говорения о Боге» критически истолковывать «религиозную речь о Боге» (здесь снова делаются заимствования из Дальферта; см. выше), притом так, чтобы не допустить ее «снятия» в философии. Далее, ему следует учитывать, что он не может познавать «действительность Бога» вне специфических религиозных ноэзы и ноэмы; «его задача состоит скорее в том, чтобы уяснить логику смысла религиозных актов»³. В целом «философия религии на основе философской теологии (и специально на основании трансцендентально-философского го-

¹ Schaeffler, 1983. S. 212. Речь идет о том, что «боги религий» не всегда наделены вечностью, бестелесностью и трансцендентностью.

² Ibid. S. 217.

³ Ibid. S. 219.

ворения о Боге) стоит перед двойной задачей критики и истолкования религии — как последняя сама себя представляет»¹.

При этом философская теология в виде трансцендентального учения о Боге делает «герменевтическое предложение» (*hermeneutisches Angebot*) религиозному сознанию — обеспечить его средствами «самоистолкования и самопонимания». Философ религии должен осознавать небезосновательность опасений религиозного человека, что трансцендентальное учение о Боге может лишить его живого Бога, которому следует поклоняться и которого надо слушаться, и учитывать их для собственного «критического самоиспытания». Вместе с тем философ религии обязан помочь верующему понять некоторые вещи, а именно: сами «поклонение и послушание», равно как «прощение и доверие», в применении к Богу нуждаются в проясняющем истолковании; что образный язык Библии, приписывающий Богу человеческие «видение», «слышание» и т.д., также требует интерпретации в рамках трансцендентального понятия Бога; что центральное для Библии понятие свободы (ср. Исх 20:2), предполагающее не природное состояние, но освобождение через Бога, также нуждается в истолковании через трансцендентальную диалектику — в том свете, о котором сказано, что он «просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Ин 1:9)². В завершение он должен помочь верующему задуматься над тем, много ли тот выигрывает, рассматривая Бога как еще одну реальность «наряду» с предметами этого мира вместо того, чтобы в новом Божественном свете увидеть сам мир. Этими контрвопросами «трансцендентальный философ» будет уточнять и собственные методы рассуждения, которые могут быть ему полезны при «заложении основ философии религии»³. В итоге получается, что, хотя Шеффлер декларирует трансцендентально реформируемую ФР в качестве средства прояснения и экзегезы религиозного сознания и языка, на деле основной целью его ФР оказывается переинтерпретация фе-

¹ Schaeffler, 1983. S. 220.

² Ibid. S. 221–224.

³ Ibid. S. 224.

номенов религии в контексте трансцендентального «богоучения».

Известный немецкий философ Ф. фон Кучера (автор трудов по логике, эпистемологии, этике, эстетике, аксиологии) в своей монографии «Разум и вера» (1990) расставляет приоритеты значительно яснее. Он с самого начала обращает внимание читателя на то, что название его сочинения выражает базовую тему ФР как исследования вопроса о том, может ли религиозная вера быть рационально оправданной. При наличии разнообразных отрицательных ответов на него он видит свою цель в том, чтобы аргументировать положительный ответ не в плане апологии конкретной религии, но религиозной веры как таковой¹. Как и Шеффлер, он декларирует свою близость к кантианству, которую, однако, более четко уточняет. Он солидарен с Кантом в том, что обоснование трансцендентной реальности значительно более убедительно, если исходить не из теоретической, но из практической легитимации веры, однако саму веру он понимает в отличие от Канта не только в интеллектуальном измерении (как принятие за истинные некоторых положений), но также в эмоциональном и волюнтарном².

Книга Кучеры состоит из четырех частей, последовательность которых вполне прозрачно выражает его понимание предназначения ФР. Первая часть называется «Рациональная теология», и в ней рассматриваются соотношения между религиоведением, теологией и религиозной философией, а затем доказательства бытия Божия, Божественные атрибуты и «высказывания о Боге». Во втором разделе «Вера без рационального оправдания» речь идет об Откровении, а также о некогнитивных аспектах религиозных высказываний и (в витгенштейновском духе) о «религии как языковой игре». Третий раздел называется «Что такое религия?», и в нем разбираются мифологическое видение мира, религиозный опыт, компоненты и признаки религий и их трактовка как ответов на экзистенциальные вопросы. Наконец, в последнем разделе подробно

¹ Kutschera, 1990. S. VII.

² Ibid. S. VIII–IX. Справедливости ради следует заметить, что волюнтарная трактовка веры (в отличие от эмоциональной) не была чужда и Канту.

рассматриваются «проблемы обоснования» (трансцендентного как такового, теодицеи и т.д.).

Включение вопроса о демаркации «наук о религии» в раздел по рациональной теологии весьма показательно и само по себе указывает на угол их видения. Тематика ФР включает, согласно Кучере, сущность и формы религий, религиозные высказывания, опыты и практики. В этом она пересекается с «систематическим религиоведением». Однако их цели не совпадают: ФР интересуется не только описанием религиозных явлений и изучением их своеобразия и происхождения или их историческим значением для соответствующих цивилизаций, но и их «актуальной релевантностью». «Центральный вопрос ФР, следовательно, таков: допускает ли религиозная вера оправдание рациональными аргументами? С этим вопросом она решительно выходит за границы религиоведения и пересекается с систематической теологией»¹. В ФР Кучера предпочитает видеть как бы две составляющие. Указанный главный ее вопрос решается в рамках того, что он предпочитает называть «религиозная критика» (Religionskritik). Она не обосновывает какие-либо конкретные «положительные» религиозные воззрения, но вступает в дискуссионный диалог с исторически данными религиями. Традиционно рядом с ней стоит философская (рациональная или естественная) теология, в которой следует видеть попытку составления системы положительных религиозных высказываний о существовании Бога, Его атрибутах и отношении к миру и человеку. На деле это часть метафизики. Но поскольку сейчас попытки такого системостроительства представляются малопродуктивными, ФР должна ограничиваться преимущественно «религиозной критикой»². Главное ее назначение — более глубокое понимание религиозных явлений и испытание претензий религиозных высказываний на истинность (Geltungsanspruch). Хотя даже по определению словосочетание «ФР» указывает на то, что предметом данной дисциплины должны быть все религиозные феномены в рамках всех религиозных традиций, с эпохи Просвещения до

¹ Kutschera, 1990. S. 6.

² Ibid. S. 6–7.

настоящего времени в центре ее внимания находится христианский теизм.

Поэтому обе составляющие ФР, притом не только менее перспективная естественная теология (см. выше), но и более конструктивная «религиозная критика», имеют очень много предметно общего с теологией. Решающее различие заключается в самом способе обсуждения вопросов веры: теология догматична — философия критична; теология исходит из Откровения как самостоятельного и первичного источника религиозного познания — философия исходит из рациональной аргументации; теология запрашивает о теоретических и практических импликациях Откровения — философия о рациональных основаниях для веры. Эти различия обуславливаются не дисциплинарно, но двумя противоположными идеалами веры, которые в свою очередь определяются противоположными способами человеческого самопонимания. Идеалу автономии, который точнее всего сформулировал Кант и на котором основывается понятие нравственного, противостоит представление о радикальной зависимости и несамостоятельности человека¹. Но это глубинное различие между теологией и философией значительно очевиднее в общих принципах и установках, чем в конкретных случаях².

Иногда та же конфигурация соотношения философской теологии (снова в ее трансцендентальной редакции) и религиоведения предстает в ряде статей, посвященных ФР, в солидных лексиконах. Так, в голландской «Новой энциклопедии философии» И. Гроотена и Г. Стинбергена (1972) ФР определяется как «исследование конечных оснований, которые определяют религиозную жизнь человечества, ее истину и ценность». Первая ее обязанность — исследовать «естественные факторы», т.е. человека и его среду, с тем чтобы дать удовлетворительное объяснение происхождения исторического развития религиозной жизни человечества и выяснить, следует ли для ее объяснения апеллировать к «вмешательству Бога». Так ФР принуждается ко второй обязанности — определить норму,

¹ Kutschera, 1990. S. 8–9.

² Ibid. S. 11.

которой следует мерить религиозную жизнь, притом не только в ее «относительной истине и ценности», но и в абсолютной¹. А в многотомной энциклопедии по философии и теории науки Ю. Миттельштрасса (1995) она определяется как исследование религии или религий под углом зрения трех основных вопросов: 1) какие объективный смысл и объективная значимость могут быть приписаны религии как системе некоторых верований? 2) какую рациональную социальную функцию выполняет религия? 3) каковы субъективные условия реализации религии (чувства, желания или воззрения, «ведущие к религии»)? Все три группы вопросов ставились с начала существования философии и притом в «религиозной критике» (Religionskritik), прежде всего в связи с критическим рассмотрением уверенности религии в собственной необходимости. Основными проблемами ФР в первом формате оказываются доказательства бытия Божия, обоснование того, что Бог — творец мира, и проблема теодицеи².

5. ФР как религиоведческий проект в контексте теологии. Здесь можно выделить прежде всего датского теолога С. Хольма, который в книге «Философия религии» (1955) развивал три основных тезиса: 1) если ФР не может быть «обоснована» в качестве отдельной философской дисциплины, то она не нужна вообще; 2) если это «обоснование» несостоятельно, то и оправдание существования самой религии также может быть поставлено под вопрос; 3) основное дело ФР заключается не в определении религии, которое не может иметь какую-либо ценность в применении к такой «тотальности», но в ее понимании³.

У. Манн ссылается на Хольма в своей второй монографии «Введение в философию религии» (1970). Евангелический теолог здесь с самого начала определяет, что предметом данной дисциплины должна быть религия во всей ее уникальной многомерности, которая приближается к «безмерности». Последняя обуславливает и то, что в ФР нет такой проблемы, которая могла бы решаться вне целостного понимания (Gesamtverstän-

¹ Grooten&Steenbergen, 1972. P. 327.

² Mittelstrass, 1995. S. 582.

³ Holm, 1960. S. 16, 57, 73 (ссылки даются на немецкое издание).

dnis) религии¹. «Философия религии есть философское разъяснение феномена религии»². Это определение Манн считает правильным и хорошо ориентирующим, но «непроизводительным», так как оно предполагает, что сам ее предмет допускает «производительное» сущностное определение, которое можно было бы выразить в краткой и ясной понятийной формуле. Однако в самой сущности религии является «существенным» то, что она не поддается такого рода формально-логическому определению. Религия является «отношением всеобщности» (ein Ganzheitsverhältnis), что препятствует подведению ее под некий ближайший род, по отношению к которому она демонстрировала бы видовые признаки: чему-то быть более «всеобщим», чем «всеобщее», невозможно³. Но из этого не следует, что от определений религии нужно отказываться в принципе: если религия нам как философский предмет дана и задана, мы не можем без них обойтись, хотя и должны осознавать недостаточность начальной дефиниции (Eingangsdefinition) религии. Поэтому понятие ФР, как и самой религии, содержит нечто «незавершенное и текучее» и ее контуры могут уточняться лишь постепенно. Очевидно только, что ФР, как и другие гуманитарные дисциплины, есть определенный процесс понимания (Verstehensprozess), который, как и во всех прочих герменевтических случаях, вращается в «герменевтическом круге». Однако нет другого выхода, кроме того, чтобы, взяв за основу предварительное понятие предмета, в дальнейшем его прояснять и уточнять.

При осмыслении значения и ценности «всей философско-религиозной работы» Манн вновь обращается к Хольму, с которым соглашается в том, что ФР должна быть (дабы иметь философское оправдание) вписана в целостную систему философских наук, но решительно не соглашается с ним в том, что положение религии в «тотальности существования» также зависит от этой «вписанности» (см. выше)⁴. Хотя религия никак

¹ Mann, 1970. S. 9.

² Ibid. S. 11.

³ Ibid.

⁴ Ibid. S. 12–13.

не может «уберечь себя» от того, чтобы ею занималась определенная философская дисциплина, последняя может заниматься ею только ретроспективно, а никак не «перспективно»¹. Однако Хольм не совсем, по мнению Манна, не прав: хотя ФР и не может основывать религию, но является ее необходимым «партнером», если сама религия не хочет исключить себя из критического духа нашего времени, а «партнерство» всегда предполагает взаимную зависимость.

Весьма серьезную причину кризиса современной ему ФР Манн видел в том, что она не поспевает ни за теми изменениями, которые происходят в самой религии, ни за достижениями научного религиоведения, опирающегося на новооткрываемые письменные и археологические памятники (начиная с неолитических и шумерских). Это замечание вполне соответствует тому, что автор видит ее задачу только в «философском целостном прояснении феномена религии»². Однако само содержание книги, которая состоит из пяти разделов, посвященных панораме ФР и далее «общности», «интуиции», «этике» и «разуму», свидетельствует о том, что данная дисциплина призвана решать, в понимании Манна, и теологические задачи. Первая глава второго раздела посвящена «Личности Бога», «религии и науке», а также «разуму и откровению», а последняя глава последнего раздела — снова «Личности Бога», а также доказательству Его существования и проблеме теодицеи.

«Синкретическая» подача предмета ФР рассматриваемого типа была очень популярна в свое время в немецких философских словарях, в том числе составленных именитыми авторами. Например, в «Философском словаре» М. Апеля и П. Лудца (1958) указывалось, что философско-религиозное исследование изучает происхождение и сущность религии, ее отношение к другим областям духа, прежде всего к метафизике и этике, но наряду с этим также ее «значение, истинностное содержание и познавательную ценность»³. В широко известном «Философ-

¹ Mann, 1970. S. 15. Манн ссылается здесь на знаменитый афоризм Гегеля, согласно которому философская сова Минервы вылетает только в сумерках.

² Ibid. S. 24.

³ Apel&Ludz, 1958. S. 242.

ском лексиконе» Ф. Аустеды (1962) ФР определяется как раздел философии культуры, четырьмя основными темами которого являются: 1) своеобразие религиозного мировоззрения как такового (включая понятие религии); 2) эпистемический анализ религиозных представлений и понятий (включая оценку претензий религий на истинность и соотношения веры и знания); 3) этическая ценность религиозного; 4) введение самого феномена «религии» в философское мировоззрение (с учетом других возможных «ориентаций» по отношению к миру и жизни)¹. Очевидно, что если пункты 1 и 4 относятся к компетенции философского изучения религии, то пункт 2 и частично 3 — к тому, что Кучера называет «критикой религии» в контексте решения рационально-теологических задач (см. выше). В «Основных понятиях философского языка» А. Нойхойсслера (1963) соблюдалось определенное равновесие двух компетенций ФР: она должна задаваться вопросами о сущности и основании религии и как «человеческого исполнения», и как «Божественного учреждения». Однако среди смежных с ней дисциплин в первую очередь выделяются религиоведение и психология религии². В сотрудничестве с ними она и выявляет своеобразие религиозного переживания и действия. С естественной теологией ее связывает постановка вопроса о возможности естественного богопознания, а также допущения сверхъестественного Откровения³.

То направление континентальной философии религии, которое видит ее предназначение в *философском исследовании религии* уже при дистанцировании от решения теологических задач, является здесь таким же профилирующим, каким программа философской теологии в англо-американской традиции, и этому не мешает то, что некоторые континентальные философы религии данного направления ассоциируют свою деятельность с аналитической методологией. В этом широком спектре «религиоведческой идентификации» интересующей

¹ Austeda, 1962. S. 204.

² Правда, вызывает недоумение их «равноправность»: психология религии (наряду с социологией религии), как правило, рассматривается в качестве одной из религиоведческих дисциплин.

³ Neuhäussler, 1963. S. 192.

нас философской дисциплины можно различить несколько методологических форматов, между которыми, однако, не всегда легко провести отчетливые границы.

6. ФР как одна из составляющих системы религиоведческих дисциплин. Эту модель идентификации наиболее обстоятельно разработал лютеранский философ В. Трильхас в фундаментальной «Философии религии» (1972). Религиоведение в широком смысле (*Religionswissenschaft*) включает в себя несколько основных дисциплинарных блоков. Первенство по значению следует отдать истории религий, которая, когда исследует «анalogии религиозной жизни» и когда стремится к их пониманию, становится также феноменологией религий. Далее выделяются социология и психология религий. Наконец, и ФР, которая может быть определена как герменевтика религии в контексте рациональности¹. Она «вопрошает» религию иначе, чем другие дисциплины, и ее задача состоит в том, чтобы «разрабатывать категории для понимания религии в контексте разума»². ФР не должна брать на себя ношу создания «разумной религии» — это она должна предоставить религиозной метафизике. Не соответствует своему предназначению и та ФР, которая берет на себя ответственность за философское обоснование христианской веры, — это задача фундаментальной теологии³. У ФР еще меньше оснований становиться одной из теологических дисциплин⁴. Правда, как и всякая религиоведческая дисциплина, она ставит и такие вопросы, которые соответствуют христианской теологии, но решает их только средствами разума, а не из принятых посылок⁵. Теологии она может позволить «оставить место вере», но может предъявлять к ней и определенные рациональные требования, напоминать ей об

¹ Trilhaas, 1972. S. VI, 1.

² Ibid. S. 2.

³ Трильхас здесь бросает камушек в огород католиков (ссылаясь на неокатолическую метафизику Г. Лотце и Ф. Брунштедта), подчеркивая, что для лютеранина ФР не должна иметь конфессиональных или догматических обязательств.

⁴ Ibid. S. 3.

⁵ Ibid. S. 4. Трильхас, видимо, не заметил, что в данном пункте его позиция не отличается от позиций тех, кто связывает ФР полностью или хотя бы частично с философской теологией (см. выше).

истине и осуществлять по отношению к ней критическую функцию, запрашивать о смысле ее утверждений¹.

На возможное возражение историка религий, заключающееся в том, что само понятие «религии» (в единственном числе) является абстракцией и необходимо учитывать религиозное многообразие, и на другое возражение, согласно которому ФР опирается на новоевропейское понимание религии (как теизма), Трильхас предлагает один ответ. «Религия» есть нечто большее, чем собирательное обозначение отдельных религий: «она обозначает нечто на глубине, от чего мы не можем уклониться. Об этом запрашивает философия религии»².

Обобщая задачи ФР, он подтверждает, что главной из них является понимание религии в контексте разума (при осознании многозначности и самого понятия «разума»), и выделяет некоторые другие: 1) «обоснование религии» (*Religionsbegründung*) — понимание религий в их собственной смысловой структуре без редуцирования их к науке, искусству, морали и т.д.; 2) определение религии (вопрос о ее понятии), которое может быть дано, однако не дефинитивно, но только дескриптивно — эта задача соответствует предназначению феноменологии религии³; 3) разработка герменевтики религиозного языка, который отличен и от научного и от обыденного, будучи не только вербальным (он выражается также в символе, мифе и самом молчании); 4) исследование исторического изменения религий⁴ — выяснение истинности религии, которое отлично от исследования истинности отдельных ее догматических положений, а также о критериях самой этой истинности; 5) критика религии — не в наивном отрицательном смысле, но в том, чтобы отличать от религии в ее сущности искажения и вырождения этой сущности⁵.

¹ Trilhaas, 1972. S. 8–9.

² Ibid. S. 7.

³ Трильхас, правда, не поясняет, почему именно феноменология религии должна брать на себя эту исконно философскую, «сократическую» нагрузку, пусть даже если речь идет не о классическом дефинировании.

⁴ Согласно Трильхасу, это также задача феноменологии религии, которая должна быть (в его понимании) не столько отдельной дисциплиной религиоведения, сколько особым способом восприятия явлений с целью «описания сущности».

⁵ Ibid. S. 15–19.

Проводимая Трильхасом типологизация ФР не тождественна хронологической периодизации. «Докритическая» ФР занимается тем, что религия «высказывает»: это философская теология, изначальное место которой в метафизике (сюда относятся специально доказательства бытия Божия)¹. Ей противостоят «скептическая» и «критическая»².

Франкфуртский философ Г. Шрёдтер предлагает своеобразную редакцию этой модели понимания ФР в книге «Аналитическая философия религии: главные позиции и основные проблемы» (1979). Своеобразие в том, что он мыслит «материю» данной дисциплины как вполне философски автономную, но включает ее в систему религиоведческих наук, которые трактует весьма расширенно. Шрёдтер предполагал, что соответствующая философская дисциплина представляет собой попытку выяснить, соотносится ли религия с тем «самоуверением» (*Selbstvergewisserung*) человека, которое находит свою форму в философии, и если да, то каким образом. Данная попытка разъяснения составляет то основание, на котором работает ФР³. В ее задачу входит в первую очередь (в этом Шрёдтер — прямой оппонент Хольма и Манна; см. выше) разработка философского определения понятия религии. Такое определение должно быть систематическим и пройти определенную проверку — и общепhilosophскую (в аспекте отношения систематического философствования к «жизненному контексту»), и в сопоставлении с результатами других наук, предметом которых является религия. ФР вместе с феноменологией религии, историей религии и даже теологией входит в систему религиоведческих наук (*Religionswissenschaften*), которые не сливаются друг с другом, несмотря на то что у них общее «христианское содержание». Теология определяет себя как наука в конкретной религии, феноменология религии — во всех, а

¹ Данная «типологизация» противоречит и самому пониманию у Трильхаса чисто «религиоведческого» предназначения ФР и логике, так как получается, что первая стадия ФР вовсе не имеет к ней отношения. В значительной мере данную логику напоминает та, которую избирают и те наши отечественные авторы, которые, например, пишут, что первой стадией ФР была религиозная философия (см. § 2).

² Подробнее: Trilhaas, 1972. S. 42–52.

³ Schrödter, 1979. S. 30.

ФР — в рефлексивном «самоудостоверении»¹. Она не должна быть ни философией с религиозным основанием (это было бы избыточным при наличии соответствующих разделов систематической теологии), ни разработкой структурных общностей и различий между религиями (это было бы избыточным при наличии феноменологии религии), ни постижением религиозных явлений как «реальных процессов» (это домен эмпирических и герменевтических религиоведческих наук). Она должна скорее интересоваться (пишет Шрёдтер вполне в кантовском духе) «возвращением к условиям возможности религии»².

Опыты включения ФР в систему религиоведческих дисциплин были предприняты и некоторыми религиоведами, специально занимавшимися структуризацией своей области знания. Из них прежде всего следует выделить француза Р. Бурго, который в начале 1970-х гг. предложил термин *religiologie* («религиология») в качестве эквивалента немецкого *Religionswissenschaft*. В своем обзоре «Конгресс по истории религий в Стокгольме» (1971) он отстаивал религиологию в качестве родового единства религиоведческих штудий, которые включают мифологию, теологию, ФР, историю религий, феноменологию, археологию, психологию (антропологию), а также попытки открытия, критики и интеграции эмпирических данных по религии ради решения духовных проблем той или иной социокультурной среды (*milieu*)³. Эту интегральную религиологию не следует ставить выше теологии, а также помещать внутри или вне ее, но она сама может быть религиозной и теологической природы.

Р. Пуммер в статье «Религиоведение или религиология?» (1972) одобрительно оценил неологизм «религиология», отмечая, однако, что в трактовке Бурго его не следует считать эквивалентом религиоведения, поскольку этот неологизм означает у него скорее нечто вроде «пасторской теологии» нового типа (нечто близкое к «духовной актуализации» истории религий)⁴.

¹ Trilhaas, 1972. S. 32–33.

² Ibid. S. 33.

³ Bourgault, 1971. P. 122–123.

⁴ Pummer, 1972. P. 115.

Более того, он предложил развести сами понятия Religion-swissenschaft и reliology¹ — как историко-филологическое изучение религии на эмпирической основе и обращение к религии в теологическом, философско-религиозном, пасторском или экуменическом контекстах². Что же касается ФР, то Пуммер признает и то, что историк религии не должен ее разрабатывать, и то, что без философского подхода к религии он также работать не может. Пуммер присоединяется к тому апробированному мнению, что философское прояснение понятий, терминологии и методов религиоведения является необходимым. Впрочем, его можно понять и в том смысле, что эти философские задачи могут попытаться решать и сами историки религии при условии их хорошей информированности о том, что происходит в философии, и достаточной самокритичности к себе как к «философам»³.

7. ФР как автономное философское исследование феномена религии. В континентальной ФР распространено и ее самодистанцирование не только от теологии, но и от религиоведческих дисциплин. Вероятно, наиболее продуманным оно предстает у шведского епископа А. Нюгрена, профессора систематической теологии Лундского университета, в монографии (с несколько «старинным названием») «Значение и метод: прологомены к научной философии религии и к научной теологии» (1972)⁴. Как и многие другие, пишущие по интересующей нас теме, автор вначале немного сетует на то, что «все неопределенно с этой дисциплиной»⁵. Неопределенности заложены уже

¹ Английское обозначение «религиологии» было предложено в 1960-е гг. японским религиоведом Х. Кисимото, который трактовал ее как такой формат религиоведения, в котором изучаются типические феномены, в отличие от уникальных феноменов, изучаемых историей религий (Kishimoto, 1967. P. 84–85), и Р. Мак-Дермотом, определявшим ее в витгенштейновском духе как «дисциплинированную попытку» описать и проанализировать все языковые игры, о которых можно сказать, что они имеют религиозное значение (McDermott, 1968. P. 17).

² Pummer, 1972. P. 121.

³ Ibid. P. 119.

⁴ Указана дата авторизованного английского перевода, немецкий был опубликован в 1979 г.

⁵ Nygren, 1972. P. 15.

в генетивную структуру самого словосочетания «ФР», и данный пример наглядно иллюстрирует, насколько описательные генитивы могут быть неоднозначными. Данная конструкция давала повод видеть в соответствующей дисциплине «философию, наделенную религиозным качеством», но ни философия, ни религия ничего не выигрывают от их смешения друг с другом. ФР и не религия, которая является одновременно и философией, и не философия, оказывающаяся в то же время религией. Она не есть ни философская религия, ни религиозная философия. Единственный способ избежать смешений — ясно различать науку и ее предмет. «Философия религии есть наука по своей природе *чисто философская* (курсив мой. — В.Ш.) и своим предметом имеет религию». И по методу, и по предмету она отлична от теологии, хотя последняя также есть наука и имеет дело с предметностью религиозного содержания¹. Более точно отличие ФР от теологии заключается в том, что ее исследования направлены на достижение «философского понимания» предмета, а сам предмет шире теологического. Ведь теология занимается конкретной религией, стремясь прояснить ее содержание и значение, тогда как ФР стремится к пониманию феномена «религия» как находимого не только в конкретной религии, но и во всем, что мы называем этим именем. Поэтому для нее на первый план выдвигается ответ на вопрос: «Что мы на самом деле подразумеваем, когда описываем что-то в качестве “религии” или “религиозного”?»².

Но это философское изыскание о понятии религии серьезно отличается от большинства других подходов к тому же вопросу (ряд из них соответствует тем, которые можно было бы назвать религиоведческими). «Статистический подход» — это попытка установить, что большинство людей думает, когда употребляет слова «религия» и «религиозное»: если начинать с этого, то у нас будет представление о предмете ФР еще более диффузное, чем то, которым мы изначально располагаем. Не соответствует задаче и «логический» подход — выделение того, что все религии имеют общего через абстрагирование от их

¹ Nygren, 1972. P. 23.

² Ibid. P. 24.

конкретных черт. Это и есть «концептуальный реализм» эпохи Просвещения, неудовлетворительность которого объясняется тем, что именно «партикулярность религии» составляет сущность данной вещи. После абстрагирования от частных остатков (если вообще при этом что-то «остается») оказывается настолько незначительным и незначащим, что его нельзя трактовать как «сущность религии» или универсальное понятие религии¹. Не может удовлетворить ФР и «нормативный», или «идеальный», подход к ее предмету. Ведь наука, которая берет за свой отправной пункт нормативное понятие, ставит себя в «невозможное положение», так как проблематичны критерии самой нормативности. «Структурный подход» много лучше, ибо не является ли существенной задачей ФР определение структуры тех феноменов, которые обозначаются как «религиозные»? Трудность в том, что понятие структуры оказывается более соответствующим отдельным религиям (например, в виде «сущности христианства»), чем религии как таковой (а именно она составляет предмет ФР); помимо этого, мы здесь недалеко от рассмотренной «онтологизации религии» или от «усмотрения сущностей». Тем не менее данный подход — шаг в правильном направлении, но ФР должна идти дальше.

Наконец, «предположительный подход» соответствует постановке следующего вопроса: что мы предполагаем, описывая нечто как «религию» и «религиозное»? Здесь мы избавляемся от «онтологической спекуляции» о том, что «есть» религия или какова ее «сущность», а «философско-религиозное исследование осуществляется в соответствии с тем анализом предпосылок (*analysis of presuppositions*), который характерен для философии как таковой»². Это еще раз доказывает, что ФР не имеет ничего общего ни с религиозной философией, ни с философской теологией, ни с «религиозной онтологией», но должна быть определена (как уже было обозначено) в качестве «чисто философского исследования, предмет которого есть религия»³. ФР имеет специальное значение для философии как таковой.

¹ Nygren, 1972. P. 24–25.

² Ibid. P. 25–26.

³ Ibid. P. 26.

В ней метафизика дает себя чувствовать яснее, чем в какой-либо другой философской области, и вследствие этой «чувствительности» ФР может стать отправным пунктом для экспозиции философской проблематики в целом и прояснения ее научного статуса¹. Поэтому большая часть дальнейшего материала монографии посвящена разъяснению философского дискурса как такового.

Как применение общефилософских методов к конкретной предметной области задачи ФР определяются и в монографии А. Грабнер-Хайдера «Теория теологии как науки» (1974). Для него этой предметной областью должен быть «совокупный феномен религии (*das Gesamtphänomen Religion*) как «способ человеческого отношения», или язык, знаки и выражения религии². Поэтому под ФР «в строгом смысле» нельзя понимать совокупность умозрений или систем умозрений о религии. Таковой ФР была на преднаучной или ранненаучной стадии. Правда, спекуляции и интуиции необходимы при разработке гипотез науки, а потому научная философия (к каковой относится ФР в строгом смысле; см. выше) необходимо связана с философскими «спекуляциями» и интуициями, которые имеют неоспоримое значение и для конкретного «овладения жизнью» человеком, но по отношению к ним у нас отсутствуют какие-либо критерии доказательности и проверки³. Еще яснее сциентистско-философские приоритеты рассматриваемой дисциплины акцентируются в другой монографии Грабнер-Хайдера «Разум и религия: установки аналитической философии религии» (1978). Аналитическая ФР здесь отождествляется с «научной философией религии», которая должна во всех своих шагах оправдать себя и научно-теоретически, и эпистемологически⁴. Задачу этой ФР следует видеть в поддержке и дальнейшем продвижении процесса «нормативации поведения» (*Verhaltensnormierung*) посредством «кри-

¹ Nygren, 1972. P. 27. Нюгрен не обосновывает данный тезис, хотя это явно требуется, вероятно, считая самоочевидным, что метафизика в философии сосредоточивает в себе научность последней.

² Grabner-Haider, 1974. S. 207.

³ Ibid. S. 208.

⁴ Grabner-Haider, 1978. S. 10.

тики религиозных феноменов» по масштабу человеческого «самообнаружения» и межличностной коммуникации¹.

Данный подход к идентичности ФР представлен не только в специальных монографиях. Например, очень известный в середине XX в. берлинский философ Г. Ляйзеганг в общем «Введении в философию» (1956) весьма четко отличал ФР от религиоведческих дисциплин, к которым он относил историю религии, сравнительное религиоведение, феноменологию религии (разъяснение и «разработка» сущности всех относящихся к религии феноменов, таких, как вера, откровение, молитва, культ, догмат), а также психологию и социологию религии. Эти дисциплины объединяет то, что они рассматривают религии как составные части культур. За пределы их проблематики выходят основные философско-религиозные проблемы — о сущности, смысле и истине религии². По мнению Й.Б. Метца, автора статьи «Философия религии» для католического «Лексикона по теологии и церкви» М. Бухбергера (1963), ФР есть методическо-рефлексивное прояснение возможности и формальной сущности религии в человеческом существовании, и потому она отличается, с одной стороны, от религиоведения, с другой — от теологии³.

Для А. Хальдера, автора статьи «Вопрос о методе» в очень представительном сборнике «Философия религии сегодня: шансы и значение в философии и теологии» (1988), ФР не столько самостоятельная философская дисциплина, сколько применение общефилософских методов к тем явлениям, которые называются религиозными (ср. позиции Нюгрена и Грабнер-Хайдера), с тем чтобы всесторонне исследовать, почему и в каком соотношении значений они так называются⁴. Поэтому можно сравнивать эффективность различных философских программ по отношению к религии. Хальдер невысоко оценивает ФР, интересующуюся преимущественно содержанием религиозных верований и близкую к основывающейся на философской теологии. Все прочие программы — «лингвистиче-

¹ Grabner-Haider, 1978. S. 45–51.

² Leisegang, 1956. S. 103.

³ Metz, 1963. S. 1190.

⁴ Halder, 1988. S. 328.

скую», феноменологическую и трансцендентальную — он сопоставляет (в их достоинствах и недостатках) почти в тех же выражениях, что и Шеффлер, на которого явно опирается. Отличие заключается в том, что он предлагает выйти за пределы всех трех программ, считая правильной «антропологическую установку», скоординированную с онтологической; без этой координации, по его мнению, неизбежен субъективизм¹.

8. ФР как исследование «логики религии». Такой «слоган» предложил очень в свое время известный швейцарский католический теолог, историк и теоретик логики польского происхождения Й. Бохеньски, заявивший себя как представитель аналитической ФР в монографии «Логика религии» (1965²). Более системно он обрисовал контуры данной философской дисциплины во вступительном докладе на открытии VIII Международного витгенштейновского симпозиума в австрийском Кирхберге (1983), посвященного эстетике и ФР. Бохеньски воспользовался 200-летним юбилеем кантовских «Прологеменов ко всякой будущей метафизике», чтобы отметить, что наступил поворотный этап для ФР, как в 1783 г. — для метафизики. Для понимания этого следует, по его мнению, осознать тот факт, что прежняя философия пыталась либо заместить собой религию, либо поддерживать ее, либо осуществлять своеобразный философско-религиозный синтез (таким был, например, проект Фомы Аквинского). От этого следует отказаться, так как «современная философия *есть* аналитическая философия, а все остальное принадлежит истории»³. Синтезы, по Бохеньскому, более не должны проектироваться просто потому, что аналитическая философия не есть синтетическая. Как частный вывод из этого следует, что проблема теодицеи должна быть «искоренена» из ФР как не относящаяся к ее проблематике⁴.

¹ Halder, 1988. S. 330.

² Указана дата английского издания, немецкое вышло в 1968 г.

³ Bochenski, 1984. S. 22.

⁴ Поскольку практически ни один представитель англо-американский аналитической ФР не пренебрег этой темой (см. гл. 4.), данное утверждение Бохеньского наглядно иллюстрирует различие между ней и «континентальной аналитической философией».

Теодицея, или естественная теология, не невозможна, но она трудна, малоубедительна и, как заметил А. Уайтхед, не очень полезна для «религиозных целей». Верующий верит и в Бога, и в теодицею, не нуждаясь в философской поддержке для своей веры, поэтому соответствующая проблема не должна входить в ФР¹.

Чем тогда должна быть ФР? Логикой религии, если «логику» не понимать узко формально. Логика религии, писал знаменитый логик, может быть включена в общий формат логики, в котором следует различать: 1) чистую, или формальную, логику; 2) прикладную логику, а именно, логику языка и семиотику; 3) логику мышления, или методологию. ФР не может снять с себя двух «общефилософских функций». Одна из них — функция «предшествования» (*die Funktion der Verläuferin*): философии нередко доводилось быть предвосхитительницей наук, поэтому вполне вероятно, что появляющиеся в последнее время философские сочинения по религиозному языку станут предтечами «лингвистики религии». В то же время философия всегда несла междисциплинарную нагрузку, функцию частичного синтеза. Есть много религиозоведческих дисциплин, таких, как социология, география, психология, лингвистика религии и т.д., и было бы только естественно ожидать, чтобы ФР как-то их координировала. Это она могла бы осуществлять в качестве логики религии².

Предметом ФР является сама религия в трех ее аспектах — уникальности, универсальности и сложности. Правильный учет этих трех параметров и должен быть заложен в принцип «всякой будущей философии религии». Из того, что религия есть нечто уникальное, следует, что у религиозного языка должны быть свои «правила значения» и свои «правила истины». Витгенштейновская теория языковых игр, которая является основанием для допущения максимального плюрализма,

¹ Bochenski, 1984.

² Ibid. S. 22–23. Здесь, правда, оказывается непроясненным, как данная «синтетическая» задача должна сочетаться с выражено аналитическим этосом современной автору философии, а также как именно «логика религии» (в рамках трех значениях «логики вообще»; см. выше) должна обеспечивать решение этой интегративной задачи.

позволяет рассматривать философу религии (для которого прежде всего важно описать, как религиозные люди говорят) любой «предрассудок» на тех же правах, что и науку, и религию. Однако уникальность религии допускает определенные ограничения: они заложены в наличии «наиболее общих правил» (в терминах У. Куайна) дедукции и наиболее общих принципов семиотики. Универсальность религии означает, что сферой ФР должна быть не одна какая-то религия, но «наиболее общие феномены, присущие всем религиям»¹. Это означает, что следует сопоставлять общие характеристики даже таких несхожих религий, как христианство и буддизм хинаяны, и лозунгом здесь должен быть: «Никакого местничества!» Таким образом, ФР должна исследовать общие феномены всех «великих религий». Наконец, религия сложна, неправдоподобно сложна. непонимание этого ведет к редукционизму, как например марксистско-ленинское сведение религии к фантастическим идеям о природе², сведение религиозных высказываний к чистым эмоциям у некоторых логических позитивистов.

Относительно метода ФР Бохеньски настаивает на том, что она должна иметь некий эмпирический базис. Если она основывается лишь на разработанной тем или иным философом или теологом концепции религии, которая далее им уточняется, то как бы ни было приятно это занятие, оно не может считаться научным. Религия, желаем мы этого или нет, является эмпирическим феноменом, который репрезентируется религиозным поведением или религиозной речью конкретных индивидов. Хотя накопилось много томов, посвященных в том или ином смысле религиозному поведению человечества, они посвящены не тому, что должно интересовать философов религии. «Эмпирических работ» по языку религии, напротив, написано очень мало, и Бохеньски рекомендует будущему поколению философов религии увеличивать и использовать рабо-

¹ Bochenski, 1984. S. 24.

² На самом деле марксизм-ленинизм подчеркивал прежде всего социально-классовую функцию религии, а уже затем пытался разоблачать ее с когнитивистской точки зрения. Эта односторонняя интерпретация коммунистической позиции по отношению к религии тем более удивительна, что Бохеньски был одним из наиболее известных «философских советологов».

чий материал по своему предмету. Однако в то же время он призывает их и к тому, чтобы они не доверяли тем, кто по сути «изобретает велосипед». Например, П. Тиллих и П. Рикёр очень глубоко рассмотрели символическую сущность религиозного языка, но фактически лишь другими словами воспроизвели уже то, что схоласты XIII и XVI в. называли языком аналогий¹.

Бохеньски суммирует свои тезисы (включая то, что ФР по сути своей есть «логика религии», выполняющая две выписанные общеполитические функции²) в 11 пунктах и добавляет последний. Философ религии должен быть человеком твердых убеждений, а не использовать средства своей дисциплины для убеждения себя в теизме или, наоборот, в атеизме, так как это препятствовало бы честному исследованию и вело бы только к беспокойству и смятению.

9. ФР как анализ «грамматики» религиозного языка. Хотя многие континентальные философы религии относятся с почтением к витгенштейновской программе и именно она у них трактуется как «аналитическая философия религии», далеко не все они решаются объявить изучение «грамматики» языка религии своей единственной или хотя бы главной целью. Среди них можно выделить две фигуры.

Голландец В. Зурдиг, автор монографии «Аналитическая философия религии» (1958), одним из первых витгенштейнцев в рассматриваемой области философии прямо указал, что аналитический метод — наиболее перспективный подход в ФР и «в концепции философии религии как анализе языка», и в осуществляемой им «дисквалификации» метафизики и онтологии в применении к религии. Аналитический подход к религии и «сходным языкам» (здесь непосредственно вводится теория языковых игр) следует трактовать как рассмотрение языковой ситуации (an account of the language situation), в которой дифференцируются: 1) субъект, нечто сообщающий; 2) общность, в которой язык функционирует; 3) субъектно-объектные референты языков; 4) «миры», в которых эти элементы со-

¹ Bochenski, 1984. S. 25.

² Ibid. S. 26.

относятся друг с другом; 5) исторические предпосылки данных элементов¹. Религиозный язык есть язык убеждения (convictional language), отличный и от индикативного языка науки, и от тавтологического языка математики. «Убеждения» (convictions) касаются смысла жизни, добра и зла, человеческого, государственного и социального идеала, значения истории и природы и многого другого. Они всегда подразумевают решение, «преданность» чему-то (commitment), вовлеченность во что-то (engagement) всей личности. Соответствующие высказывания (convictional statements) вследствие своей «неиндикативности» не когнитивны, а потому не истинны и не ложны. В качестве анализа определенного языка ФР составляет одну из ветвей общей философии. Поэтому она должна не отстаивать какую-то конкретную форму религиозности, но анализировать определенные области значения и смысла. Как и многие другие философы религии, писавшие позже (см. выше в связи с Нюгренем и Грабнер-Хайдером), Зурдиг подчеркивал, что задачи соответствующей области философии могут быть правильно поняты только при условии понимания ее общепhilosophической составляющей. К «философии» в ФР относится только сам анализ, а не соответствующая предметная область².

Среди немецких «поствитгенштейнианцев» обращает на себя внимание К. Вухтерль, который в книге «Философия и религия» (1982) рассуждал о постаналитической ФР, призванной не ограничиваться анализом языка религии, но тематизировать выражаемые в нем «основные понятия». В докладе «Философия религии после Витгенштейна» (1983) на VIII Международном витгенштейновском симпозиуме в Кирхберге (см. выше) он выступил с тезисом о том, что, хотя Витгенштейн и не разработал эксплицитной ФР, его ранняя философия может рассматриваться как ответ на вопрос, возможна ли ФР в принципе. Вухтерль предложил такой вариант программы данной философской дисциплины, которая опирается на Витгенштейна, но выходит за границы «лингвистического похода». Непреходящее значение, по его мнению, имеет идея языковых

¹ Zuurdeeg, 1958. P. 17.

² Ibid. P. 14–73, 280.

игр как коммуникативных единств, в которые могут быть вписаны и религиозные феномены. Однако следует понимать, что в религиозные контексты вовлечены не временно ограниченные, опосредованные языком способы отношений, но форма жизни в ее целостности (*eine Lebensform im Ganzen*)¹. Соответствующие языковые игры, или парадигмы (как Вухтерль предпочитает их называть после Т. Куна), весьма различны. Это и мифологии, и религии Откровения, и секуляризованные мировоззрения, и ссылающиеся на науку «всеобщие истолкования». Все они трактуют религиозные феномены по-разному. Феномены, трансцендирующие обычный человеческий опыт, обеспечиваются данными парадигмами, включаемыми в формы жизни, значением и смыслом, как, например, вера в Страшный Суд воздействует на «целостное поведение» (*Gesamterverhalten*) христианина. Этот процесс Вухтерль называет смысловым «преодолением контингентности» (*eine Kontingenzbewältigung*) и видит задачу ФР в анализе «преодолений контингентности» и «нормирований контингентности». Данный анализ призван продемонстрировать, какие ключевые понятия лежат в основании этих толкований, как они осуществляют свои «обосновывающие функции» и дополняют друг друга. Но это только подготовительная ступень к решению основной задачи ФР, которая связана (здесь Вухтерль ссылается на книгу Бохеньского; см. выше) с экспозицией смысловой структуры системы религиозных высказываний и выявлением нормативизирующей силы соответствующих им ключевых понятий².

10. ФР как единство метафизического, культурологического и метарелигиоведческого исследований религии. На фоне даже общей интенсивной методологической озабоченности континентального философско-религиозного дискурса (наиболее выразительные примеры которой дают изыскания Нюгрена, Дальфорта или Шеффлера) выделяется монография австрийского философа В. Дюпре «Введение в философию религии» (1985). Сама формулировка им задач соответствующей дисциплины представляется «иерархически стадийной». Вначале она

¹ Wuchterl, 1984. S. 60.

² Ibid. S. 61.

предстает в виде перечня вопросов: где мы встречаем религию, которая наличествует? как мы ее воспринимаем? как мы узнаем, что имеем дело именно с религиозными феноменами, а не с чем-то другим? как мы можем и должны говорить о религиозных представлениях, точках зрения, убеждениях и действиях? На эти вопросы, кажется, получают ответ еще до того, как они были поставлены, но как только их пытаются сформулировать и решать, приходят в большое недоумение¹. Специальная задача ФР — истолкование религии для философии и формулировка того, что может быть сказано о религии «по-философски». Для философии нет ничего, что было бы «философски нерелевантным», а потому наряду с философией природы, морали, искусства и т.д. должна быть и ФР «как философский ответ на существование и претензию религий и как метатеория религиозоведческих наук (Metatheorie der Religionswissenschaften)»². Далее Дюпре различает фундаментальную философию (die Fundamentalphilosophie) и отдельные философские дисциплины (die Einzeldisziplinen). В случае с ФР «фундаментальная философия» и метафизика опосредуются вместе в виде онтологии религиозного (Ontologie des Religiösen), но в то же время ФР охватывает и проблематику культурной и религиозной антропологии³. Таковы ингредиенты внутридисциплинарной структуры данной «отдельной дисциплины». Настаивая на метафизическом и соответственно фундаментально-философском этосе ФР, Дюпре отделяет ее от тех философских и теологических «перспектив», которые уделяют внимание религии. Одновременно он отвергает всякую возможность для метатеории религиозоведческих наук обходиться без «глубинно-философского» ядра⁴. Свою конкретную цель автор видит в том, чтобы введение в ФР было «ориентировано на фундаментальную философию», учитывая вместе с тем, что религия — один из продуктов культуры⁵.

¹ Dupré, 1985. S. 7.

² Ibid. S. 9.

³ Ibid. S. 9–10.

⁴ Ibid. S. 11.

⁵ Ibid. S. 12–13.

Хотя Дюпре дал уже определение ФР, он выстраивает два новых специальных, которые различает как формальное и содержательное. Оба определения, однако, являются описательными. *Формальное* определение означает, что у ФР есть задача философского понимания религиозного (Religiöse), рассмотрения религий, а также их претензий на истинность и «их значения в общей взаимосвязи бытия, истины и истории». Иными словами, ФР должна постичь действительность таким образом, чтобы включить в ее понятие все, что мы связываем со словом «религия», и все, что она есть и не есть, постичь в форме теоретического мышления¹.

Содержательное определение данной дисциплины Дюпре предлагает представить через перечень основных «тематических кругов», в которых она разворачивается: 1) выяснение фундаментально-философских импликаций вопроса о природе религии на основании ее отношения к метафизике; 2) выявление эпистемологических вопросов, которые несет в себе религиозная «предметная проблематика» и религиозный опыт; 3) категориальный анализ «религиозного» и его символики; 4) исследование культурной релевантности мифа и символа; 5) исследование «проблемы Бога» и ее импликаций для философии и культуры; 6) выяснение религиозных аспектов истории и «смыслополагания»; 7) изучение исторического значения возникновения и умирания религий наряду с их отношением к истории культуры; 8) определение места, занимаемого религиозным сознанием и теологией (как его теорией) в духовной истории человечества; 9) уточнение значения религиозоведения в науковедческом и историко-культурном аспектах, а также по отношению к самой ФР; 10) прояснение отношения религии к идеологии, религиозной критике и мировоззренческим проблемам; 11) артикуляция «конституции» homo religiosus в целостности человеческой действительности и ее дифференциация в этике, политике и экономике; 12) постижение значения религии для «истины человеческого существования»².

¹ Dupré, 1985. S. 14.

² Ibid. S. 17–18.

Задачей ФР должно быть и определение самой религии, что составляет особую проблему. Хотя здесь можно опираться на некоторый опыт в истории и ФР, и религиоведения, накопленные определения вряд ли приблизят нас к пониманию определяемого. То же относится и к вере как одной из главнейших категорий «религиозного». Однако из этого не следует, что проблема определения религии является для ФР избыточной, неразрешимой или философски не «заданной», и невозможно задаваться вопросом об истинах религии, не выяснив, что такое она есть поистине. Поэтому Дюпре представляется, что вопрос об определении религии относится не к пролегоменам в данную дисциплину, но к ее «существенной составной части». Этот вопрос обращает нас к нам самим и вместе с тем имеет непосредственное отношение к пониманию того, что есть и чем должна быть философия¹.

Дюпре связывает метод ФР прежде всего с тем, чтобы вначале выяснить, что есть религия «поистине», а затем уже обращаться к «развертыванию ее сущности» (*Wesensentfaltung*) и ее истинам. Этой установке соответствует представление о том, что она сама должна быть понята как фундаментальная философия². Перед лицом апории, состоящей в том, что «предфилософское» понимание религии обрекает нас на признание принципиальной многозначности понятия религии, а философское дефинирование ее в собственном смысле оказывается невозможным (см. выше), у нас не остается иного выбора, кроме как «фундировать» саму философию в свете вопроса о том, что есть религия³. Специально методологический вопрос состоит в определении того, в какой мере можно модифицировать и даже (если нужно) трансформировать методы философии и наук с тем, чтобы они могли быть применены к содержательному определению религии и многообразию ее проявлений. Что касается собственно религиозно-философской процедуры в общении с религиозными памятниками, то рели-

¹ Dupré, 1985. S. 19, 22.

² Хотя раньше было достаточно ясно прописано, что ФР только базируется на «фундаментальной философии» и является ее применением к определенной предметной области.

³ Ibid. S. 37.

гию надо «брать за слово» и проверять соответствующие речения на содержание в них истины (*die Wahrheitsgehalt*)¹. В таком случае ФР получает еще одно «задание» — выяснение собственного содержания этих речений, того, как оно соотносится с сущностью религии и как оно себя выражает в конкретных формах ее проявления².

Несколько направлений в континентальной ФР понимает ее предназначение в истолковательной по отношению к языку религии (в широком смысле) функции. Речь идет не о «грамматике» функционирования религиозного языка, а о стратегии его интерпретации как «понимания». Среди них целесообразно различать ту герменевтическую стратегию, которая максимально близка к эмпирическому религиоведению; ту, где герменевтическая установка представлена в более «теоретическом» виде; ту, где она практически неотделима от феноменологической.

11. ФР как герменевтико-социокультурное изучение религии. Хотя швейцарец М. Деплан защищал диссертации в Гарварде и работает в Канаде (был даже президентом Квебекского общества изучения религии), активно сотрудничая с Американской академией религии (см. гл. 2) и выпустив пару книг на английском языке, он, несомненно, принадлежит к континентальной традиции. В пользу этого «вердикта» свидетельствует и то, что основные его труды вышли на французском языке, и то, что в фокусе его внимания находится континентальное религиозное сознание, и, наконец, сами методы его работы с философско-религиозной и историко-религиозной проблематикой. «Континентальны» и его филологическое исследование первоисточников культуры, и преследующая его проблема власти и социальной иерархии. Один из исследователей его творчества выделяет три основных направления его работы: историческое — скрупулезное исследование первоисточников европейской культуры (от Цицерона до Шеллинга) на предмет выявления контекстов и значений самого термина «религия» и деталь-

¹ Дюпре, правда, не указывает на само мерило этого «истинностного содержания».

² Ibid. S. 38.

ный анализ отношений религиозного языка, литературы и политики с социальным порядком Франции XIX в.; методологическое — системное исследование отношения религии к ее историческому и культурному контексту; теоретическое — «амбициозный» подход к ФР¹.

В рецензии на три эссе П. Тиллиха (у которого он учился в Гарварде) «Что такое религия?» (1971) Деплан реконструирует три блока ФР, какими они могли бы быть у знаменитого теолога и какими он и сам хотел бы их видеть. Это — «философия, которая определяет понятие сущности религии... культурная история (систематическое понимание и организация материала, представляемого эмпирическими науками о религии) и систематическая презентация конкретной нормативной системы, основанной на двух предшествующих компонентах»².

В своей первой фундаментальной работе «Религия на Западе: эволюция идей и пережитого» (1979) Деплан высказывает мысль, что современная ФР многое выиграла бы, обратив внимание на знаменитое различие у стоика Варрона (I в. до н.э.) трех видов теологии: «физической» (в натурфилософском истолковании мифов), политической (в культе) и поэтической (в мифологии). За этими «номинациями» можно разглядеть три тематических формата, которые должны быть учтены исследователем религии, — природа религии, ее социально-этический контекст и ее миф. Эта «тройная проблематика... онтологическая, моральная и эстетическая»³ составляет программу самого Деплана в исследовании религии.

В монографии «Образование желания: Платон и философия религии» (1985) Деплан трактует Платона как «архетипического философа религии» и различает два типа дискурса — миф как тип традиционалистской, авторитетной и религиозно узаконенной речи и логос — тип речи продуманной, «ищущей» и аргументированной. Отношения между ними динамичны и амбивалентны. ФР предполагает и дистанцию между логосом философов и мифом религии и их непрерывное взаимосмеше-

¹ Engler, 2003. P. 343.

² Цит. по: Engler, 2003. P. 344.

³ Despland, 1979. P. 521.

ние. Миф не остается у Платона неприкосновенным, и логос не становится простой доктриной: «никакой последовательности логоса и никакому мифу не дозволяется никогда заманить ум в ловушку ложной уверенности. То, что мы находим у Платона, — это балансирующее движение»¹. Динамическая напряженность между религиозным языком и языком описания религии, обнаруживаемая у Платона, является, по мысли Депплана, нормой для любой ФР: «Проблема философии религии состоит в том, чтобы достичь должной интеграции мифического языка в философскую речь, сделать его полностью “самосознающим” и таким образом ограничить на те притязания друг на друга, которые в наличии у мифа и у логоса»². Вместе с тем Депплан считает, что ФР должна заниматься «критикой» не только религии, но и самого испытующего разума, исследовать, в какой позиции по отношению к изучаемой религии он находится³.

Исследование «напряженностей» между мифом и логосом, а также между эросом и тумосом (страхом) составляет некую общую сверхзадачу философско-религиозного мышления религиоведа, постоянно изучающего тесные отношения между религией и понятиями социального устройства. Один из основных выводов из его знаменитого исследования «Иерархии расшатаны: политика и теология XIX века» (1998) состоит в том, что религиозный язык и «язык о религии» и формируют социально-политические отношения и сами в свою очередь формируются ими. Депплан показывает, как секуляризация мышления во Франции XIX в. привела к изменению в понимании экономических отношений и самого социального порядка, который окончательно стал основываться на утилитарности, а не на авторитете⁴. Изучение религии в истории раскры-

¹ Despland, 1985. P. 229.

² Ibid. P. 224. Не просто, однако, представить себе, как симметричное взаимограничение «прав» мифа и логоса может быть достигнуто при решении задачи интегрирования первого во второй.

³ Ibid. P. X.

⁴ «Обобщение договорных обменов таким образом начинает обещать быстрое исчезновение жертвенных практик и иерархических связей» (Despland, 1998. P. 95).

вает сложные взаимоотношения между символами, нормами и социальным порядком. ФР должна участвовать в этом «переплетении политики и религии, вовлеченных в управление подлунным миром»¹.

12. ФР как герменевтика символического языка религии. Наиболее значительной фигурой этого направления должен быть признан П. Рикёр, который испытал влияния и Фрейда, и Гегеля, и Канта, и Бульмана, и многих других авторитетов и который писал о компетенции философии в религии и теологии очень много, а в ряде работ прямо обсуждал, чем должен заниматься философ религии. В эссе «Свобода и надежда» (1968) он попытался различить подходы теолога и философа к одному и тому же «материалу». Функция библейской теологии состоит в том, чтобы «развивать керигму в соответствии с собственным понятийным аппаратом... подвергнуть критике проповедь, одновременно противопоставив ее собственному истоку», тогда как философский подход (*approche philosophique*) следует понимать как «нескончаемую работу философского дискурса, нацеленную на установление непосредственно близкого отношения между керигматическим и теологическим дискурсами»; эта работа начинается с «вслушивания» и осуществляется в режиме «автономного и ответственного решения»². «Дискурсу философа» относительно свободы, который должен сблизяться с керигмой³, соответствует «дискурс религии, существующей в пределах обычного разума». Здесь французский философ признает заимствование у Канта, но оговаривается, что его кантианство «послегегелевское» (следуя метафоре Э. Вейля)⁴. Эссе «Виновность, этика и религия» (1969) представляет интерес как попытка различить компетенции феноменологии религии и ФР на конкретном примере. «Феноменология исповедания» — это «описание значений и значащих интенций»,

¹ Despland, 1998. P. 426.

² Рикёр, 1997. С. 138.

³ Противоречие состоит в следующем: до того было выяснено, что керигма (проповедь) является *объектом* философского дискурса (см. выше), а здесь она оказывается его *формой*.

⁴ Рикёр, 1997. С. 147.

наличествующих «в определенной языковой практике», именуемой исповедью (здесь нельзя не вспомнить о «языковых играх» Витгенштейна). Философ же выбирает мотивации и намерения исповедального сознания в соответствии с собственными «склонностями и воображением». Он, как утверждает Рикёр, «несет в себе следы» того, что было прожито исповедальным сознанием¹. Таким образом, индивидуальное воображение оказывается у французского эклектического гегельянца критерием философской истины «в делах религии».

В статье «Отцовство: от фантазма к символу» (1969) предпринимается попытка выстроить иерархию методологий на примере одного архетипа сознания. В преамбуле выясняется, что образ отца не является «достаточно изученным»²; что следует различать «фантазм отца», грозящего кастрацией (образ Кроноса), и «символ отца», умирающего из сострадания; что центральной проблемой символизма, порожденного этим образом, является «возвращение к изначальному образу через смерть» и что отцовство выступает, оказывается, скорее в качестве процесса, чем структуры³. Этот образ Рикёр рассматривает на трех иерархически выстраиваемых уровнях (он называет их «поля»): 1) психоанализ — развитие концепции «экономики желания», 2) феноменология духа — речь идет об «истории», осмысленной с позиции основополагающих образов культуры, 3) ФР — поле интерпретации «божественных имен» и «представлений о Боге»⁴. Оказывается, что это «сфера религиозного представления». «Представление» используется, как отмечает Рикёр, в гегелевском смысле — в качестве «иносказательной формы проявления абсолюта». «Постижение религиозного представления» (а это и есть, не забудем, сфера ФР) не выявляет собственно феноменологии, или, что, по Рикёру, то же самое, «следов образов самосознания» — речь идет «о развитии в представлении, об умозрительном мышлении, о божественном

¹ Рикёр, 1997. С. 160. При этом не уточняется, каким образом философ может переживать чужое исповедальное сознание.

² Не указывается, правда, в сравнении с чем.

³ Там же. С. 202.

⁴ Там же. С. 203.

как таковом»¹. Гегель, по мнению Рикёра, пошел дальше Фрейда (догадавшегося, что Иисус Христос, взяв на себя вину человечества, «занял место» Отца), став первым современным философом, принявшим формулу «Сам Бог умер» в качестве фундаментального положения ФР. Смерть Бога в этом смысле — «гибель отдельной трансценденции», компенсируемая «идеей Божественного как имманентного духовному сообществу»². В заключении работы уточняется, что методом ФР является герменевтика, или толкование религиозных образов, а ее объектом (в отличие от первых двух «полей») — не желание и не дух, но Бог³. Установление же единства между психоанализом, феноменологией и ФР — не решенная еще задача «диалектической философии».

К этому направлению принадлежит еще один эклектический философ, профессор Лейденского университета, член Нидерландской академии наук, соиздатель серии «Штудии по философской теологии» Х.И. Адриансе, автор книги «Из христианства: статьи и доклады по философии религии» (1995). С самого начала он относит свою ФР к критическому типу, который у Трильхаса сопоставляется с двумя другими — докритическим и скептическим (см. выше), и отличается тем, что работает не с метафизическими допущениями, а с «религиозными интенциями». Адриансе четко дистанцирует свой «критический тип» ФР от теологии: предмет его составляет не существование и не свойства Бога, но религия или, как он считает необходимым уточнить, *религии* (во множественном числе)⁴. Настаивая на отличности ФР от теологии, он ссылается на Рикёра, подчеркивая, что теология — одна из форм религии, которая для философии остается «другим», и вместе с тем отмечает, что демаркация ФР и естественной теологии — дело тонкое. Тем не менее по отношению к христианству различие между теологией и критической формой ФР весьма значитель-

¹ Рикёр, 1997. С. 215. Вероятно, сам философ не до конца различал, изучает ли он в качестве философа религии уже наличную религию или сам ее создает собственной «магией слов».

² Там же. С. 227.

³ Там же. С. 230.

⁴ Adriaanse, 1995. S. 2, 178.

но: последняя и исторически внесла вклад в разрушение христианской картины мира, и свою задачу видит в логической и культурно-исторической критике христианства. В определенном смысле ФР является «постхристианской дисциплиной», хотя «что-то» из духа христианства в ней и остается: истинное христианство он сравнивает с семенем, которое должно прорасти в борозде нехристианского мира¹. Оно, однако, как «образцовый пример» религии (несмотря на прогресс в знании о других ее разновидностях), должно оставаться самым первым предметом приложения философско-религиозных критических и герменевтических познавательных забот. ФР берет свой герменевтический поворот (*eine hermeneutische Wendung*) «извне по отношению к христианству» (*vom Christentum aus*). Она должна работать с материалом, который является и благословением, и проклятием нашей культуры (а то и тем и другим вместе) и нуждается в прояснении и истолковании.

В этой своей задаче ФР выполняет назначение теории языка, точнее, теории христианского языка с присущей ему «логикой и риторикой избыточности» (здесь Адриансе снова ссылается на Рикёра), с его диалектикой троичности, символикой креста и воскресения, «эсхатологическими прорывами», поэтикой Царства Божьего, мифологией наследственного греха и прочими «языковыми формами», которые в течение веков развивались в тесном взаимодействии, обогащались и уродовались, и в решении данной задачи ФР должна сотрудничать с лингвистикой и литературоведением². ФР может ограничиться истолкованием смысла религиозной символики, но может и углубиться в те интенции, которые обнаруживаются за ней, и даже в «объективное» содержание значения этих символов, вплоть до их «понятийного фиксирования». Она может также заняться отличением их как «третичных символов» (снова по Рикёру) от мифов, или «первичных символов», а также подвергать их логическому анализу, исследуя их последовательность и связность, и в этом смысле оказывать услуги теологии³. По-

¹ Adriaanse, 1995. S. 6–7, 8.

² Ibid. S. 8.

³ Ibid. S. 178.

сколько ФР всесторонне работает с «языковыми формами» христианства, она может стать также новой «теорией религии» (Religionstheorie) и даже указанием на своего рода «речь о Боге»¹. Адриансе ссылается на Г. де Фриза в том, что наряду со снижающейся понятностью речи о Боге в культуре сохраняется и «пребывающая понятность» данной речи, которую, оказывается, подтверждает культурный модерн, а также на Ч. Тэйлора — в связи с тем, что эта речь лучше слышится в «более тонких языках» поэзии, «свидетельств» и страдания, чем в научной рациональности, и что философия имеет шансы там ее подслушать².

13. ФР как герменевтическая феноменология. Хотя феноменологическая программа, как и «лингвистическая», присутствует в методологическом синкрете у многих континентальных философов религии (см. выше), ее «несмешанная» реализация является знаковым достоянием французской традиции. Так, А. Дюмери издал несколько монографий, посвященных «описанию сущностей» теистического мировоззрения. В 1957 г. были изданы «Проблема Бога в философии религии» и более широкая по проблематике «Философия религии: эссе по значению христианства». В предисловии ко второй монографии он подчеркивал ее методологическую нагруженность, а также отличие своего подхода от того, чем занимаются теологи³. Здесь он также представил свой общий план исследования христианского сознания, который включает описание следующих основных «категорий»: категории Абсолютного (схема трансцендентности), субъекта (схемы души), благодати (схема сверхъестественного), веры (схемы фактуальные, доктринальные и собственно догматические), случайности, или события (схемы откровения, «богодуховенности» и завета, творения, провидения, истории спасения, эсхатологии и т.д.), чуда (схемы «знамений»), слова (схемы «посредника» и «связи»), универсума (схема церкви), греха (схемы падения и освобождения, ада и

¹ Здесь при всей своей нескрываемой «рецептивности» автор все же не ссылается на И. Дальфорта (см. выше) по известным, вероятно, ему причинам.

² Adriaanse, 1995. S. 9.

³ Duméry, 1957. P. V–VI.

жертвоприношения), милости (схемы аскетического и мистического). В той же книге Дюмери сосредоточился на второй и третьей «категориях» (Абсолют он уже «разобрал», см. выше). В связи с категорией субъекта он рассматривает различные «субстанции Я» (в том числе духовную), «описание самого акта», уровни сознания и тела, функциональное единство Я (ставится вопрос о соотношении антропологии и религии), а в связи с категорией благодати размышляет над тем, есть ли соответствующая философская проблема, и если есть, то как ее ставить — в контексте «сверхъестественного» или «духовного»? Далее рассматриваются и подвергаются критическому обсуждению различные схемы благодати (библейская, патристическая, схоластическая). Дюмери предлагает и философскую проверку понятий благодати и сверхъестественного, делая заключение, что человек есть свободное существо, которое хочет стать свободным от свободы Бога. Из этого видно, что здесь присутствует оценка религиозных учений, а потому еще сохраняется связь с философской (а)теологией, но метод схематизации «сущностей» религиозного сознания вполне феноменологический.

В статье преподавательницы Сорбонны Н. Депра «Тело славы: феноменология и религия — недуалистический метод» (2003) всякая связь между ФР и «критикой религии» элиминирована. «ФР» и «феноменология религии», по ее мнению, почти синонимы, и вторая может рассматриваться как «уточнение» первой. Анализ концептуальных транспозиций с одного «поля» на другое — задача общепризнанной (подразумевается, во франкоязычном контексте) компаративной истории религий. ФР — не настолько еще признанная дисциплина, даже если она отделяет себя от «философской теологии», которая «изучает онтотеологическую конституцию метафизики» и выражает религиозное сознание изнутри¹. Она скорее есть постижение религиозного опыта как записанного в текстах, чем феноменологическое описание того же самого опыта вне «текстуальных якорных стоянок», которые суть его «следы» (*les traces*) или «указания» на него (*les indices*). Это две разные процеду-

¹ Депра ссылается здесь на: Greisch, 1991. P. 7–8.

ры — анализировать «следы» и феномен, избранный в качестве «сингулярного»¹. В целом философско-религиозные изыскания можно рассматривать как «фундирующие» и «подготовительные» для феноменологических — через них осуществляются первые приближения к соответствующему материалу. Внимание, которое должно в них уделяться экзегезе библейских текстов, уже несет в себе «герменевтический зародыш» — «философское формирование» на основании «маркировки» текстов. Реальная же герменевтика «разрабатывает двусмысленности», необходимые для работы по прояснению понятий, — работы, с точки зрения Депра, феноменологической, которая с помощью феноменологического инструментария позволяет на новом уровне прояснить «религиозно облаченное» сознание. Это открывает возможность для феноменологической герменевтики, в которой теологическое содержание оказывается переформулированным философски². Иными словами, ФР трактуется как первый ярус методологического здания, над которым располагаются ярусы феноменологической аналитики и феноменологической герменевтики, осуществляющей философскую «реконструкцию» теологических текстов.

Немецкий философ Г. Вальденфельс мыслит конфигурацию тех же дискурсов в противоположной перспективе. Его статья «Интеркультурная философия религии» (1988) позволяет считать, что феноменология *религий* (он умышленно не употребляет слово «религия» в единственном числе) должна закладывать «краеугольные камни» в здание межкультурной ФР, строительство которого — дело будущего. К инокультурным религиозным явлениям следует подходить, используя те же критерии, которые можно найти в феноменологии Гуссерля. Она дает возможность — при встрече с эмпирическим религиозоведением — изучения смысловой логики религиозных актов, связуемой с «грамматикой» религиозного языка (здесь он ссылается на Шеффлера: см. выше)³. «Региональные феноменологии» (подразумевается применение феноменологическо-

¹ Depraz, 2003. S. 27.

² Ibid. S. 28.

³ Waldenfels, 1988. S. 240.

го метода к различным религиозным регионам) складываются — через некий «взаимообмен» — в интеркультурную ФР. Но она должна вырабатывать нужную для этого взаимобмена эпистемологию, хотя и не должна ею ограничиваться, поскольку ей надлежит рассматривать и такие интеркультурные сущности, как «счастье», «целостность», «спасение», «освобождение» и т.д. Однако ее задачи — не только дескриптивные, но и конструктивные (здесь Вальденфельс ближе по духу к англо-американским коллегам, чем к французским). Философско-религиозная компаративистика призвана ответить на вопрос о том, достигается ли спасение человеческими усилиями (как в «гностическо-медитативных» религиях) или даруется извне (как в профетических). Та ФР, которая не задается вопросами ни об истине, ни о спасении, «ни к чему не обязывает и одновременно не достигает своей цели»¹.

При всех различиях ракурсов и нюансов понимания задач ФР, а также ее соотношения с теологией и религиоведением во всех рассмотренных позициях их объединяет то, что философско-религиозные изыскания трактуются как некая цель-в-себе, ради реализации которой привлекаются различные методологии. Пока еще менее распространенным, но все же достаточно заметным является представление о том, что эти изыскания имеют не самоцельное, но некоторое *инструментальное* предназначение. Они должны содействовать решению других, более приоритетных задач, которые можно разделить на философские и идеологические.

14. ФР как ресурс актуализации общеполитических программ. Идея о том, что ФР могла бы служить средством для реализации общеполитических целей, присутствовала подспудно и у А. Нюгрена (см. выше). Но в ряде случаев она проговаривается и явно. Здесь стоит отметить разнообразие спектров философских установок, которое обуславливается «философской поликонфессиональностью» авторов. Например, для Й. Мёллера, написавшего статью «Вопрос о горизонтах» (1988), ФР подошла бы «должность» актуализации понятия *Geschick* («участь», «рок») у Хайдеггера. Она могла бы стать «наброском свободы» (*Entwurf der*

¹ Waldenfels, 1988. S. 241.

Freiheit) применительно не только к святому, но и в связи с «озадаченностью» (Betroffenheit) как таковой. Это экзистенциальное отношение оправдывает и самостоятельность религиозного образа жизни, который (будучи «озадачен» от Бога или судьбы) осуществляется в «практической трансценденции»¹. В. Вайер в книге «Религия как самообретение» (1991) считает, что задача современной ФР — показать, как экзистенциалы (чувства заброшенности, страха, печали, абсурда, отчаяния и т.д.), опыт времени и смерти выражают «конечное чувство», без которого невозможно осуществление опытов временности и смертности². Таким образом, ФР в обоих случаях рассматривается как один из моментов осуществления общефилософской хайдеггерианской программы. М. Оливетти в статье «Социологические импликации сегодняшних философско-религиозных установок» (1988) призывал ФР не забывать о своем происхождении из кризиса онтотеологии и оправдать свое назначение быть пропедевтикой к этике — как «первая философия» (что-то вроде «протологии») или скорее как «предшествующая философия»³. Французский философ Ж. Франсис, написавший манифест «Трансформировать философию религии» (2006), полагает, что данная философская дисциплина должна стать своего рода оселком для общей философии вопрошания (l'interrogation), а радикальная философия вопрошания (автор отличает ее от «неокритической») должна принимать с благосклонностью любой тип вопрошания, в особенности теологический (с которым может слиться философско-религиозный)⁴.

Пожалуй, самую почетную «должность» на ФР возлагает В. Депперт, автор монументальной статьи (с названием, характерным более для XVIII в., чем для XXI в.) «К отношению между религией, метафизикой и наукой, объясненных через Кантов путь познания, и к его открытию через систематически определенное понятие религии» (2003). Поскольку всякая философия определяется религиозными убеждениями, ФР

¹ Möller, 1988. S. 338.

² Weier, 1991. S. 13.

³ Olivetti, 1988. S. 55.

⁴ Francis, 2006. P. 62–63.

есть основоположная форма философии. Вследствие этого она соединяет философию теоретическую и практическую, показывая, каким образом метафизика той и другой выводима из этих убеждений. Более того, ФР есть и «наиболее основоположная философия» (*die grundlegenste Philosophie*), позволяющая видеть, почему онтологические и деонтологические познания могут быть объединены в прагматические¹. Поскольку понятие религии может быть определено так, что оно охватывает всю область человеческого, в которой можно наполнить смыслом действия и жизнь, ФР, рассматриваемая систематически, может быть понята как «наиболее основоположное предприятие»; благодаря ему оказывается возможной вся философия, в особенности философия морали и государства².

Наконец, постепенно все более тесной оказывается привязка ФР к очень популярной сегодня теме межрелигиозного диалога и межкультурной коммуникации. К этому «новому горизонту» пытаются адаптироваться даже те философы, которые раньше занимались решением более «систематических задач».

15. ФР как философское изучение религии в социально-публичном пространстве. С этим проектом выступил известный голландский религиовед и постмодернистский теолог А.Л. Молендийк (Университет Гронингена). Известный прежде всего своими публикациями по истории религиоведения в Нидерландах, общей истории становления научного религиоведения в XIX в. и анализу определений религии, он стал одним из трех составителей сборника «Посттеизм: “переформовка” иудео-христианской традиции» (2000) в честь Г.А. Адриансе (см. выше). Считая, что теизм уже стал достоянием истории, составители размышляли о последствиях послетеистической эпохи для философской теологии, церковной догматики и ФР³. В том

¹ Deppert, 2003. S. 244.

² Ibid. S. 248.

³ См.: Molendijk & Crop & Vries, 2000. В постмодернистском стиле в само название сборника вводится в качестве основного несуществующее слово *reframing*, вызывающее лишь определенные семантические ассоциации. Вполне постмодернистской по отношению к логике следует считать и саму постановку о последствиях посттеизма для церковной догматики: какие же могут быть последствия для нее при условии прекращения существования ее самой?!

же году Молендийк сделал доклад на 13-й двухгодичной Европейской конференции по ФР (в Финляндии) «Вызов философии религии», где озвучил несколько ключевых тезисов. ФР пора начать преодолевать свою традиционную «зацикленность» на эпистемологии, онтологии, языке религии; ей следует обращаться к религиозным явлениям в их целостности, включая социальные и публичные измерения. Хотя речь идет преимущественно о сфере социальной философии, Ю. Хабермас и Ч. Тэйлор правомерно подчеркивают, что религии принадлежит важная роль в публичной сфере современных обществ. Для философов религии неразумно отдавать весь домен социального измерения религии на откуп социальным философам, историкам и социологам религии; сама ситуация этой «капитуляции» свидетельствует об ограниченности их видения и религии, и самой ФР. В религии содержится больше, чем только когнитивная и моральная составляющие. Другая ошибка в том, что религия все еще мыслится как преимущественно частная сфера жизни человека, тогда как уже Просвещение предоставило религии «новые возможности». Потому философы религии должны «перестраиваться». Задача заключается в переосмыслении места религии в мире (пост)модерна¹.

16. ФР как методологический инструментальный межрелигиозной коммуникации. В. Дюпре в книге «Парадигмы значения» (1994) находит среди «теоретических средств» стимулирования межрелигиозного диалога место и для ФР. Правда, он и здесь развивает свою трактовку ФР как разработку «метатеоретических презумпций и импликаций религиозоведения», и здесь нагружает ее обсуждением глубинных мировоззренческих вопросов. (Что говорят религии о человеке и его культурах? О человеческой борьбе за истину, пристойность и свободу? О значении реальности и месте в ней человека? Откуда приходит религия? Чем она поистине является?)². Эти «вопрошания» встраиваются в контекст других: можно ли рассматривать другие традиции как аутентичные откровения истины? Можно ли рассматри-

¹ Текст доклада был доступен для меня только из Интернета; номер странички утерян.

² Dupré, 1994. P. 7.

вать собственную традицию в свете этой истины? Допустимо ли относиться к другим традициям как «местам», в которых люди подлинно участвуют в истине, и свою собственную оценивать сходным образом? Наконец, «можно ли делать это без усвоения духа самодостаточного и в сущности пораженческого релятивизма»?¹ ФР должна участвовать (наряду с «наукой о религии») в обсуждении силы и ограниченности конкретных религиозных традиций, возможности их «трансцендирования», рассмотрения себя как «других среди других»²; сопоставлять эмпирические религии в их сходстве и различии (при допущении их принципиального равенства)³.

К. Кинцлер в статье «Всеобщая философия религии» (1988) задается вопросом: будет ли вклад именно ФР в межрелигиозный диалог отличаться от того, который можно было бы ожидать от религиоведения? Ответ, однако, всего лишь в том, что она должна не столько расширять нашу эрудицию, сколько вопрошать о предварительных условиях и «горизонтах» этого диалога, иными словами, обеспечивать не знание, но понимание⁴. Пример такого «понимания другого» дает, по мнению Кинцлера, Г. Рюккер, который в своей книге «Африканская теология» (1985) резко критикует христианских миссионеров за ограниченность, так как они не замечают противоречия между своими претензиями на универсализм и ограниченностью собственного духовного мира⁵.

Протестантский теолог Г. Розенау в цитированной уже статье «Современная философия религии в немецкоязычных странах» (2000) видит задачу ФР в том, что можно было бы назвать современной «философской аккредитацией религии». Для этого, по его мнению, традиционное теологическое мышление должно учесть «вызовы» послекантовского идеализма. Напри-

¹ Dupré, 1994. P. 17.

² Ibid. P. 21.

³ Ibid. P. 35.

⁴ Kienzler, 1988. S. 377.

⁵ Ibid. S. 378–379. Таким образом, автор солидаризируется с претензиями к миссионерам за то, что они занимаются миссионерской деятельностью, что было бы вполне равнозначно претензии к философам за то, что они — философы.

мер, то единство мышления и бытия, которое было призвано «гарантировать» онтологическое доказательство, локализуется, согласно философии Фихте и Шеллинга, не в Боге, а в трансцендентальном субъекте, поэтому задача ФР состоит здесь в том, чтобы показать, каким образом понятие Бога является осмысленным и даже необходимым в контексте трансцендентальной философии. Помимо этого следует учесть и экзистенциальный анализ структуры Я (с многообразными формами «отчаяния») у Кьеркегора, который мог бы быть заложен в антропологическое основание ФР¹. Космологическое доказательство, которое было подвергнуто глубокой критике Кантом, можно было бы модернизировать уже с учетом достижений Ч. Пирса и А. Уайтхеда, благодаря которым его можно вписать в контекст современных естественных наук, позволяющих описывать такие феномены, как процессуальность и креативность². В то же время задача ФР, как ее видит Розенау, — скорее «экспертная», чем конструктивная. Она не предназначена для того, чтобы производить аутентичную истину религиозных убеждений, но скорее призвана к коррекции ложных представлений (здесь он ссылается на Фихте)³.

Если же говорить о положительных задачах ФР, то они связаны скорее с «работой над частными и конкретными формами религиозной жизни посредством герменевтических и аналитических усилий» — с тем чтобы, однако, философское исследование религий не сводилось к дескриптивности, но содействовало различению «веры» и «предрассудка»⁴. Для этого ФР следует привлекать и нехристианские традиции ФР — иудейскую, мусульманскую и восточноазиатскую. Так можно было бы спроектировать интеркультурную и межрелигиозную ФР, несмотря на неизбежные герменевтические сложности такого проекта, связанные и с разным пониманием ФР в различных культурных регионах. Но так или иначе ФР должна больше сотрудничать с религиоведением, чем сейчас. Ведь в настоящее

¹ Rosenau, 2000. S. 6.

² Ibid. S. 7.

³ Ibid. S. 8.

⁴ Ibid. S. 12.

время ФР переживает «постметафизическую стадию», когда она уже не может искать такой метафизический или онто-теологический принцип, который обосновывал бы «полную религиозную интерпретацию нашего мира»¹. Поэтому религиозные категории святого и возвышенного еще будут сохранять свою значимость для понимания человеческого существования и функциональность для современной ФР в каждой конкретной интерпретации религиозной жизни. Соответственно и мировые традиции мудрости и мистицизма могут стать парадигмами ФР².

Нидерландский религиовед-компаративист Х. Врум, написавший большую работу «Спектр мировоззрений: введение в философию религии в плюралистическом мире» (2006), поставил перед собой вполне практическую задачу — содействовать диалогу не только между верующими, но и между ними и последователями секулярных мировоззрений, а также взаимопониманию людей различных традиций (при учете их сходств и различий). С теоретической точки зрения он рассматривает свой труд как опыт пролегомен в такую ФР, которая не основывалась бы на монокультурных предпосылках³. Он уточняет, что изучение религии может осуществляться в следующих позициях: 1) определенной школы или «секты» в определенной религиозной традиции; 2) самой этой традиции в целом; 3) «людей нескольких традиций в диалоге»; 4) человечества в целом. Его интересуют уровни 3 и 4, которые позволяют сопоставлять ключевые доктрины и темы в рамках различных мировоззрений и попытаться открыть, что есть ценное для каждого в мировоззрениях как таковых⁴. Книга посвящена преимущественно истолковательному сравнительному (внеоценочному) изучению нескольких религиозных мировоззрений (т.е. сумм всех воззрений индивида, которые направляют его жизнь⁵): преимущественно неоплатонизма, адвайта-веданты Шанкары, вишишта-адвайты Рамануджи, киотской школы

¹ Rosenau, 2000. S. 13.

² Ibid.

³ Vroom, 2006. P. 295.

⁴ Ibid. P. 296–297.

⁵ Ibid. P. 10.

дзэн-буддизма, реформированного христианства Барта и Тиллиха. Типология трех взглядов на трансцендентность может быть, по Вруму, исходной для разграничения типов религиозных мировоззрений. Эти взгляды распределяются как¹: 1) акосмический — трансцендентное помещено «за пределы космоса, полностью отделено от него» (Дионисий Псевдоареопagit, М. Экхарт, Шанкара); 2) космический — «трансцендентное как имманентное: спасение в мире, а не вне его» (стоицизм, дзэн-буддизм); 3) теистический — «Вселенная как творение, проектированное и осуществленное Богом»: Бельгийское исповедание (1561), Декартова концепция Бога как Совершенного Существа, теология Барта и Мольтмана. С этими определяющими типами религиозного мировоззрения координируются способы решений в религиозных традициях вопросов о личности или безличности Бога, о причине и месте зла в мире, о Божественной благодати и соотношении религии и нравственности. От основных типов мировоззрения Врум отличает конкретные мировые религиозные доктрины (Св. Троицы, Брахмана как Сущего-Сознания-Блаженства, Пустотности, природы Будды) как значимые только в соответствующих исторических контекстах².

К этому же направлению принадлежит и Ф. Нивёнер, опубликовавший антологию историко-философских статей «Классики философии религии: от Платона до Кьеркегора» (1995). Составитель, не отягощенный рациональной самокритикой, исключил из числа «классиков» Канта (о Фихте и речи не было) за то, что тот был вполне равнодушен к религиоведению и понимал религию как *абстракцию*, которая могла бы изучаться как «эйдос» даже при отсутствии ее эмпирических экземпляров, а античных авторов (Платон, Сенека, Плотин) включил за то, что они возвели тот философский фундамент, на котором впоследствии смогло быть воздвигнуто здание ФР³. Однако сами задачи Нивёнера не «логические», а «диалогические» (в его

¹ Ibid. P.118.

² Ibid. P. 33.

³ Niewöhner, 1995. S. 10–11. По этой логике ему надо было включать в число «классиков ФР» в первую очередь Аристотеля, который заложил фундамент всей будущей западной философии, а потому — опосредованно — и для ФР.

сознании несравненно более важные) — улучшение взаимопонимания между представителями трех монотеистических религий, «людьми Книги»¹; с этой целью он включил материалы по четырем мусульманским философам и двум иудейским. Однако он решил преодолеть важнейший недостаток предшествовавших введений в ФР, состоявший в том, что они были написаны представителями лишь христианских конфессий. Нивёнер исправляет ситуацию, введя в авторский коллектив мусульман и иудеев. При отборе материала он руководствуется критериями, расширяющими стандарты рациональности: Маймонид и Мендельсон были включены потому, что оказали большое воздействие на мысль своих единоверцев в целом, а Абу Бакр Мухаммад ибн Закарийя ар-Раази (865–925) потому, что написал по книге и о религиозных материях, и о философской жизни².

§ 8. Реконструкции генеалогии философии религии

Интерес к истории ФР в континентальной традиции значительно серьезнее, чем в англо-американской, вследствие ее большей склонности к авторефлексии. Все сколько-нибудь ответственные авторы подчеркивают, что основополагающим событиям в ФР пришлось дожидаться XVIII в., и лишь в популярной литературе иногда находятся исключения из правила³. Спектр их позиций удобнее разложить исходя из того,

¹ Niewöhner, 1995. S. 12.

² По несложным калькуляциям составителя, вероятно, если сложить философию с религией, то в сумме уже само собой должна получиться ФР.

³ Один из примеров — рассуждения авторов «Базового курса по философии религии» (1997). Предыстоки ФР они связывают уже с первыми мировоззренческими сомнениями в истории мысли, с «критическими и самокритическими вопросами о мифах и религиях, о богах, сверхчеловеческих силах и едином Боге» — когда люди начинают «развивать умение ориентироваться (Orientierungswissen) как для собственной жизни, так и для своего социального и политического общежития» (Oelmüller & Dölle—Oelmüller, 1997. S. 16, 22). Это эпоха «осевого времени» по К. Ясперсу (ок. 500 г. до н.э.), которой датируется начальное греческое и еврейское «просвещение» — движение, в котором приняли участие соответственно Ксенофан, Протагор, Сократ, Критий, Платон и ветхозаветные пророки (а также автор книги Иова).

в какие исторические рамки они помещают истоки этих «философских событий». Эти позиции можно свести к трем.

1. Генеалогия ФР различима уже в древности. Такова, например, идея генезиса ФР у Й.Б. Метца, автора статьи «Философия религии» (1963), с чьей концепцией предметности обсуждаемой философской дисциплины мы уже знакомы (см. § 1). Поскольку в любой философии, которая есть рефлексивно-методическое самопонимание человека в горизонте трансцендентально-априористического рационализирования бытия, уже присутствует ФР, по крайней мере в начальном и нетематизированном виде, имплицитно она присутствует в европейской философии изначально. Однако как самостоятельная область философии она формируется уже сравнительно поздно — в эпоху так называемого философского рационализма (здесь Метц называет Спинозу¹), а также в эпоху Просвещения с его «специфической идеей религии» (здесь он называет Лессинга²).

Значительно серьезнее эту позицию представляет Г.Г. Киппенберг, взявший на себя ответственность за ФР в фундаментальной «Энциклопедии философии», изданной Г. Зандкюйлером (1999). Осмысление происхождения данной философской дисциплины он начинает с различных трактовок самого термина *religio* в античной и раннехристианской литературе. Первая производила соответствующее существительное от глагола *relegere* — «сознательно рассматривать», отрицательное содержание которого составляла область «предрассудка» или «магии», а положительное связывалось с истинным богопочитанием (Цицерон); вторая — от глагола *religāre*, означающего «связывать», здесь семантическая оппозиция виделась в «ложной связи» человека с ложными богами, а положительное содержание — в истинной вере (Лактанций). Испытание того, что есть «правильная» религия и чем она отличается от «непра-

¹ Следуя знаменитой в свое время «Истории философии религии от Спинозы до настоящего времени» (1893) О. Пфлейдерера.

² Metz, 1962. S. 1191. Здесь нельзя не усмотреть параллели идеям «двойственного генезиса» ФР в нашей отечественной литературе (см. § 2). Различие в том, что в европейской историографии данный «удобный взгляд на вещи» не является приоритетным.

вильной», сохраняет свою значимость и для последовавшего христианского осмысления религии. Хотя европейская ФР здесь еще не содержится, это различие служит ее исходным пунктом. «Актуализируется» она только в Новое время, когда философы в противоположность, с одной стороны, теологам, а с другой — атеистам, начинают работать с религией как категорией «нейтральной», могущей быть «рационально обеспеченной». Для Нового времени важное значение сохраняет «бифуркация» понятия религии (имеющая, по мнению исследователя, антично-христианское происхождение), в рамках которой религия осмысляется (здесь автор ссылается на такого значительного авторитета, как Э. Файль) и как институт, и как внутреннее дело индивида¹. Это философское «раздвоенное» понимание религии оказало влияние, считает Киппенберг, и на ее научные определения, число которых (считая только основные) по его классификации к настоящему времени превышает 50².

Первым тему религии на философскую повестку дня поставил Гоббс, и то, что это произошло в эпоху религиозных войн, объясняет обнаруживающийся у него синтез «политического исследования и принципиальной рефлексии». Религиозные войны стали следствием, по Гоббсу, ошибочного отождествления (осуществлявшегося преимущественно римско-католической церковью) Царства Божия с Церковью, вследствие чего она требовала неограниченной лояльности граждан. Автор соглашается с теми (например, с К. Шмиттом), кто считает, что целью Гоббса была деполитизация веры, но выделяет теоретическое значение предложенного им различения «государственной религии» (соответствует *confessio*) и «частной религии» (соответствует *fides*), из которых первая располагается в пространстве власти и права (*auctoritas*), вторая — в области истины (*veritas*) и в сферах соответственно политики и нравственности³.

¹ Можно, однако, уточнить, что в античности религия понималась как начало общественное, в христианстве — как соборное. Понимание религии как собственно «индивидуального дела» не древнее Реформации.

² Kippenberg, 1999. S. 1174. Конечно, речь идет не об определениях, коих не одна сотня, а о классах этих определений.

³ Ibid. S. 1174–1175.

Следующую «эпоху» в истории ФР составил Юм, который предпринял, как это акцентирует Киппенберг, новое теоретическое разграничение, разведя в «Естественной истории религии» два начала религии — ее «основание» в разуме и «происхождение» в человеческой природе. Несмотря на сходство «политических» установок в осмыслении религии у Юма и Гоббса, первый в отличие от второго не считал «частную религию» подозрительной, а государственную — разумной. В целом юмовская ФР задала новое, считает Киппенберг, направление будущему осмыслению религии, заложив основы ее антропологического объяснения¹.

Третьей по порядку «фигурой философии религии» стал Руссо, у которого истинная религия всецело относилась к миру чувств, а всякая другая считалась ложной. Руссо вернул религии ту компетенцию, которой пытался лишить ее Гоббс, — быть обязательной «инстанцией совести» для политического действия. Но и он, как показывает Киппенберг, обратился не только к конъюнктурным аспектам религии, но и к принципиальным. В «Вероисповедании савойского викария» из «Эмиля» (1762) он выступает с критикой и естественной религии философов, и религии откровения теологов², настаивая на том, что единственное истинное служение Богу — «служение сердца». Поэтому истинные обязанности, налагаемые религией, с одной стороны, независимы от религиозных институтов, но с другой — в принципе исключают, согласно последней главе трактата «Об общественном договоре», атеистов из числа хороших граждан. Ответ на вопрос о том, как примирить конкурирующие претензии государства и церкви на лояльность граждан, предложенный Руссо, снова противоположен гоббсовскому: здесь вводится новая религия — гражданская, которая объединяет религию индивида и религию подданного. Она основана на пяти основоположениях (начиная с единобожия и завершая са-

¹ Kippenberg, 1999. S. 1175.

² Этому, как представляется, противоречит высказывание самого «савойского викария», который на вопрос, не следует ли расширить естественную религию еще той, в которой обсуждаются сокровенные истины и догматы веры, недоуменно вопрошает, какая иная религия может быть нужна, кроме естественной, дающей все нужное человеку знание о Боге и мире через глаза, разум и совесть.

крализацией самого общественного договора) и дает возможность видеть в каждом человеке «ближнего»¹. Дальнейшие «основные фигуры» ранней истории ФР — это Кант, Гердер и Шлейермахер.

Здесь можно вспомнить и о финском аналитике Т. Койсти-нене (2000), который считает, что многие проблемы нынешней ФР раньше обсуждались в рамках метафизики или естественной теологии. Начальные истоки ФР восходят к рождению философии и теологии в Древней Греции. Однако современная концепция предмета ФР, а также ее институционализация как «академического предмета» связаны лишь с деятельностью «философов Просвещения» Локка, Юма, Канта и Гегеля (здесь он ссылается на подробно изложенную выше статью П. Гриффитса; см. § 4)².

2. Генеалогия ФР восходит к Ренессансу и раннему Новому времени. Эта историко-философская «доктрина» следует из рассуждения такого авторитетного философа религии, как В. Трильхас (см. § 7), в разделе «Философы религии» энциклопедической статьи «Философия религии» для многотомного тюбингенского словаря «Религия в истории и современности», изданного К. Галлигом (1961). Методическая работа философии с религией стала делом сравнительно поздним, предполагавшим прежде всего эмансипацию философии и от «общего культурного сознания», и от официального вероучения. Другими конкретными предпосылками ее появления следует считать расширение кругозора человека Нового времени в целом, начало секуляризации государства, вставшую во всей своей актуальности проблему веротерпимости, идею равноправности различных мнений и независимости нравственности от религиозных догматов, сомнения в разумности богооткровения, а также концепцию «естественной религии», которая считалась и общедоступной, и достаточной. Вслед за О. Пфлейдерером Трильхас (как и Метц, см. выше) присуждает звание «первого философа религии» Спинозе, полагая, что на все последующее развитие ФР повлияли не столько его «проблематичные» мето-

¹ Kippenberg, 1999. S. 1175–1176.

² Koistinen, 2000. P. 12–13.

ды, сколько «основные убеждения». Среди них первостепенными следует признать убежденность в том, что истолковывающий разум должен «пробиваться» через неадекватные, пребывающие в области воображения способы понимания библейских представлений; что закономерность мира в целом и естественных процессов по отдельности должна быть примирена с «мыслями Бога», который есть не внешняя, но внутренняя причина этих вещей; что эта закономерность никоим образом не требует «произвольной» телеологии¹.

Согласно «Философскому лексикону» Ф. Аустеды (см. § 7), предпосылки религиозной веры как таковой начали всерьез осмысляться только в Новое время; тогда же обозначился интерес к общим основаниям всех религий, к «естественной религии» или «религии разума», морализации религии, индивидуальному характеру религиозных переживаний. Историческими стадиями здесь предстают Ренессанс (новое мировидение и мироощущение), ранний рационализм Спинозы, а затем деизм и другие направления Просвещения².

К этому же направлению можно отнести и историка философии из Гёрлица К. Файерайса, автора монографии «Перечеканка естественной теологии в философию религии: духовная история Германии XVIII века» (1965), которая и по четко вычерченной концепции, и по объему использованных первоисточников заслуженно стала эпохальной. Для европейско-континентальной ФР она остается такой же нормативной, как книга Г. Коллинза для англо-американской (см. § 5), с той разницей, что немецкое исследование несопоставимо более фундированное.

Файерайс уже во введении различает две историко-философские категории, опираясь на которые он собирается работать: «*Философско-религиозное мышление* столь же древнее, как человеческая духовная история, но *философия религии как наука* не старше эпохи Просвещения»³. Становлению «ФР как науки» посвящен основной материал его труда, однако хронологизация «философско-религиозного мышления» будет им

¹ Trillhaas, 1961. S. 1014–1015.

² Austeda, 1989. S. 310.

³ Feiereis, 1965. S. 1.

уточняться. Учитывая всю доступную к его времени литературу по истории ФР, начиная с первой в этой области книги И. Бергера «История философии религии, или Учения и мнения наиболее оригинальных мыслителей всех времен о Боге и религии, изложенные исторически» (1800) и завершая публикациями своих современников (по датировкам начальной ФР), автор формулирует свою основную задачу как достижение ясности в уточнении тех факторов, которые позволили ФР достичь статуса «научной дисциплины»¹. Пространственный круг его исследования составляет Германия как культурно-специфический регион, в котором просвещенческая идеология значительно отличалась от ее «западного» (англо-французского) типа, а хронологическую границу образует конец XVIII в., когда окончательно состоялась автономизация ФР как дисциплины знания. «Постулат» Файерайса состоял в том, что при обнаружении устойчивых для дискуссий XVIII в. тем, непосредственно связанных с религией («обоснование религии», потребность в объяснении множественности религий, возможность/невозможность установления единой истинной религии), «с дистанцированием от традиционной естественной теологии росло осознание того, что для научного обсуждения этого круга проблем необходимо в качестве предпосылки развитие новой дисциплины»². Согласно его следующему тезису, для становления ФР требовались два культурно-исторических фактора — эмансипация естественной теологии от теологии богооткровенной, с одной стороны, и от метафизики — с другой, а также развитие «донаучного» философско-религиозного мышления.

Хотя уже в XIV в. естественная теология начинает выделяться из «общей структуры философии»³, а более поздняя ФР получает «первое направление»⁴, очевидным предтечей Просвещения, предвосхитившим его основные позиции по отношению к религии, следует назвать испанского врача и теолога

¹ Feiereis, 1965. S. 2.

² Ibid. S. 3.

³ Отмечается, что для Фомы Аквинского понятия *prima philosophia*, *metaphysica* и *theologia philosophica* были еще синонимами (Feiereis, 1965. S. 6).

⁴ Feiereis, 1965. S. 7. Эти очень важные положения, правда, не документируются.

Р. Сабунде (XV в.). В своем трактате «*Philosophia naturalis*» он заверяет читателя, что эта наука сообщает человеку все нужное знание о Боге и о нем самом и учит тому, что вполне достаточно для спасения и совершенства (помимо того, она является азбукой всякого знания). Естественная теология — «первая книга», данная человечеству Богом, Писание — уже вторая; эта «первая книга», «книга природы» доступна представителям любого слоя общества (Библия — только клирикам) и не может в отличие от «второй» быть ошибочно перетолкована. Последователем Сабунде был знаменитый теолог Р. Беллярмин (XVI—XVII вв.)¹. Начало же философско-религиозных проблематизаций Файерайс видит у Николая Кузанского в его сочинениях «*De pace fidei*» (1453) и «*Cribratio Alkoran*» (1460—1461), где он противопоставляет единой религии множество «культов», ищет причины религиозного разнообразия, ставит вопрос о критерии «единой истинной религии» в контексте этого разнообразия, также предвосхищая этим важнейший предмет дискуссий Нового времени. Еще более непосредственные отклики в английском деизме XVII—XVIII вв. нашли идеи Томмазо Кампанеллы, который в знаменитом «Городе Солнца» (1623) трактует христианство как «естественную религию» (к которой ближе всего те, кто не знает «ничего, кроме природного закона»), а таинства — лишь как средства правильно следовать законам природы².

Обособление естественной теологии (как «философского богоучения») от метафизики осуществляется в немецкой «школьной философии» XVII в. Например, теолог И. Шарф в своем трактате по пневматологии (1629) настаивает на том (в противоположность Суаресу и некоторым немецким авторам), что учение об интеллигенциях³ и Боге составляют особую и самостоятельную науку, которая к метафизике уже не относится; во второй половине XVII в. процесс отделения философского учения о Боге от общей метафизики завершается⁴.

¹ Feiereis, 1965. S. 7—10.

² Ibid. S. 11—14.

³ Подразумеваются бестелесные разумные существа.

⁴ Ibid. S. 20—21.

Однако подлинные основы для трансформации естественной теологии (*die natürliche Theologie*) в учение об автономной естественной религии (*eine autonome Vernunftreligion*), осуществившейся во второй половине XVIII в., были заложены все-таки Лейбницем и Вольфом¹. Файерайс показывает, что в первую очередь благодаря Лейбницу в немецком Просвещении не были всерьез восприняты английский деизм и французский атеизм XVIII в.: он прямо выступил в «Теодицее» против тезиса П. Бейля о том, что вера и разум непримиримы. Однако для Лейбница разум — судья веры, и именно он устанавливает критерии истинности Откровения (потому он может исключить из него то, что этим критериям не соответствует), равно как и определяет религиозную этику. Иисус Христос у него — «санкционер» естественной религии — универсальной религии разума. Для Вольфа естественная теология также обеспечивает все богопознание, является оплотом против неверия, содержит критерии истинности Откровения, которое не может вступать в противоречие с принципами разума и данными опыта (потому ничто «сверхъестественное» в строгом смысле не может соответствовать этим критериям). Он создает учение о «философском благочестии», при котором благочестие внешнее трактуется как средство естественного богопознания. Именно у Вольфа «естественная теология перечеканивается в *естественное учение о религии*, из философской дисциплины возникает мировоззрение»².

Основная часть труда Файерайса посвящена детальному анализу «перечеканки» естественной теологии в ФР, с подробным выявлением разработки специально философско-религиозной проблематики в преваляровавших течениях немецкой религиозной мысли XVIII в.³ — в «леворадикальной» неологии (И. Эрнести, И. Спалдинг, И. Иерузалем, И. Землер), либеральном протестантизме (И. Тёльнер, В. Теллер, Г. Клемм

¹ Feiereis, 1965. S. 21.

² Ibid. S. 27.

³ Автор рассматривает здесь и критически оценивает различные классификации идейных течений «века просвещения», в том числе в «просвещенческой теологии» (*Aufklärungstheologie*), предложенные такими авторитетами, как К. Анер, К. Барт, Э. Хирш, В. Филипп, В. Маурер, Л. Рихтер (Ibid. S. 32–33).

и др.), у классиков просветительства (А. Баумгартен, Г. Мейер, М. Мендельсон, Х. Виланд, Г. Лессинг), у их оппонентов (И. Гаман, И. Гердер) и у Канта. Собственный «переход от философского учения о религии к философии религии»¹ документируется текстами первых кантианцев — К. Хайденрайха, К. Политца и Л. Якоба. Завершает монографию обзор философско-религиозной проблематики у немецких католических оппонентов просветительства — полемистов-апологетов (Ф. Ноймайр, А. Мерц) и теологов (М. Герберт, П.М. Газзанига, С. Вист и др.). Специальное внимание уделяется наследию венского иезуита З. фон Шторхенау, который ввел сам термин «ФР» (*die Philosophie der Religion*, затем и *Religionsphilosophie*). Исследователь обращает внимание на то, что хотя апологетическая по своему содержанию ФР Шторхенау (как и других католиков-апологетов) практически не удостоилась внимания его «просвещенных» современников, само его терминологическое открытие оказалось всесторонне востребованным. «В соответствии с этим следует завершить констатацией того, что понятие *Religionsphilosophie* было впервые употреблено Шторхенау в 1784 г. и в 1785 г. подверглось нападкам Николаи. Через писания Хенке и учеников Канта оно позднее получило всеобщее распространение в немецкой литературе». Этими словами Файерайс подводит итоги своего капитального исследования².

На Файерайса опирались многие видные философы религии немецкоязычных и скандинавских стран. Среди них можно выделить знакомого уже нам А. Нюгрена, оценивавшего стадию «философско-религиозного мышления» как эпоху «несчастливого гибрида» философии и религии (см. § 7), который мешал и той и другой³. Как он отмечал, отрыв просвещенческой философии XVIII в. от этого «гибрида» состоял в том, что она хотела иметь дело не с конкретной, эмпирической религией, а с «религией вообще», «всеобщей религией», «разумной религией», которая представляла бы «религию» во всей ее «чистоте»⁴. Некото-

¹ Feiereis, 1965. S. 152.

² Ibid. S. 250.

³ Nygren, 1972. P. 17.

⁴ Ibid. P. 18.

рые «нерелигиозные теологи» деформируют формулировки Файерайса в своих интересах. Так, Х.И. Адриансе (см. § 1) трактует его «перечеканку» естественной теологии в ФР в смысле появления второй вследствие «разложения» первой¹.

Ссылки на немецкого историка философии очень популярны в солидных континентальных лексиконах. Приведу пример. Й. Шплетт, один из членов авторского коллектива французского секуляристского «Критического словаря теологии», изданного Ж.И. Лакостом (1998), прямо ссылается на Файерайса, настаивая на том, что хотя интерес к религии как таковой восходит уже к началам философии, до Нового времени, фактически до XVIII в., о какой-либо ФР речи быть не может. До этого философия в ее отношении к религии оставалась теологией, другими словами, «теорией Бога», которая подходила к своему объекту с позиций отрицания, критики или утверждения². В «век просвещения» произошла принципиальная «дислокация»: в центре внимания философского разума оказывается уже не Божество, Сущее, Единое, но человек в его отношении к Божеству. Канту принадлежала заслуга прямого смещения интереса философии к вопросу: «Что есть человек?»; даже Гегель, несмотря на свой теоцентризм, утверждал, что «теория Бога» не может быть постигнута и эксплицирована как таковая кроме как через «теорию религии». Для того чтобы апеллировать к рациональности, в том числе в освоении религии, философская мысль должна была пойти на «развод» с фундаментальным измерением религии, с авторитетом и традицией. Аналогичным образом, исходя из того же движения (подразумевается, что в сторону секуляризации) религиозно-научные дисциплины впоследствии отделяются от самой ФР³.

3. Генеалогия ФР восходит к самому Просвещению. Фактически эта позиция незначительно отличается от предыдущей: в обоих случаях речь идет о том, что ФР «как наука» (говоря словами Файерайса; см. выше) складывается не ранее XVIII в. Различие в

¹ Adriaanse, 1995. S. 1.

² Автор, мыслящий очень «современно», вполне допускает, таким образом, и «атеистическую теологию».

³ См.: Splett, 1998.

том, что если в предыдущей позиции было обозначено, что она исторически предполагает предшествовавшее «философско-религиозное мышление» (как «донаучное»), то в этой последнему не придается такое значение, которое делало бы его вообще заслуживающим экспликации. Иными словами, история ФР рассматривается как если бы (вспомним кантовское *als ob*) она начиналась «беспредпосылочно» с «века Просвещения».

В своей обстоятельной монографии «Философия религии в работе Шлейермахера» (1974) француженка М. Симон не ставит вопрос о генезисе ФР как таковом, но из сопоставления реконструированного ею метода Шлейермахера, прежде всего на основании его знаменитых «Речей о религии к образованным людям, ее презирающим» (1799), с рассмотрением религии у деистов, Юма, Руссо и Канта, следует, что для нее ФР возникает не ранее Просвещения. Это предположение подкрепляется эксплицитным различием у Симон ФР (*philosophie de religion*) и религиозной философии (*philosophie religieuse*), которая представлена в ее книге сравнением взглядов на Провидение у Лейбница со взглядами Августина и Фомы Аквинского, а также рассуждениями о христианских догматах у Мальбранша и о творении у Беркли¹. То, что ФР восходит к XVIII в., следует из французского сборника статей «Мыслить религию: исследования по философии религии» (1991), который издал Ж. Грейш, ссылавшийся в связи с этим и на Коллинза (см. § 3), и на Файеррайса². С Грейшем в этой хронологизации солидаризируется и Н. Депра (о ее взглядах на предметность ФР см. § 7)³.

Среди рассматривавшихся выше авторов, популярных в немецкоязычной историографии, назовем прежде всего С. Хольма, который отказывал ФР в автономном существовании до «Религии в границах одного разума» И. Канта⁴, а также В. Шпанна (см. § 7). Последний подчеркивает, что ФР обязана своим происхождением определенным событиям в истории теологии XVIII в., которая, утратив в целом авторитет своей

¹ Simon, 1974. P. 332–333.

² Greisch, 1991. P. 6.

³ Depraz, 2003. S. 27.

⁴ Holm, 1960. S. 11.

«космологической» составляющей, попыталась компенсировать эту утрату «культурно-антропологической теорией религии»¹. К. Мюллер, написавший статью по ФР для католического «Лексикона философских основоположных понятий теологии» (2003), констатирует, что оформление ФР как самостоятельной дисциплины следует поставить в непосредственную связь с «проектом Просвещения», который был «укоренен» не столько в отвержении христианской традиции извне, сколько в ее внутреннем кризисе (вызванном в первую очередь религиозными войнами). Начальным сочинением по ФР автор считает «Религию в границах одного разума» И. Канта (1793), а ее «кульминационными пунктами» в эпоху Просвещения — знаменитые философско-религиозные «скандалы»: споры о пантеизме (Pantheismusstreit) — между Мендельсоном и Якоби о наследии Лессинга, об атеизме (Atheismusstreit) — между «ортодоксами» и Фихте, о «божественных вещах» (Theismusstreit) — между Якоби и Шеллингом в связи с возможностью и необходимостью философской теологии².

§ 9. Закономерности и тенденции

Основные специфические установки понимания задач и предметности ФР в континентальной философии выявляются через их сопоставление с «картой ФР» в англо-американской традиции. С одной стороны, здесь присутствует трактовка ФР как своеобразного раздела общей теологии, отсутствующая там, с другой — ее интерпретация в качестве «чистой философской теологии», или философского обоснования теизма, остается здесь все еще маргинальной в сравнении с англо-американской традицией (откуда она и заимствована), несмотря на постоянные попытки ее внедрения. Зато своеобразным и типичным для континентальной философии применением ФР, которое в англо-американской традиции отсутствует, можно считать ее трактовку в качестве метатеоло-

¹ Spann, 1996. S. 261.

² См.: Müller, 2003.

гического дискурса. Континентальной ФР в значительно большей степени, чем англо-американской, присуще осознание того, казалось бы, самопонятного факта, что предметом ФР должна быть сама религия. Это находит выражение в том, что даже те ведущие немецкие философы религии, которые хотят сохранить в своих штудиях место и для философско-теологического дискурса, все-таки, как правило, пытаются скоординировать его с исследованием феномена религии. Потому закономерно, что в континентальной традиции пользуется немалым уважением включение ФР в структуру религиоведческих дисциплин, в англо-американской практически отсутствующее. Единственная философская программа, которая на территории континентальной ФР полноценно конкурирует с «религиоведческой», — герменевтическая, спектр которой, как мы могли убедиться, разлагается по меньшей мере на три основных «цвета». Разумеется, это связано с общими очень сильными позициями герменевтики в континентальной философии в целом; не удивительно, что герменевтическая составляющая очень значительна и в проекте изучения «речи о Боге», и в философско-культурологическом осмыслении религии. «Философия понимания» отчетливо слышится и в попытках актуализации ФР для межрелигиозной коммуникации. Специфически континентальным следует считать также попытку использования ФР в качестве ресурса и для других областей философии. Достаточно влиятельные попытки в англо-американской философии использовать ФР в качестве инструмента для «изменения религиозного мира» (идушие от хикейанства, процесс-теологии, феминизма) для континентальной традиции не характерны. Некоторым их паллиативом следует, однако, признать конъюнктурное увлечение «диалогом религий» (в более солидном виде — у Дюпре, в «среднем» — у Врума, в карикатурном — у Нивёнера), при котором акцентирование «полного равноправия» догматических конституций религий в современном мире звучит столь же настойчиво, сколь требование «полного равенства полов» у феминисток.

Что касается перспектив, то здесь их определить труднее вследствие большей «субтильности» континентальной философии в целом в сравнении с англо-американской. Но некото-

рые все же предсказуемы. Теологические проекты ФР будут сохранять свои позиции (пусть и ограниченные) до тех пор, пока она будет изучаться и преподаваться в рамках теологических институций (а этому по крайней мере в ближайшее время ничто не мешает); герменевтические — до тех пор, пока будет востребована «философия понимания» Хайдеггера, Гадамера, Рикёра, теоретиков глубинной психологии и постструктурализма (ее позициям в обозримый период также ничто реальное не угрожает); эклектические — всегда (так как они создают приятную иллюзию одних лишь приобретений без отказа от чего-либо); заимствованные из аналитической философии (помимо философского обоснования теизма сюда относятся проекты исследования «логики» и «грамматики» религии) — уже, судя по всему, недолго. Зато имеет очень значительное будущее чисто идеологическое в своей основе направление использования ФР как инструмента «межрелигиозного диалога», который на деле является последовательным отказом от «христианоцентризма» в духе Дж. Хика (в Европе очень близкие идеи, несмотря на попытки дистанцирования, постоянно озвучивает популярнейший «внеконфессиональный теолог» Г. Кюнг¹) и мощно поддерживается на государственном уровне².

Изучение генезиса ФР в континентальной традиции (в отличие от англо-американской) имеет хорошие перспективы. Основы, заложенные Депланом (исследование эволюции понятия «религия» в европейской культуре) и особенно Файерайсом (исследование начальных форм философско-религиозной проблематики и ее «институционализации» в европейской философии), достаточно крепки, чтобы над ними возводить дальнейшие ярусы историко-философских и культурологических исследований, к которым континентальная наука имеет и навык и вкус.

¹ Принципиальная однонаправленность его позиции и хикейства обсуждалась в нашей статье: Shokhin, 2005. Р. 138–139.

² Речь идет о настойчивом игнорировании христианских истоков самой европейской цивилизации в проекте Конституции Европы.

ГЛАВА 4 АУТЕНТИЧНАЯ ПРЕДМЕТНОСТЬ ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ

По завершении историографической работы, оправданной, как представляется, трезвым начальным решением отказаться от «изобретения чайников» в эпоху переизбыточности мировой философской информации (см. Введение), читатель, которого она еще не утомила, приглашается пройти с автором «количественно» уже небольшую, но качественно основную часть пути. Она заключается в том, чтобы вначале из имеющихся способов идентификации предмета ФР и ее границ со смежными дисциплинами устранить наименее перспективные (с рационально-методологической точки зрения, а не с конъюнктурной), затем осуществить дальнейшую селекцию из более перспективных и, наконец, предложить авторскую «оптимизацию» тех из них, что имеют преимущества перед остальными.

§ 10. Возможности метода элиминации

Первый уровень селекции решений по интересующему нас вопросу целесообразно осуществить, обращаясь к двум давно апробированным в истории мысли инструментам. Один из них — это знаменитое древо логического деления понятий, которое хорошо известно по Платоновым диалогам и иначе называется дихотомией. Другой инструмент — метод элиминации — с точки зрения чисто логической соответствует содержанию средневекового термина *modus tollendo ponens*, что иногда называют разделительно-категорическим умозаключением или дизъюнктивным силлогизмом¹. Он имеет надежное интеркультурное соответствие — в индийском «умозаключении по остатку» (*śeṣavat*), которое позволяет установить лучшее решение вопроса путем устранения прочих. Так, в «Ньяя-бхашье» Ватсьяяны (IV–V вв.) вопрос о том, к какой из онтологических категорий отнести звук, решается посредством устранения альтернативных решений. Из того, что его нецелесообразно отнести ни к субстанциям, ни к движениям, де-

¹ Логик и науковед В.Л. Васюков предлагает обозначать умозаключения такого типа как отрицательно-утверждающие.

лается вывод, что лучше всего его было бы считать атрибутом (I.1.5). Конечно, этот метод работы не может считаться безупречным, так как основывается на предзаданных презумпциях¹. Но если эти презумпции не самые худшие, то и результат также может оказаться неплохим. Во всяком случае данный метод соответствует установкам здравого смысла. Комбинируя эти методы деления и элиминации, мы придем к следующим результатам.

Для первой, самой общей демаркации позиций целесообразно вспомнить о том делении философских задач, которое предложил Маркс в своем знаменитом одиннадцатом «тезисе о Фейербахе» и согласно которому предшествовавшие ему философы стремились только к изучению мира, а он — к его изменению. В применении к нашей теме среди позиций по ФР можно различить те, которые предполагают только *исследование* религии, религиозных учений и философии в связи с религией, и те, в которых реализуется установка на *изменение* существующих религий и всего перечисленного. К первой группе относится большинство рассмотренных позиций, ко второй — пока еще меньшинство, но весьма активное (то, к которому вначале принадлежал Маркс). В англо-американской философии это (см. § 4) позиции «радикального плюрализма» (Дж. Хик и его единомышленники) и «гендерного переосмысления» (Г. Янцен и другие феминистки). В континентальной (см. § 7) данная установка выражена значительно «мягче», но также присутствует в позиции, согласно которой ФР должна иметь теперь помимо умозрительных и важное практическое дело — содействовать «диалогу религий», в той или иной мере демонтируя их границы, разрушая устаревшие представления о религии времен модерна.

Эти позиции заслуживают, как представляется, однозначной элиминации — и по своей родовой характеристике, и по видовым признакам. Как бы ни различались европейские философы до Маркса в характеристиках своего ремесла (и от эпохи к эпохе, в одной эпохе и даже в произведениях одного и того же автора²), они были едины в том, что философия есть

¹ В данном случае на той, что первичных онтологических категорий может быть только три.

² Например, в «Государстве» Платона.

деятельность теоретическая, а значит, исследовательская и соответственно умозрительная. Этому пониманию не противоречит восходящее к Аристотелю деление философии на «теоретическую» и «практическую», так как под последней подразумевалась этика — дисциплина, ничуть не менее спекулятивная, чем метафизика. Ему прямо соответствует понимание «философии» и в крупнейшем автохтонном неевропейском философском ареале — индийском¹. То, что Маркс понимал под *философией* в цитированном тезисе, реально соответствует вовсе не философии и ложно за нее выдается, а *идеологии*, которая действительно имеет чисто практические задачи (хотя и нуждается в философских обоснованиях²), конечные из которых — изменение власти в мире (и в случае удачного осуществления этой задачи, сохранение ее желаемого перераспределения) и регуляция общественного сознания. «Плюралисты» и феминистки вряд ли претендуют на первое, но с достоверностью — на второе. То, что им нужно, — это «все-го лишь» демонтаж традиционных религий, особенно одной, которая пока еще сохраняет по крайней мере количественные приоритеты на Западе, и замещение ее новым, на деле децентрированным религиозным сознанием³.

Что касается видовых недостатков указанных позиций, то главный из них состоит в их «самоотрицательности». Так назы-

¹ Ср.: сам основной терминологический коррелят для обозначения деятельности философа — *ānvīkṣikī* («исследование»). В «Законах Ману» этот термин приравнивается к рациональному «познанию Атмана» — *ātmaavidyā* (VII.43), а в «Артхашастре» означает: 1) родовое единство философских направлений санкхьи, йоги (возможно, подразумевается вайшешика) и локаяты; 2) «исследование посредством аргументации»; 3) своего рода метанауку, исследующую предметы отдельных, «частных» дисциплин знания — Трех Вед, экономики и политики (I.2).

² Нужда в философских обоснованиях в столь же малой мере превращает в философию идеологию, как и теологию, которая, по верному определению Альберта Великого, в противоположность философии ставит перед собой практические задачи, а не теоретические. Существенное различие практических задач, осуществляемых в теологии и идеологии, состоит в том, что в первом случае (если он аутентичен) они связаны в конечном счете с приуготовлением человека к жизни вечной, во втором — с его превращением в объекта определенного социально-политического проекта в интересах определенных субъектов власти.

³ Очень показательно, что «суперлиберал» Дж. Хик стал объектом критики Г. Янцен (см. § 4) за «религиозный империализм»: она совершенно правильно почувствовала в нем соперника в деле «перераспределения религиозной собственности».

ваемый радикальный плюрализм у Хика, который декларирует релятивную равноценность всех религиозных традиций как «линз» Реального, отрицает себя тем, что в его религиозном мире все религии равны, но восточные явно «равнее» монотеистических¹, а две монотеистические — «халкидонской». В то же время само его Реальное-в-себе (значительно более познаваемое, чем его кантовский прообраз, под которое лишь мимикрирует), должно быть вроде бы одинаково дистанцированным от личностных и безличностных символов, однозначно ближе ко вторым, чем к первым². Двойные стандарты глубоко вмонтированы и в мышление лидирующей феминистки Янцен, которая считает любую ФР (как философию) детерминированной «бессознательным», за исключением, как представляется, только постмодернистской и собственной. Не менее интересно и то, что она в своей «программе» философского изучения религии и религиозных доктрин фактически воспроизводит враждебную ей программу аналитического «эвиденциализма», разумеется, со знаком отрицания, не будучи способной изменить сам ракурс видения предмета. Основное противоречие в программе континентальных теоретиков «религиозного диалога» в ФР другого порядка — несоответствие между риторическими заявками на «методологическую нагруженность» и простой задачей конъюнктурной адаптации рассуждений о религии к идеологии политкорректности³. Для этой задачи

¹ Хик прямо писал: индуизм, джайнизм, сикхизм и буддизм «уже значительно более продвинулись в сравнении с религиями семитического происхождения в развитии плюралистического мировоззрения и можно ожидать, что они в дальнейшем продолжат вносить вклад в его распространение» (Hick, 1989. P. 378). Для концепции Хика это замечание первостепенной важности, так как степень предвосхищения в традиционных религиях его принципа «плюрализма» есть для него масштаб измерения их полноценности.

² В своей публикации, специально посвященной «плюралистам», я обратил внимание на то, что противопоставление «Реального-в-себе» манифестирующим его «эмпирическим религиям» помимо этого значительно ближе к «религиоведению» Е. Блаватской, чем (вопреки его желанию) к философии Канта, ибо она задолго до Хика предложила различать *Религию* с большой буквы (как то, что соответствовало ее «тайной доктрине») и *религии* с маленькой буквы — соответствующие историческим традициям. См.: Shokhin, 2005. P. 140–141.

³ См. об этом: Шохин, 2008. В противоположность квазиромантической Марксовой установке на изменение мира здесь реализуется прямо противоположная — на ущербное приспособленчество к нему.

сгодится любая ФР, которая вовсе не должна быть столь замысловатой по своим «метарелигиоведческим притязаниям», как у В. Дюпре. Показательна и очень слабая рациональная фундированность континентальной «диалогической ФР»: достаточно вспомнить о предположении Г. Розенау о том, что ФР должна, по определению, содержаться во *всех* религиозных традициях как таковых (возможном только при отсутствии осмысления того, что она есть такое)¹, не говоря уже о рассуждениях Ф. Нивёнера, по которым любой значительный философ монотеистической религии уже тем самым оказывается и философом религии². Однако из этого не следует бесперспективность любых конкретных начинаний в рамках компаративистской позиции. Так, желание Х. Врума очертить типологизацию основных религиозных мировоззрений в рамках «больших традиций» (при всей поверхностности выбора им подтверждающего материала³) вполне соответствует очень важным тематическим задачам ФР, но это не имеет никакого отношения к «межрелигиозному диалогу». В итоге, путем элиминации тех позиций по идентификации ФР, которые делегируют ей «практические задачи», заслуживают рассмотрения те, что предполагают наличие у нее только теоретических задач.

Следующая кора, которую целесообразно отслоить с разросшегося древа ФР, соответствует континентальной позиции, продвигающей ее в качестве «опытного поля» для разработки других областей философии. Вообще уважение к дисциплинар-

¹ Такая «демократичность» не может не вызывать ассоциаций с советской философской историографией (основанной на ленинском принципе прав наций на самоопределение), когда свою философию должна была иметь обязательно каждая союзная республика в составе СССР и желательно — каждая более или менее крупная автономная.

² При этом только поспешностью можно объяснить, почему по его «политкорректной логике» ФР приписывается лишь мусульманским и иудейским философам, а не каждому значительному индуистскому, буддийскому, джайнскому или конфуцианскому. В настоящее время вполне можно было бы привлечь востоковедов для написания соответствующих текстов (или перепечатать какие-нибудь их популярные публикации).

³ Достаточно указать, что он выбирает для иллюстрации теизма только представителей Нового и Новейшего времени, игнорируя по существу как патристическую, так и средневековую литературу, не говоря уже о мусульманской или иудейской, и не обосновывает предпочтительность своего выбора.

ной структуре философии представляется вполне здоровым, поскольку системность является необходимым признаком теоретического дискурса, заложенного в человеческой рациональности как таковой. Дисциплинарность составляет и различительную характеристику европейского философствования со времен еще старших академиков (уже к Ксенократу, второму схолярху платоновской школы, восходит ее деление на «логику», «физику» и «этику»), а принципиальная неприязнь к ней постмодернистов свидетельствует не столько о его обновлении, сколько о болезни (хотелось бы надеяться, что «не о смерти»). Однако все приведенные выше попытки (см. § 7) сделать ФР «полигоном» для разработки хайдеггеровских экзистенциалов (как у В. Вайера), а также в качестве «самой основоположной философии» для всей философии (как у В. Депперта) или для общей «интеррогативной философии» (как у Ж. Франсиса) представляются столь бессвязными, что заставляют вспомнить эпизод из «Повелителя блох» Э.Т.А. Гофмана, где даже волшебный прибор для чтения мыслей оказывался бессильным там, где «были вовсе не мысли, а только слова, тщетно старавшиеся стать мыслями»¹. Правда, из того, что наличные опыты в определенном деле оказываются малоубедительными, не следует бесперспективность в принципе самого дела. Действительно, раз на ФР смогла оказать в свое время такое значительное влияние философия языка, то почему бы и в ней не найти ресурсы для развития других философских регионов, особенно если учесть единство философского дискурса и очень большую популярность ФР сегодня? Представляется, однако, что у нее гораздо больше дел в собственном доме (хотя бы исходя из самого впечатляющего «плюрализма» мнений о том, что она вообще такое, который был представлен выше), чем в соседних. Кроме того, она скорее должна быть в связи с этим озабочена тем, чтобы, исходя из элементарной логики, эффективно реализовать «общефилософскую» деятельность на своем «материале», как на то верно обращали внимание некоторые философы аналитического направления².

¹ Гофман, 1962. С. 426.

² С американской стороны яснее других Ф. Ферре, с континентальной — М. Бохеньски и А. Нюгрен (см. § 3, 6).

Теперь, когда удалось «отслоить» и ту ФР, которой надо изменять религиозный мир вместо того, чтобы его изучать, и ту, которая мыслит себя в качестве «самой основоположной философии» или оселком для отработки «экзистенциально-интеррогативных» фантазий, с другими позициями в идентификации рассматриваемой философской дисциплины особых проблем быть уже вроде бы не должно. Ведь все они сходятся в том, что ФР должна что-то исследовать (а не менять) и притом свою собственную область — религию, религиозные доктрины или то и другое вместе. Но с этим «вместе» возникают дальнейшие вопросы. Данный подход, который те, кто его придерживается, считают синтетическим, а я — синкретическим, оказывается, как было продемонстрировано, преобладающим в зачаточной пока еще российской ФР (см. § 1), одним из перспективных в англо-американской и обстоятельно реализованным в континентальной. Причина его востребованности понятна: он дает возможность сидеть философу религии одновременно на двух хороших стульях и в то же время не «сливаться» ни с теологом (так как здесь изучаются не только религиозные положения, но и сам феномен религии), ни с «обычным религиоведом» (так как здесь ставится вопрос и об истинности религиозных положений, а не только о среде их функционирования).

Однако, как мы уже отмечали, философы религии данного направления не отдают себе отчета в том, что у них одна и та же философская дисциплина должна быть и *философией-в-религии*, и *философией-о-религии*, что хотя и может быть оправдано лингвистическими играми с генитивными конструкциями¹, но с рационально-методологической точки зрения представляется несостоятельным². Если пользоваться аналогиями с другими философскими дисциплинами, то данная позиция равнозначна той, как если бы философ науки считал, будто в компетенцию его дисциплины входит равноправно, скажем, изучение философских взглядов всех ученых — от Пифагора до современных нобелевских лауреатов по физике, а также философское осмысление динамической (Поппер), парадигмаль-

¹ Ср. в этой связи рассуждения П. Гриффитса (§ 4) и А. Нюгрена (§ 7).

² Шохин, 2007. С. 55.

ной (Кун), программной (Лакатос), ценностной (Тулмин) и прочих моделей изменения научного знания. Поэтому некоторые «синкретисты» все же испытывают потребность в каком-то обосновании соединения того, что вполне разнородно, и это свидетельствует об их большей интеллектуальной ответственности, чем у большинства их единомышленников, которые принимают эту позицию «по умолчанию». Отсюда идея Ю.А. Кимелева, согласно которой «философское религиоведение» и «философскую теологию» может объединять в единую дисциплину то, что в обоих случаях речь идет о «религиозном знании», которая имеет точную, скажем очень осторожно, параллель у М. Уэстфала в рассуждении о том, что в обоих случаях речь идет о некоей науке¹. Однако по этой логике знание о том, как составлять компьютерные программы, и знание, как продавать компьютеры, можно было бы отнести к единому «компьютерному знанию», знание дифференциального и интегрального исчисления и рыночных цен — к «математическому», нумизматики и брокерского ремесла — к «денежному», ботаники и икебаны — к «растительному» и т.д.²

Совершенно различны и задачи оценки религиозных доктрин с точки зрения их рациональности и осмысления в контексте религии как целостной «знаковой системы». Хотя Р. Шеффлеру кажется, что его реформирование «трансцендентальной теологии» должно заодно повысить эффективность анализа языка религии (как одной из языковых игр) и «усмотрение сущностей» феномена религии, на деле это совершенно разные программы, эклектическое соединение которых не может дать их синтеза вследствие их начальной разнородности. Разумеется, религиовед может быть как личность носителем и определенной теологической традиции, как один и тот же индивид может быть одновременно писателем и литературоведом, и это даже должно положительно отразиться на его религиоведческих изысканиях³. Однако тот, кто стал бы утверж-

¹ См. об этом выше: прим. 3 к с. 91.

² См. об этом и в: Shokhin, 2008. Р. 65.

³ Как и литературовед, являющийся одновременно поэтом или писателем, имеет неоспоримые преимущества перед тем, кто лично, на деле не знает того ремесла, которое берется описывать и оценивать.

дать, что и писательство, и критика относятся к одному и тому же виду деятельности, вряд ли мог бы рассчитывать, чтобы его приняли всерьез (разве что только в постструктуралистской аудитории). Потому формат ФР как «синтеза» философской теологии и религиоведения также должен подлежать элиминации.

В итоге у нас, по «остаточному методу», остаются две логические возможности идентификации задач и предмета ФР — в качестве философской теологии и философских параметров изучения религии по отдельности. Применим тот же метод в рамках этих «остаточных возможностей».

Программа ФР как философской теологии в англо-американской традиции содержит, несомненно, много привлекательного, что уже отмечалось (см. § 7). Во-первых, здесь очень четкий предметный куррикулум, отличающий ее от явной «размытости» в предметности континентальной традиции. Философская теология хорошо очерчена обоснованием Божественных атрибутов и аргументов в пользу существования Бога¹, осмыслением Его деятельности в мире, проблемы теодицеи и возможности Откровения и чуда, а в последнее время и философской экзегезой христианских догматов, а также проблемами истинностного соотношения науки и религии и апологией всех перечисленных параметров перед лицом оппонентов теизма. Когда предметная область «расчерчена» хорошо, дальнейшая исследовательская работа также упрощается. Во-вторых, эта программа поддерживается очевидными преимуществами аналитического стиля в философии, который отличает прежде всего следующая установка: все, что может быть высказано, должно быть высказано ясно (см. введение к гл. 2). В-третьих, подкупает миссионерско-апологетический этос данной программы, в которой теизм как таковой и христианский в первую очередь решительно отстаиваются перед лицом многочисленных атеистов, агностиков, а также «деконструктивистов» и прочих идеологов бездуховности, постоянно покушающихся на реальную религию из все более секуляризующегося внешнего мира.

¹ В некоторых случаях эти аргументы прямо устраняются из курсов философской теологии (см., например, новейшее руководство: Flint & Rea, 2009), но составляют тематическое ядро очень близкой дисциплины — естественной теологии.

Однако аналитическим философам, настаивающим на данной идентификации ФР, а также нередко принимающим ее без всякого обоснования¹, можно предъявить две серьезные претензии: за то, что они (и сознательно, и бессознательно) выдают одно за другое, и за то, что они не следуют рекомендации замечательного «аналитического философа» У. Оккама, по которой не следует умножать сущности без необходимости. В самом деле, если ФР решает задачи философской теологии, как со всей ясностью указывает У. Элстон и подразумевает большинство его единомышленников, то им стоит прямо назвать свои занятия именно философской теологией и не вводить в заблуждение свою аудиторию. Если они не делают этого по той причине, что любая теология на нынешнем этапе секуляризации сознания должна вызывать негативное отношение коллег-философов и потому ее лучше представить как ФР (а этим на деле мотивированы многие), то это по крайней мере наивно. Если же по той причине, что применение философских методов работы с теологическим материалом превращает теологию в философию, то это противоречит и логике и истории. Ведь ФР, идентичная философской теологии, не отличается существенно от естественной теологии, которая от начала истории христианской мысли понималась как философская апология и обоснование исходных доктрин христианского учения. Естественная теология, инаугурированная в качестве отдельной дисциплины скорее всего скотистом Николаем Бонетусом, который написал компендий *Theologia naturalis* (1330), но на деле имел множество предшественников, начиная с Тертуллиана², действительно ставила перед собой задачу выяснить, что может быть познано о Боге и Его мире на основании естественного разума *как бы* еще до его просвещения светом Откровения. Но следует под-

¹ В самом деле, нельзя же считать обоснованием (нередко встречающимся и у очень солидных авторов) то, что предметность ФР должна приниматься таковой потому только, что это принято в англо-американской философии, отличной от континентальной (см. § 4).

² У Тертуллиана впервые различаются сами два вида теологии — естественная (*naturalis*), опирающаяся на природу, и откровенная (*revelatio*), опирающаяся на Писание (в трактате «Против Маркиона» и других (*Adv. Marc. I.18; De test. anim., 2-6; De spect., 2*). См. : Фокин, 2007. С. 282–285.

черкнуть этот модус «как бы», поскольку чтение книги природы всегда предполагало чтение Книги Писания и, будучи частями некоего целого, т.е. теологии как таковой, естественно-теологические пролегомены не были от этого целого отделяемы. Они изначально соответствовали прежде всего апологии определенных заранее принятых позиций, а потому не совсем корректны Р. Суинберн и его последователи, которые доказывают «значительную вероятность» существования Бога и всей Его деятельности в мире (завершая сознательным допущением зла ради большего блага) как если бы для этого не требовалось ничего, кроме работы пяти органов чувств и знания законов логики. Ведь исходя из твердых атеистических презумпций все эти «общепризнанные данные» и вероятностные методы можно было бы трактовать совсем по-другому, и из того, что теистические презумпции более рациональны, чем атеистические, не следует, что соответствующая ФР беспредпосылочна. Но главное заключается в том, что предметом философской теологии являются рациональные обоснования религиозных верований, а не вера и религия как таковые¹.

«Эвиденциалистскую» и прочие редакции аналитической ФР не выводит за границы философской теологии и то, что здесь акцент ставится на логической верификации положений естественной теологии. Философия как таковая всегда была и остается «самокритичной», а философская теология по своей предметности уже по крайней мере с эпохи второй схоластики включалась в компетенцию такой базовой философской дисциплины, как *метафизика*. Совершенно прав А. Плантинга, считающий идею Бога не конечным, а исходным пунктом рассуждения в ФР, но и его рекомендации «христианским философам», которые сами по себе почти безупречны, не могут считаться рекомендациями философам религии. Ведь то, что он им предлагает, это философская разработка христианской теологии без оглядки на внешний секуляризованный мир, но она

¹ Правда, Суинберн написал специальную монографию «Вера и разум», предметом которой являются природа верования (belief) и веры (faith), а также значение вероисповеданий (creeds) и «назначение религии», но эта тематика не отделяется им от его общего проекта рационального обоснования «философского теизма» (Swinburne, 2005. P. V).

опять-таки не выводит нас за границы применения философских методов в теологии, которое не делало христианскую теологию (в течение почти уже двух тысячелетий, начиная с писаний ранних апологетов) собственно философией. Теология всегда была — в определенном смысле — рациональной авторефлексией Церкви, отстаивавшей ее истины средствами современной ей культуры, в первую очередь философскими, но она не в большей степени становилась вследствие этого философией, чем человек, пользующийся автомобилем, самим автомобилем. Когда же Э. Стамп, догадываясь, что «христианская философия», которая занимается в первую очередь философским фундированием христианских вероучений, не совсем соответствует ФР, ссылается на то, что и философы науки могут заниматься самой наукой, она приводит нас к прямо противоположному тому, что намеревалась доказать. В самом деле, философ науки может заниматься собственно научными проблемами; более того, он будет очень плохим философом науки, если сам не знает, как «делается» наука, но здесь он будет выступать совсем в другом амплуа, не в «философско-научном», так как виды деятельности одного и того же индивида могут быть различны. Поскольку же а-теология К. Нильсена является «эвиденциализмом с обратным знаком» и его критика положений теизма соответствует лишь фигуре оппонента в пространстве естественной теологии, ее непричастность ФР также становится очевидной.

К а-теологии, а не к ФР следует отнести и выдаваемые за последнюю герменевтические экзерцисы П. Рикёра. Ведь то, что здесь для интерпретации религиозных реалий используется фрейдистско-гегелевский методологический синкретизм, нисколько не противоречит тому, что речь идет об узурпации другой, но все же изначально теологической дисциплины — библейской экзегезы. То же самое «умножение сущностей без основания» обнаруживается и у других представителей французской герменевтической школы. Исследование философом (даже вполне секулярным) религиозных текстов еще не означает наличие той специфической философской сферы, которая может быть обозначена как ФР, подобно тому как ее не составляет библейская критика (даже если критик пользуется

философскими методами — ими может пользоваться и химик).

Несомненно, здесь надо отдать должное тем континентальным авторам, которые четко давали понять, что философско-теологические задачи не могут быть одновременно и философско-религиозными (прежде всего М. Бохеньски, В. Трильхас, А. Нюгрен, И. Дальферт; см. § 7)¹. Но представляется само собой разумеющимся, что критическому анализу следует подвергнуть и немецко-скандинавские версии той же идентификации. Так, единственная по сути функция ФР, которую признавал за ней Р. Зоэ, — установление постижимости истин Откровения для разума — никак не выводит нас за рамки «введений в теологию», различавших и различающих естественную теологию и богооткровенную. Основная задача «теологической философии религии» в первой монографии У. Манна — «мышление в диалоге между философским вопросом и теологическим ответом» — также вполне укладывается в авторефлексию (и отчасти апологетику) теологии. Не совсем внятно также соотношение задач ФР и систематической теологии у Й. Баура и О. Шпанна, а то, что у них более внятно, — что при «определенной паритетности» ФР и теологии ФР все же должна быть «служанкой» теологии — также не выводит нас за границы теологической авторефлексии и делает обсуждаемую философскую дисциплину — в качестве отдельной дисциплины — и в теологическом контексте достаточно избыточной.

Малоперспективными оказываются и попытки включения ФР в систему религиозоведческих дисциплин, обнаруживаемые у В. Трильхаса, Г. Шрёдтера и ряда других авторов². Внеэмпирический характер того «материала», с которым работает философ религии, и те специфические «вечные проблемы» (те, в которых достижению консенсуса принципиально препятствует отсутствие возможности как раз эмпирической верификации их решений), что он призван решать, не позволяют осуще-

¹ Это признавали и некоторые американские авторы; четче других М. Уэстфал и О. Шраг (см. § 3).

² В отечественной литературе параллельных взглядов придерживается И.Н. Яблоков (см. § 1).

ствить это включение. Оно было бы не много более рациональным, чем включение философии науки в науковедение.

Таким образом, философия религии, по определению (несмотря на все игры с неоднозначностью генетивных конструкций), должна иметь своим предметом не Бога и даже не «Бога» и не логическую верификацию религиозных верований (общих и конкретных), но все-таки *религию*, которую она призвана исследовать неэмпирическими методами. Это суждение представляется верным в такой же мере, как то, что философия науки должна работать не с объектами науки, а с научной деятельностью, философия образования — не с изучаемыми в школе и вузе предметами, а с учебным процессом, философия права — не с юридическими и физическими лицами, вступающими с кем-то в правовые отношения, а с философским осмыслением самих этих отношений.

Но если это так, то при дальнейшем продвижении в формате «остаточного метода» эпистемически легитимными для нас останутся те позиции в англо-американской философии, в соответствии с которыми задачами ФР являются исследование языка и феномена религии, а также раскрытие экзистенциальных, этических и эстетических измерений субъекта религии и соответствующие, но только значительно более разработанные позиции в континентальной философии, в соответствии с которыми задачами ее выступают философское осмысление религии, исследование ее «логики» и «языка», ее метафизических и культурных аспектов и, наконец, «метатеологическая и метарелигиозная рефлексия» (И. Дальферт).

Все выделенные позиции являются в отличие от проанализированных выше эпистемически совершенно легитимными, так как в них ФР рационально отделяется и от задач по изменению мира, и от философических фантазий, и от соблазнительной претензии на «сидение на двух стульях» теологии и религиоведения одновременно, и от любых форм теологии, которые при всей своей валидности имеют другое предназначение, а также от пародийно имитирующей ее а-теологии, валидность которой значительно менее очевидна. Однако и

эпистемически легитимные позиции имеет смысл дифференцировать.

Проблематичными по своей перспективности представляются задачи исследования «грамматики» религиозного языка и «логики» религиозного мышления. Обе эти установки имеют единый исток — в витгенштейновской концепции-метафоре языковых игр. В свое время в эпоху расцвета неопозитивизма, в середине XX в., она сыграла очень важную роль в философском понимании религии, эффективно оградив «религиозные предложения» от подозрения в некогнитивности и даже бессмысленности. Представляется малообоснованной презумпция, согласно которой религия имеет «свой» язык и «свою» логику, отличную от «общечеловеческих». Религия пронизывает всю человеческую цивилизацию, культуру и мышление (давно уже признано, что в истории человечества не было безрелигиозных эпох), а потому выделять ее в одну из языковых игр наряду со многими другими и изучать как один из видов насекомых, отличный от других, нет резона. При этом подспудно предполагается, что религия имеет только коммуникативно-эмоциональное измерение, и игнорируется ее рациональная составляющая¹, которая не отличается от общечеловеческой. Правда, в религии очень важное место принадлежит вере в определенные далее непроверяемые положения, ссылкам на авторитеты, являющиеся их «гарантами», и общинам «посвященных». Но разве наука не опирается на аксиоматические положения и авторитеты и не генерирует посвященные в определенные языки сообщества? На это, конечно, можно возразить, что если философия науки занимается ее логикой и языком, то ничего не мешает ФР заниматься тем же со своим предметом. Вопрос только в том, будет ли такое занятие при всей своей «легитимности» и содержательным². К тому же встает и другой вопрос: о субъекте исследования таких объектов. Если, например, «языком молитвы» будет заниматься философ религии, который

¹ Здесь очевидно сходство с той самой классической позицией по отношению к религии как к части «метафизики» в неопозитивизме, которую витгенштейнианство преодолевало.

² Здесь нельзя не вспомнить рассуждений Р.М. Блэкстона в его провокативной статье «Возможна ли философия религии?» (1972) (см. § 4).

сам никогда не молился, ему вряд ли больше помогут понимать этот «язык» общие правила по «грамматике религии», чем человеку, ни слова не понимающему по-китайски, знания правил составления предложений для понимания китайской речи¹. Но тому философу религии, который молится, вряд придет в голову исследовать ее «язык» и «логику», поскольку такое изыскание обесмыслит для него молитву.

Или, например, вполне эпистемически легитимным для ФР является сопоставление религиозного и научного знания, и эта проблематика имеет видимость солидно философско-религиозной и включается в большинство курсов по ФР. В самом деле здесь есть очень важное расхождение мнений и позиций. «Упорные сциентисты» настаивают на том, что религиозная картина мира несовместима с научным прогрессом, а их оппоненты доказывают, что между ними никаких противоречий нет. В настоящее время некоторые ученые или те, кто относит себя к философам науки, пытаются найти поддержку отдельным новым научным программам (таким, как квантовая механика) в религиозных мировоззрениях. Однако для ФР изучение этих тем вряд ли будет особо «интригующим»: перечисленные взаимосвязи вполне закономерны, поскольку человек является единым, «интегральным» существом, у которого много разнообразных способностей и потребностей, а взаимоподтверждения (как и взаимопровержения) научных и религиозных картин мира могут представлять значительно больший интерес для философской теологии, чем для философского дискурса, предметом которого является сама религия.

Малоперспективной, хотя вполне легитимной, представляется постановка многих из тех двенадцати «всеохватных» задач, которые перед ФР поставил В. Дюпре (см. § 7). Вопрос об отношении религии к метафизике был бы очень хорош для XVIII в., но не для нынешнего; исследование культурной релевантности мифа и символа относится к философии культуры, а не религии; исследование «проблемы Бога» и ее импликаций

¹ Подразумевается знаменитый образ «человека в китайской комнате», который разработал в свое время американский философ Дж. Сёрл в полемике со сторонниками компьютерной модели сознания.

для философии и культуры — ни к какой области конкретного знания; прояснение отношения религии к идеологии, религиозной критике и мировоззренческим проблемам — к специализации тех, кто доказывает, что $2 \times 2 = 4$; рассуждения об историческом значении возникновения и умирания религий и постижение «конституции» *homo religiosus* в целостности человеческой действительности, а религии для «истины человеческого существования» — скорее к компетенции проповедника и моралиста, чем философа.

§ 11. Основные задачи и «задания»

Если читатель здесь потребует у нас предложить наконец свое определение ФР (и это достаточно оправданно, поскольку определения обязывают к ответственности), то оно, возможно, разочарует его своей формальностью и некоторой нормативностью. Наиболее ответственно, с нашей точки зрения, было бы определить аутентичную ФР как *совокупность рационально возможных и оправданных применений философских интересов и методов к исследованию многомерности феномена религии, к смежным дисциплинам знания («науки о религии» и «науки о духе») и (вследствие авторефлексивности философского дискурса как такового) к самим этим применениям*. Почти аналитическим суждением кому-то покажется и такой комментарий к этому определению, что ФР может включать в себя прежде всего то, чем может заниматься в связи с *религиозностью, религией и религиями* философ, притом именно в качестве философа, а не теолога или религиоведа. Но вот если мы уточним, что то, чем он может заниматься в этой предметной сфере именно как философ (а не как представитель других специализаций), отнюдь не мало, даже за вычетом всего того многого, что выше в той или иной степени элиминировалось (см. § 10), то это уточнение уже по всем статьям можно будет рекомендовать в качестве суждения синтетического и, помимо того, даже полемического.

Это объясняется тем, что в последнее время философии родительного падежа (т.е. области «философии чего-то», предметные сферы которых сами по себе как бы *даны* ей извне, а не

заданы ею же¹), и одной из них является и ФР², испытывают острую потребность в самооценке и проектировании своей дальнейшей деятельности ввиду интенсивного развития смежных дисциплин. Наиболее ощутимо это «вопрошание о себе», вероятно, в философии науки, так как сейчас идет интенсивный процесс размножения «междисциплинарных науковедческих дискурсов», и некоторые философы испытывают ощущение нескрываемого алармизма при мысли о том, какое место в изучении науки им захотят оставить социологи, психологи, логики, когнитологи, языковеды, специалисты по менеджменту, политики, экономисты и прочие, также занимающиеся наукой³. С этой целью они пытаются придумывать какую-то такую узкую сферу для философии науки, куда уж точно не ступила бы нога никого из «междисциплинаров» и которая не была бы, как они надеются, ими дезавуирована⁴. Они, однако, не понимают простой вещи: при их «капитулянтстве» философия науки, утратив

¹ Например, категории бытия не преданы философу, разрабатывающему онтологию, в «объективной действительности», но он их создает сам, равно как категории гносеологии и этики создаются самими гносеологом и этиком, тогда как объекты философов науки, искусства, религии и т.д. ими не создаются. Можно сказать также, что то, что составляет понятийную оппозицию философиям родительного падежа (во множественном числе), есть «базовая философия» (в единственном числе), предметность которой конституируется приблизительно тем органическим единством «логики» (по-современному — учение о познании), «физики» (по-современному — учение о сущем) и «этики» (по-современному — учение о нормативном), которое было открыто уже третьим схолархом Академии Ксенократом (395—314 гг. до н.э.) и осмыслено стоиками (создавшими даже образ философии как яйца, т.е. единого организма, указанные части которого соответствуют трем его началам). Среди тех, кто специально работал над проблемой единства трех конституэнтов философии, Диоген Лаэртский (III в. н.э.) называет самого основателя Стои Зенона Китийского, а также Хрисиппа, Аполлодора, Силла, Евдрома, Диогена Вавилонского и Посидония (VII.39).

² Помимо нее в современный индекс академических дисциплин США (на 2008 г.) включались среди «философий чего-то» философия языка, действия (включая проблему свободы воли), искусства, науки, биологии, физики, когнитивной науки, социальной науки, математики. Кроме этих дисциплин широкое признание в обеих «частях» западной философии получили философия права, образования, политики.

³ См.: Порус, 2005. С. 58.

⁴ Предполагается, что философия науки окажется в наилучшем положении, если будет заниматься не формулировкой общенаучной картины мира, предпосылками научного мышления, анализом и прояснением понятий и теорий науки, метанаучной методологией, проводящей демаркацию между наукой и ненаукой и т.д., а «условиями, смыслом и формой человеческой свободы в сфере научного познания» (Порус, 2005. С. 60—67).

главное — свою собственную предметность¹, все равно не окажется востребованной и уважаемой специалистами в конкретных дисциплинах². В применении к ФР эта параллель означает, что ее должно сильно волновать, будет ли она почитаема всеми субъектами конкретных религиоведческих исследований, при этом она должна помнить о той житейской мудрости, что каждый оказывается наиболее востребованным тогда, когда он меньше об этом беспокоится³. В ответ на иногда раздающиеся голоса, будто проблемы ФР сейчас решаются неким «теоретическим религиоведением», следует заметить, что понимаемое под «теоретическим религиоведением» (это прежде всего попытка решения вопросов об определении, сущности и происхождении религии — если вообще под этим понимается что-нибудь сколько-нибудь внятно⁴) на деле не отличается от

¹ Совершенно очевидно, что предлагаемое решение вопроса о предметности философии науки (даже абстрагируясь от большой проблематичности того «постулата», что свобода является единственным или хотя бы главным предметом «вопрошания» для философии во все времена ее существования) делает ее частью философской антропологии — более чем диффузной по своей предметности дисциплине (поскольку «человек — это все»).

² В самом деле, какую прибыль когнитологу, социологу или психологу науки принесут рассуждения об «условиях, смысле и форме человеческой свободы в сфере научного познания»?

³ Можно еще обратить внимание на такой момент: для тех, кто создает материальные блага и потребляет преимущественно их, междисциплинарные исследования в науковедении, религиоведении и т.п. также совершенно не нужны, поэтому само понятие востребованности нуждается в уточнении.

⁴ Из наиболее известного отечественного пособия по этому «предмету» И.Н. Яблокова (1994) во всяком случае никак нельзя вычитать, чем «теоретическое религиоведение» отличается от «обычного религиоведения», кроме того, что прилагательное «теоретическое» призвано увеличить вес автора в качестве религиоведа. Правда, книга содержит отдельный раздел «Теории религии», где различаются теологические (конфессиональные) объяснения, философские и социологические концепции, биологические и психологические интерпретации и снова мифолого-лингвистические концепции (принцип деления самих этих продуктов «теоретизирования» не разъясняется, но ясно, что теологи не доросли до чего-либо большего, чем «объяснения», тогда как философам и социологам вполне по плечу и «концепции»), но подобные разделы присутствуют в любых пособиях и по «обычному религиоведению». Трудно считать признаком особой «теоретичности» и претензию автора на то, что представляемая им (с учетом всех изложенных) «теория религии» предстает как синтез философского, социологического, феноменологического, герменевтического *и иного* (курсив мой. — В.Ш.) рассмотрения объекта» (Яблоков, 1994. С. 6); скорее речь должна идти в данном случае о полном методологическом эклектизме, чем о «синтезе». Не делает автор и главного «теоретического шага»: не разъясняет, какое собственно религиоведение должно быть

проблематики ФР и в значительной мере является плагиатом. Философу религии не следует рассчитывать и каждый шаг, чтобы не наступить на территорию какой-то религиозоведческой дисциплины: территория на всех общая, различие заключается прежде всего в подходах, а не в «жировках»¹.

Предлагаемая позиция заключается в идее дифференциации задач ФР исходя из стратификации уровней ее объекта, который может быть обозначен как *религиозное*. Основных из них здесь предлагается различать три (см. выше). В соответствии с этим задачи ФР (определяющие и ее предметность) могли бы распределиться следующим образом (речь идет скорее о родах задач, которые далее можно делить на виды и т.д.).

1. Задачи эти должны начинаться (если брать их в системной последовательности²) с философского исследования глубинного, *ноуменального* контекста существования религиозных феноменов, соответствующего не историческим религиям и даже не их родовому единству, а самой *религиозности* как их ноумена. Здесь ФР тесно соприкасается с феноменологией рели-

не-теоретическим, поскольку если никакого, кроме него, нет, то «теоретическое религиозоведение» будет простым терминологическим плеоназмом (чем на деле и является).

¹ Иного рода проблематизацию прав ФР на какое-либо существование, кроме статутарного, озвучил В. Мартин исходя из того, что она и не подходит под статус «философий чего-то» по своему предмету, и не должна дублировать естественную теологию (см. § 4). Второе положение мы уже много раз отстаивали со всей решимостью, но первое, как представляется, выявляет скорее проблемы с классификациями у самого католического философа. Прежде всего он не обосновал свою большую посылку, в соответствии с которой «философии чего-то» должны иметь предметом либо только бытие, либо только познание, либо только деятельность. Разве переживания, например эстетические, не могут быть объектом философского дискурса, такого, как философия искусства? Или как быть с общепризнанной философией права — подвести ее предмет под «только деятельность»? Да и его примеры трех классов «философий чего-то» не лучшим образом поддерживают его схему. Так, предмет философии образования, который у Мартина соответствует «чистой деятельности», не включает ли в себя познавательный процесс? Наконец, разве «предмет ФР» настолько не имеет отношения ни к какой «деятельности» в противоположность философии образования? Религиозная жизнь есть деятельная по преимуществу, и некоторые ее аспекты, притом немаловажные, включают и педагогическую деятельность. Поэтому если бы Мартин сказал, что ФР ему просто не нравится (в том числе и потому, что она не может соответствовать естественной теологии), он был бы значительно убедительнее.

² Здесь предпринимается попытка представить общую абстрактно-логическую стратегию философа религии в решении своих задач. Самоочевидно, что ничто не мешает философу религии заниматься ими и выборочно, и в любом порядке.

гии, восходящей к установлению нуминозных чувств у Р. Отто и далее к «чувству зависимости» у позднего Ф. Шлейермахера как существу религии¹. Религиозность действительно больше локализуется во внутренних чувствах, нежели в других «регионах» человеческой души, хотя вследствие их единства не может быть «отгорожена» от них. Отличие ФР от феноменологии религии видится в том, что она призвана аргументированно уточнять «географию религиозности» в пространстве внутреннего мира индивида². Но также и должна быть заинтересована в ответе на вопрос: является ли религиозность «атомарным» («неделимым») началом человеческого существования или вторичным, сводимым к чему-либо более «первичному» — биологическому, социальному, эстетическому, когнитивному и т.д.? В случае допущения любой разновидности второго варианта ответа мы будем иметь (и уже имеем в изобилии) редукционистские концепции религии³ и религиозность сможет получить определение. В случае нередукционистского решения вопроса религиозность как понятие предельное, «атомарное» должна сопротивляться какой-либо дефиниции⁴.

По-другому этот вопрос можно обозначить и как «вечную» по сущности и очень солидную по возрасту проблему происхождения религии. Видение антиредукционистов представляется более правильным (разумеется, при учете многообразия связей религиозности со всеми перечисленными измерениями человеческого существования), поскольку религиозность в каждом случае содержит больше того, из чего делаются попытки ее «вывести», и таким образом при редукционистском подходе любого типа в «следствии» всегда окажется в данном случае значительно больше, чем в «причинах». Основные типы редук-

¹ Ранний Шлейермахер видел сущность религии в чувстве космического единства.

² Если феноменология религии будет заниматься этим, она сама станет ФР.

³ Речь идет именно о *сведении*, а не о *признании связи* религиозности со всем перечисленным, которое необходимо ввиду того, что человек как таковой является реальностью многомерной.

⁴ Тут можно было бы вполне согласиться с признанием тех сложностей на пути определения религии, на которые указывали С. Хольм, а за ним и У. Манн (см. § 7), если бы они не расширяли объем понятия «религия» до бесконечности. Здесь речь идет скорее о его «неуловимости».

ционистского объяснения происхождения основных религиозных верований можно назвать «натуралистическими». Это прежде всего социальные (религия как средство регулирования общества: от Крития и Эвгемера до Дюркгейма) и антропологические (религия как система объективаций иллюзорных ощущений: от Демокрита и Эпикура до Юнга), которые вступают в противоречие с тем, что можно назвать законом достаточного основания¹. Однако антиредукционистская позиция всегда будет требовать развития аргументации в свою пользу перед лицом не только этих, но и всех натуралистически мыслящих оппонентов², недостатка в которых, видимо, никогда не будет. Но есть и другая задача: не только на интуитивном, но и на концептуальном уровне отличить собственно религиозный опыт от тех, которые могут иметь с ним самые значительные сходства (созерцательный, эстетический и т.д.) и нередко в него включаться. Не теряет востребованности и уточнение соотношений религиозного и мистического (мнение, что второе составляет просто высокую ступень первого, не является единственным), которое может улучшить понимание религиозного.

2. На переходе от ноуменального уровня «религиозного» к *абстрактному* целесообразно рассматривать вопрос о том, правомерно ли говорить о существовании помимо религий (во

¹ Первая концепция, как объяснил уже Секст Эмпирик (II–III вв. н.э.), потому, что использовать страх народа перед богами можно только в том случае, если таковой у него уже есть; вторая — как представляется очевидным для нас — потому, что архетипы бессознательного, которые якобы лежат в основе религиозных символов, сами оказываются на деле обобщениями последних.

² Имеется в виду не только натурализм в специальном смысле, но и все, что типологически подпадает под «натуралистическую ошибку» (в определении добра) в этике Дж. Мура (the naturalistic fallacy), состоящей в том, что «добро», которое в качестве понятия абсолютно «простого», оказывается принципиально неопределимым (а задачей определения как такового является прежде всего разложение определяемого понятия до «неделимых» частей). Английский философ сравнивал попытки определения добра с возможностью определения такого простого понятия, как «желтое», которое можно было бы определить разве что через определенные световые волны, воздействующие на нас таким образом, что ... вызывают ощущение желтого цвета (Мур, 1984. С. 66–67). «Натуралисты», согласно Муру, пытаются определить добро через какие-то другие понятия, совершая ту ошибку, когда из вполне правильного суждения типа «Удовольствие есть добро» или «Здравомыслие есть добро» делается логически незаконный шаг инверсии типа «Добро есть удовольствие» или «Добро есть здравомыслие», ибо здесь не учитывается, что если все хорошее имеет одновременно еще какие-то свойства, то из этого еще не следует, что установление последних есть тем самым уже и определение добра.

множественном числе) и религии (в единственном числе). Те авторы, которые считают, что есть только первые, но нет второго (сейчас это очень поощряется идеологией плюрализма, критики европоцентризма и прав меньшинств), руководствуются прежде всего фундаментальными различиями в мировоззренческих структурах некоторых «мировых религий» (вплоть до различия между теизмом и атеизмом) и отчасти философией языковых игр. Им можно возразить, что, во-первых, с логической точки зрения у нас не было бы оснований относить тот или иной «экземпляр» к религиям, если бы мы не располагали «универсалией» религии, наделенной некими базовыми родовыми признаками¹, и, во-вторых, специфические особенности религий, якобы препятствующие говорить об их роде, теряют всякий смысл, если сам род утрачивается, ибо говорить — в духе радикальных номиналистов — о том, что есть только желтый цвет, зеленый, фиолетовый и т.д. при отрицании цвета как такового, с логической точки зрения затруднительно. Обоснование самого этого *рода* религии, без которого, естественно, невозможны и его видовые деления, поднимает ряд проблем, которые располагаются, как видится, на границах собственно ФР и философии культуры.

3. В случае положительного решения вопроса о допустимости предполагать религию (в единственном числе) — а он, как было выяснено, имеет логические преимущества перед отрицательным, встает задача выяснить и то, нужно ли, возможно и каково может быть по типу *определение* религии в принципе. То, что оно нужно, кажется более или менее понятным, так как рациональность предполагает, чтобы те, кто что-то обсуждает (а религия была, есть и будет предметом максимального общественного интереса, не говоря уже о собственно теоретическом), представляли себе нечто общее в качестве предмета обсуждения, ибо в противном случае они будут говорить на разных языках. Что касается конкретных возможностей, то, по моему мнению, здесь, как и в случае с другими универсалиями культуры — «наукой», «искусством», «философией», самой «культурой» и т.д., целесообразны скорее описательные определения, чем родо-видовые дефиниции. Такого рода определе-

¹ Мы ведь относим к религии даже «атеистическую» тхераваду, но все-таки не компьютерные игры.

ния-описания (близкие к остенсивным)¹, вероятно, должны включать указания на структурные характеристики религии, которые можно извлечь из сопоставления доступного философу религии множества тех исторических духовных традиций, что принято считать религиями². Здесь у ФР также есть границы с культурологией, но различие в том, что она не имеет права начинать с чистого листа, но обязана критически анализировать во множестве накопленные в европейской истории определения религии³, пользуясь арсеналом средств философской рациональности⁴.

4. Философ религии, однако, имеет полное право отличаться от культуролога и тем, что при осмыслении понятия религии может не ограничиваться «сущим», а переходить от него к «должному», иными словами, пытаться обобщить не только ее родо-видовые, но и *сущностные характеристики*. Здесь он вполне свободен в выборе мировоззренческой парадигмы, не отрицая аналогичного права выбора и для своих коллег. Например, для того, кто всерьез относится к христианскому пониманию религии, а для этого есть помимо очень многого прочего и то объективное основание, что само понятие *religio* начали регулярно осмыслять именно христианские теологи⁵, было бы небесполезным в связи с этим принять во внимание

¹ Разумеется, создавать в XXI в. одно-единственное определение религии (пусть и «неклассического» типа) было бы равнозначно использованию машины времени для перемещения лет на триста назад.

² Речь должна идти прежде всего о параметрах «догматических» (кавычки обусловливаются тем, что догматы в полном смысле слова как вероучения, принимаемые и хранимые Церковью, существуют только в христианстве), культовых, этико-аскетических и институциональных. Трудно согласиться с А. Нюгреном в том, что такого рода «логический подход» к выяснению того, что есть религия, не годится для философа религии как «простое абстрагирование» (см. § 7). Без ориентации в родовых признаках какого-либо объекта, пусть и такого subtilного, как религия, продвижение в рациональном исследовании его затормозится уже на начальной стадии.

³ В связи с этим представляется очень ценным исследование М. Деппана (см. § 7).

⁴ И целесообразность, и сложность задачи определения религии лучше и глубже других осознавали континентальные философы; из рассмотренных выше У. Манн, А. Нюгрен, В. Трильхас, Г. Шредтер, В. Дюпре (см. § 7).

⁵ Это не противоречит тому факту, что первые прецеденты осмысления и определения слова *religio* и его этимологии встречаются в трактатах Цицерона.

само происхождение данного понятия. Так, если обратиться к этимологии слова *religio* у Лактанция — как производного от *religāre* («связывать»), то здесь «усмотрение сущностей» приведет к видению сразу трех «союзов» — между человеком и Богом; между людьми, объединяемыми богопочитанием; между началами самого субъекта богопочитания. В таком случае сущностные характеристики религии будут теистическими, а другие духовные традиции и практики можно считать религиозными лишь по аналогии — подобно тому, как сотериология, или «учение о спасении», лишь по аналогии может быть экстраполирована на те немонотеистические традиции, которые не знают учения о грехопадении и полагают задачу духовной жизни только в «освобождении» от страдания. Иными словами, ни буддизм тхеравады (в котором существование Бога эксплицитно отрицается), ни адвайта Шанкары, суфизм Ибн-Араби или мистицизм Бёме и т.д. (где Божество идентично духовному началу индивида, а потому невозможен и их «союз»), ни даосские духовно-терапевтические практики, мистически окрашенные «пути к самосовершенствованию», ни многие другие традиции не будут отвечать теоцентрическому пониманию сущности религии.

Разумеется, при ином «усмотрении сущностей» будет и иная раскладка в применении к историческим традициям. Философ религии, придерживающийся такого различия культурологического и сущностного понимания религии, должен считать для себя значимыми только принципиальные соображения, а не «адаптивные» типа доводов от политкорректности, «прав меньшинств» и т.п. Конечно, его за это легко упрекнуть в субъективизме, ангажированности и т.п. (и многие «объективно мыслящие» это сделают и уже сделали), однако у него может быть неплохое алиби. Философия, которая не думает о «должном», но всегда стоит на стороне одного «сущего», — далеко не самая лучшая. Конструирование эйдосов (которые имеют не только абстрактное, но и нормативное значение) всегда было ее задачей, а «объективной философии» не может быть по определению, ибо философия всегда была и будет (если она, конечно, философия) делом индивидуального разума, не коллек-

тивного, и философствующие индивиды просто обречены на субъективные предпочтения.

5. Выяснение характеристик религии является основанием для постановки вопроса о наиболее общих *универсалиях религии*, охватывающих и субъектную и объектную сторону «религиозного отношения» (иногда они не совсем удачно обозначаются «категории религии»). Среди них можно выделить такие, как «Бог», «творение», «эманация», «чудо», «вера», «откровение», «предание», «культ», «община», «падение», «спасение», и многие другие. Они образуют «алфавит» языка всех «наук о религии» и «наук о духе», и сократическая работа философа по диалектическому разъяснению понятий здесь ничем не заменима. При этом следует иметь в виду несколько вещей. Во - первых, их надо четко отделять от общепhilosophических категорий, которые используются в языке описания религиозного мировоззрения, типа «субъект», «объект», «дуализм» и т.д.¹ Во - вторых, они нуждаются в дальнейших уточнениях. Например, «вера»² включает и «беспрроверочное» допущение некоторых религиозных положений, и экзистенциальную убежденность в помощи Божьей в той или иной жизненной ситуации, что далеко не одно и то же; под «откровением» можно понимать и информацию канонизированных текстов трансцендентного авторства, и индивидуальные мистические озарения; «община» может мыслиться и как «видимый» социальный институт, и как «невидимое» единство верующих (притом включающее и тех, кто уже завершил свой жизненный путь в этом мире) и т.д. В - третьих, при всем уважении к компаративистике нужно иметь в виду, что в данном случае философу религии следует работать прежде всего над уточнением значения этих понятий в современном европейском языке, так как привлечение инокультурного материала

¹ Именно отсутствие данной демаркации характерно для трудов А. Дюмери, который в целом сделал немало в области установления обсуждаемых универсалий религии (см. § 8).

² В данном случае мы абстрагируемся от того, что в англо-американской литературе она в некоторых случаях считается по умолчанию подмножеством верований как таковых (beliefs; ср. basic beliefs), которые могут включать результаты и чувственного восприятия, и логического умозаключения, и признания общепринятых фактов.

может привести к дальнейшей дезориентации (когда одно не-проясненное будет объясняться через другое). С этим последним моментом связан и другой — необходимость отличения «индивидуалий» от универсалий. Например, понятия «ортодоксия», «ересь», «догматы», «церковь», «обожение» и многие другие, которые являются органическими конституэнтами христианства, по отношению к другим религиям могут применяться лишь по аналогии.

6. Завершая абрис вопросов, актуальных в связи с религией (в единственном числе), нельзя не упомянуть и о ее отрицании — *атеизме*. Вопрос о его происхождении представляется более востребованным, чем о происхождении религии, так как в истории человечества никогда не было безрелигиозных эпох¹. Данный факт исходя уже из здравого смысла делает атеистическое мировоззрение (как отрицание реальности любых сверхприродных начал²) более чем проблематичным. Как однажды заметил Абрахаам Линкольн, можно какое-то время вводить в заблуждение всех, все время — некоторых, но всех и всегда нельзя. Точно так же и здесь «заблуждение» человечества, которое длится всю его историю, делает предполагаемую атеистическую «истину» по крайней мере противоестественной: ведь если «болезнь» неотделима от самой природы «болящего», то ей не остается быть не чем иным, как нормой, или «здоровьем». Но еще раньше по предмету обсуждения высказались Цицерон, сравнивший атеиста с человеком, который объяснил бы разумно устроенное

¹ Одним из последних этому непреложному факту сопротивлялся советский истмат, направлявший усилия философов и историков на нахождение безрелигиозных начал человеческой истории во что бы то ни стало (отстаивалась и более конкретная задача — доказать исторический приоритет нравственного перед религиозным).

² Некоторые отечественные религиоведы ради полемики с теизмом отрицали, что понятие «сверхъестественного» является «адекватным для характеристики религии», как и «вера в сверхъестественное» (Торчинов, 1997. С. 18). Но хотя градации трансцендентности объектов религиозного отношения в различных религиях отнюдь не одинаковы, однако нет такой, в которой они бы не отличались от объектов повседневного опыта. Все религии основываются по меньшей мере на возможности контактов человека с миром духов, которые (а вовсе не природные явления сами по себе — вопреки наивным «солярной», «метеорологической» и прочим школам объяснения мифологии) почитаются даже в архаичных по своей стадильности религиях.

мироздание случайным сцеплением атомов, с тем, кто не поверил бы, что и общественно полезное здание может иметь архитектора, а также Жан Жак Руссо, заметивший, что в атеистическую картину мира может поверить только тот, кто допустит появление набора «Энеиды» Вергилия вследствие совершенного случайного сцепления литер под действием внешней силы в нужном для данной поэмы порядке. Можно привести и множество других аналогий, иллюстрирующих силу физико-телеологических аргументов, которые наряду с развернутой аргументацией в пользу действия в мире Разумной Силы составляют «золотой запас» естественной теологии.

Однако философ религии, как мы уже договорились, — не теолог (по крайней мере в своей деятельности именно в компетенции философа религии¹), поэтому объектом его внимания должно быть не отрицание реальности *объекта* религиозного опыта, а сам *субъект* отрицания. Речь идет об осмыслении внутренней мотивировки отрицания атеистическим сознанием сверхприродного мира, бессмертия души и самой духовной преемственности (*traditio*) в жизни общества, имеющей религиозное происхождение. Иными словами, подобно тому как в «научном атеизме» основное внимание уделялось выяснению гносеологических и социальных корней религии (как отклонения от нормы), точно так же в ФР могут исследоваться и эти, но прежде всего духовные «корни» атеизма. Здесь возможны и целесообразны тщательные типологизации, учет пространства и времени, а также того, что «атеистическая мотивация» бывает разноприродной и разнообразной. Разумеется, философ религии и здесь в полном праве руководствоваться собственным мировоззрением. Если он придерживается теистического мировоззрения, то вполне может учитывать «не только человеческие» истоки атеистических доктрин и практик, например в тех случаях, когда они неотделимы от феномена квазирелигий, которые сами по себе луч-

¹ Что, как уже подчеркивалось (см. § 10), ни в малейшей степени не противоречит тому, что он может быть носителем религиозного опыта и даже теологом (в другой своей компетенции).

шим образом демонстрируют, что религиозность прочно входит в менталитет даже тех, кто ее отрицает¹.

7. Переходя к религиям (во множественном числе), выделим задачу *классификации религиозных мировоззрений*, являющуюся несомненным приоритетом философа религии. В отличие от работы с универсалиями религии (см. выше) эта работа предполагает компаративистский подход, а также значительно более тонкие дифференциации основных категорий, чем те, которые принимаются как нечто само собой разумеющееся. Существующие идентификации таких общеизвестных типов мировоззрения, как теизм, пантеизм, панэнтеизм, дуализм, политеизм, нуждаются в переформулировании с учетом необходимости уточнения и самих понятий, и их эмпирического наполнения на материале конкретных религиозных традиций. Даже монотеистические традиции демонстрируют различия в самом монотеизме, как, например, различие между тринитарным монотеизмом христианства и «простым» монотеизмом иудаизма и ислама. На «эзотерических перифериях» этих же религий (околохристианский гностицизм, «неортодоксальные» направления суфизма, иудейский каббализм) обнаруживаются амальгамы основных типов религиозного мировоззрения. В еще большей мере это относится к немонотеистическим традициям, например к различным течениям индуистской бхакти, где элементы теизма и политеизма функционируют в пантеистическом контексте, или в классической йоге, где теистические элементы функционируют в контексте дуалистическом. Сами устоявшиеся категории требуют серьезных уточнений. Например, то, что обычно трактуется в качестве пантеизма, в большинстве случаев было бы правильнее обозначать как монизм — родовое единство миро-

¹ Сам этот феномен показывает (представляется, не в меньшей степени, чем археологические раскопки), что человек есть *homo religiosus*, ибо он свидетельствует о том, что даже отрицание объективной стороны «религиозного отношения» (притом нередко отрицание как ненависть, которая является глубинно несостоятельной по отношению к якобы отрицаемому объекту, например в случаях с французским просветительством или коммунизмом) не противоречит неустранимой потребности к его имитациям (нередко очень подробным, включая пародии на Писание, Предание, Соборы, Церковь, догматы, аскетизм, агиографию, почитание мощей и многое другое, что органически входило, например, в советскую квазирелигиозную идеологию).

воззрений всеединства, распространяемого и на пантеизм (мир неотличен от Божества), и на панэнтеизм (мир есть тело Божества), и на акосмизм (мир — иллюзорная проекция Божества), и на эманатизм (мир — неиллюзорная проекция Божества). «Дуализм» также далеко не однозначен: одно дело представление о двух ожесточенно противоборствующих началах добра и зла в зороастризме и совсем другое — оппозиция пассивного «чистого духа» (пуруша) иноприродной, но обеспечивающей его «закабаление» и «освобождение» активной первоматерии (пракрити) в санкхье и опирающихся на нее индуистских космологиях. Аналогичным образом понятие «атеизм», которое должно означать чистое отрицание любых сверхприродных начал, упрощенно переносится на самые различные типы «антиатеизма». Однако отрицание Бога-творца в буддизме еще не позволяет считать его атеизмом, так как здесь признается (пусть и в подчиненном значении) традиционный политеистический пантеон. Для буддизма махаяны, не отказавшегося от антиатеизма, но плотно заселившего небеса безднами будд и бодхисаттв, больше подошло бы обозначение типа «плюральный энергетизм». Здесь работа философа религии не только имеет самоцельное «аналитическое предназначение», но несет и будет нести важные «экспертные нагрузки», так как путаница с указанными понятиями и аналогичными в «общем употреблении» засоряет поле зрения и теолога, и религиоведа (не говоря уже о рядовом читателе).

8. Та же философская деятельность по прояснению понятий представляется востребованной и в уточнениях *классификации религий*. Например, в настоящее время нет ясного представления о том, считать ли «мировыми религиями» только христианство, ислам и буддизм или также иудаизм и индуизм или наряду с ними конфуцианство и даосизм, тогда как для некоторых наиболее «политкорректных» авторов все религии являются «мировыми» (основной принцип современно понимаемой демократии — как защиты прав меньшинств — действует в любых сферах¹). Возникает вопрос: чем они, собственно, должны отличаться от «немировых» — популяцией приверженцев, значением

¹ Ср. позицию по этому вопросу главной английской феминистки от ФРГ. Янцен (§ 4).

в культурной истории человечества, влиянием на современную политику, величиим их текстовых традиций или доктрин? Для философа религии здесь могут быть значимы и его представления о сущностных характеристиках религии, которые с этими параметрами не обязаны совпадать. Религиоведы пользуются также такими понятиями, как «традиционные религии», которым противопоставляются «нетрадиционные религии» (или «новые религиозные движения», «новые культы» и т.д.) и «квазирелигии», без достаточной ясности относительно самих критериев традиционности, новизны¹ или «квази»². Разумеется, религиоведы могут счесть, что это посягательство на их исконную территорию. Но эта территория на самом деле ни за кем не закреплена, и задача философа религии, которому и здесь нет смысла начинать с чистого листа, должна состоять прежде всего в сопоставлении хотя бы основных вербализованных позиций по данным вопросам, их логической верификации и, разумеется, выдвижении собственных предложений.

9. ФР не может оставить «без присмотра» и штудии по *компаративистике*. Она обращается к ним уже при типологизации религиозных мировоззрений и, более того, при определении самого феномена религии как единства структурных признаков. Конечно, она вряд ли должна (по «статусу») заниматься сопоставлением конкретных доктрин, символов, обрядов, текстов — это дело исторического религиоведения. Однако ФР может заняться такими вопросами, которые для «обычного религиоведения» не могут быть признаны естественными, в первую очередь сравнением религий по «философским признакам».

¹ Например, религиоведы считают по умолчанию (а иногда и вербализируют это), что новыми религиозными движениями (религиями, религиозными организациями, культами) могут считаться те, что появились после Второй мировой войны, совершенно не задумываясь об основательности данного критерия. Другая задача состоит в том, чтобы четко различать религиозные движения, сравнительно новые сами по себе и новые для той культуры, в которой они распространяются.

² Данное понятие (о нем уже шла речь выше), введенное в свое время П. Тиллихом применительно к коммунизму и нацизму, при желании может быть экстраполировано и на другие идеологические «паттерны», которые имеют все признаки религии при отрицании сверхприродных начал в мире, начиная с античного эпикурейзма.

При этом выбор признаков является вполне самостоятельной философско-религиозной задачей.

Так, религии могут сравниваться по степени своей персоналистичности. В классическом брахманизме человек исполняет закон, рассчитывая на «справедливую плату», а дальше располагает собой сам и Никому сверх того не должен¹. В джайнизме и традиционном буддизме работают отшлифованные технологии самоосвобождения, и надежда на освобождение не связывается с личностями Джинны и Будды, хотя они и почитаются как «инструкторы». Если конфуцианство и даосизм также считать религиями (см. выше), то совершенно очевидно, что своими достижениями в знании ритуала и соответственно алхимии лично Конфуцию или Лао-цзы здесь никто не обязан. В христианстве, исламе, индуизме бхакти достижение конечной цели мыслится зависимым не только от собственных усилий адепта, но и от личной помощи Божества. Однако здесь обнаруживаются серьезные онтологические различия: в исламе Бог только «трансцендирует» человека, в кришнаизме состоит с ним в «фамильярной» близости, а в более многомерном христианстве обе ограниченности «снимаются»: Бог и отделен от человека непреодолимой дистанцией, разделяющей Творца и тварь «неслиянно», и соединен с ним до вочеловечения «нераздельно».

Разумеется, такие сравнения ведут к оценочному отношению к религиям, что вполне естественно, поскольку, как было выяснено выше, иерархию сущностных характеристик религии каждый философ религии призван конструировать сам. В эпоху Просвещения нечто похожее на обсуждаемый вопрос обычно трактовалось как вопрос о том, есть ли среди всех существующих религий одна истинная или по крайней мере о сравнительной истинности религий. Современный философ религии не должен игнорировать постановку вопроса о валидности религий, но, разумеется, он должен значительно тщательнее разрабатывать сами принципы критериологии, чем его предшественники, и никоим

¹ Аналогии налицо и в ортодоксальном иудаизме, где праведность исчисляется исполнением детальных конкретных предписаний и человек отвечает не столько перед Богом, сколько перед Законом.

образом не руководствоваться лишь простой оппозицией «свое — чужое» (тогда как нефилософ имеет на это все права)¹.

10. Хотя уже выяснено, что ФР не может быть *философией в религии*, последняя должна стать предметом ее изысканий. Но именно с позиций исследования религии. В истории религий «философия в религии» представлена в виде философской теологии и в виде религиозной философии, само квалифицированное различие которых представляет для ФР немалое «задание», поскольку «пограничные столбы» здесь не всегда хорошо расставлены. Не менее важно уточнить место «философии в религии» в религии как целостности. Например, в последнее время получает распространение идея о том (несомненно, и как понятная реакция на преобладание философской теологии в англо-американской ФР; см. § 7), что теизм никогда не составлял ядро христианского мировоззрения, которое следует реконструировать не из теологии, но из «религиозной практики». При этом не учитывается, что ни одна развитая религия не представлена только «практикой» без «теории», так как сам человек (проявляющий себя в религии в целостности) является существом не только чувствующим и действующим, но и мыслящим. Поэтому и религия является целостностью, из которой нельзя устранить «теологическую составляющую», не искажая ее общую картину.

Более того, стратификация философской составляющей в религиях могла бы стать основанием еще одной классификации. Так, джайнизм и буддизм собственно конституируются определенными философскими схемами и доктринами, которые, правда, имеют далеко не только теоретическое, но и духовно-практическое значение, однако полностью исключают саму идею Откровения как источника сверхразумной информации. В школах индуизма статус того, что могло бы тракто-

¹ Расхожее представление о том, что религиовед (в противоположность теологу) может заниматься своим предметом совершенно «объективно» — в смысле лишенности любых предпочтений и антипатий — нельзя рассматривать по-иному, чем реликт глупого сциентизма, поскольку здесь не учитывается, что субъект религиоведческих исследований тоже, как ни странно, является человеком и к своим занятиям побуждаем определенным отношением к религии как таковой и даже конкретной. Различие в том, что религиовед по самим своим «эмпирическим занятиям» может быть в меньшей степени склонен к оценочным суждениям как таковым, чем философ, но различие это чисто количественное.

ваться как коррелят Откровения, значительно выше, а в мимансе Веды даже считаются безначальными, не имеющими и божественного автора¹, но те истины, от усвоения которых зависит осуществление последних целей человека, являются вполне умопостигаемыми, философическими по происхождению, а сакральные тексты комментируются исходя из философских предпочтений экзегетов². В монотеистических религиях Откровение является источником первичных экзистенциальных знаний, тогда как функции «философии в религии» заключаются и в их защите, и в некой самоцельной деятельности. Отличие традиционного христианства от иудаизма и ислама заключается в том, что границы между богооткровенными истинами и естественно-разумными прочерчивались здесь значительно четче³.

11. Однако философ религии может не только оценивать «философию в религии» при сопоставлении различных религий, но и осуществлять ее применительно к той, с которой он связан личными отношениями⁴. В таком случае речь идет о *критике религии*, если под критикой понимать не отрицание или дезавуирование, но анализ соответствия ее эмпирического состояния ее эйдосу. Например, на «эйдетическом уровне» религия мыслится как единство средств достижения высшей цели человеческого существования — обожения и обретения вечных благ, и предполагается, что ее субъект должен быть духовно свободным и пользоваться не только чужим, но и собственным разумом, неся личную ответственность за свои жизненные решения, тогда как «в жизни» средства и цели меняются местами, религиозность становится потребительской и только «посюсторонней», а пользование собственным разумом

¹ Именно поэтому они не являются чьим-либо *откровением*.

² Подразумеваются истины о действии механизма ретрибуции (карма), материализующемся в перевоплощениях (сансара), о возможности освобождения от его действия (мокша), монистическом всеединстве и т.д. См. об этом: Шохин, 2008. С. 117–118.

³ По той причине, что сами христианские догматы в большей мере являются сверхразумными, чем основоположения двух других религий.

⁴ Сомнения в эффективности полной равноудаленности философа религии от всех религиозных мировоззрений уже высказывались выше.

считается неблагочестивым¹. В этом случае философ, занимающийся религией, вполне имеет основания для осмысления такого положения дел и для того, чтобы делиться результатами этого осмысления со всеми, кто в нем заинтересован. При более или менее нормальном состоянии религиозной жизни их должно быть немало, так как начало авторефлексии не может быть устранено из религии без очень значительных потерь для нее. Причина в том, что религия должна осуществлять (см. выше в связи с этимологией Лактанция) «союз» духовных predispositions и в самом человеке. Если критический разум «выключается из игры» и остается одна рецептивность, этот «союз» демонтируется за отсутствием нужного для него набора составляющих. Но этот «союз» распадается и тогда, когда секуляризованный разум воспринимает религию лишь как интеллектуально-эстетическую игру, ставит свои суждения конечным мерилom даже в тех материях, которые в соответствии с его религией однозначно превышают его «потолок», по сути дела отрицая саму веру, и считает Традицию лишь «историческим музеем», где можно любоваться одними «экспонатами», свободно игнорируя другие². Разумеется, вследствие этого разлагается сама религия³. Поэтому философ религии имеет все резоны отстаивать срединный путь в «критике религиозного разума», демонстрируя ущербность как духовного инфанти-

¹ Читатель несомненно догадывается, что речь идет о «массовом религиозном сознании» в российской действительности, которое присутствует не только у пасторов, но и весьма нередко у пастырей.

² Пожелание, чтобы христианство стало наконец историческим религиозным музеем, было непосредственно озвучено в популярной книге одного из лидеров итальянского постмодернизма (см.: Ваттимо, 2007). При этом он как человек «политически грамотный» не предложил аналогичной перспективы для европейского иудаизма или ислама, считая вполне естественным, чтобы они функционировали и не как музеи.

³ Так, именно полное презрение к Традиции делает возможным в некоторых значительных протестантских деноминациях женское священство и легализацию гомосексуальных браков. С точки зрения «гносеологической» здесь всего лишь допускается, что «естественный разум», исходящий в первом случае из равенства (понимаемого как тождество) полов, а во втором из догмата об абсолютности прав человека как прав удовлетворения любых потребностей, не имеет оснований считаться с отжившими «предраассудками», унаследованными от эпох человеческой отсталости.

лизма, так и бездуховности исходя из понимания самой религии¹.

12. Нет смысла для ФР отказываться и от определенных «метатеоретических задач» в отношении к смежным с ней дисциплинам знания («науки о религии» и «науки о духе»), на которые она, как и другие философии родительного падежа, в своей области вполне может претендовать (вопреки пессимистам) и от которых по самому теоретическому статусу философии в европейской культуре вряд ли должна отказываться². Это не означает, что «науки о религии» и «науки о духе» сами не в состоянии разобраться со своими методологическими проблемами и потому нуждаются в «философской опеке». Не означает это также, что ФР должна брать на себя полноформатный груз создания метатеории (именно поэтому мы пишем в кавычках о ее «метатеоретических задачах»), методологии этих наук и претендовать на то, чтобы стать метанаукой по отношению к ним по образцу соответствующих парадигмальных структур в точных науках (типа метаматематики) или в гуманитарных, приближающихся к ним (типа металингвистики)³. Этот груз был бы для нее (хотя бы как для области «гуманитарной философии») вряд ли подъемен и даже в случае «подъемности» вряд ли целесообразен. Какие бы ни разрабатывались метатеоретические ярусы знания, те, кто его производит, все равно будут работать так, как могут и считают нужным, и далеко не в первую очередь будут заглядывать в соответствующие «метаметодологические разработки»⁴. Речь идет о гораздо более скромном — о том, что ФР имеет некоторое позиционное

¹ Здесь можно вспомнить слова Н. Кретцмана, считавшего, что философствовать об истине своей религии есть не только право, но и долг ее последователя (см. § 4).

² В этом отношении нельзя не согласиться с Ю.А. Кимелевым, который правильно писал о значении исторически сложившихся приоритетных компетенциях философии (в том числе ФР) по отношению к любым регионам «смежных знаний» (см. § 1).

³ Границы возможностей построения аналогичных структур «метазнания» в связи с религиоведением очень компетентно обсуждаются в статье: Рахманин, 2009.

⁴ Как вряд ли и переводчики художественной или даже научной литературы обложатся диссертациями по «теории перевода», число которых к настоящему времени исчисляется сотнями.

преимущество дистанцирования от смежных наук и определенного «взгляда извне».

Этот «взгляд извне» может помочь ей оценивать те презумпции этих регионов знания, которые «изнутри» представляются не нуждающимися ни в какой проблематизации. Так, с каким бы скепсисом некоторые религиоведы ни относились к философии, которая не может давать «конкретное знание», они сознательно или бессознательно придерживаются тех или иных философских позиций по отношению к религии — марксистских, фрейдистских, феноменологических, постструктуралистских и т.п. Философ религии, который подверг бы эти презумпции аналитической оценке и сами по себе, и в их реализации в конкретных разработках, а также взял бы на себя труд внимательно и «разъяснительно» (о «сократических» как специфически философских функциях см. выше) рассмотреть взгляды ведущих религиоведов на те базовые понятия, с которыми религиоведение работает («религиозный опыт», «мистический опыт», «сакральное и профанное» и т.д.), вполне уплатил бы свой долг религиоведению, которое во многих случаях обеспечивает его фактологическую базу.

Философской теологии он также оказал бы немалую услугу, если бы проанализировал валидность не только ее результатов, но и программ именно в качестве теологических. Например, если бы показал, что для нее значительно более полезны решения собственно апологетических задач, провоцируемых оппонентами теизма, чем развертывание наукообразного теоретизирования¹, которое превращает теологию как «практический дискурс»² в самоцельную метафизику. ФР может обосновывать и уточнение некоторых новых регионов теологического знания. Например, в прояснении нуждается такое сочетание, как «теология религий» (принятое в немецкоязычной литературе), на предмет уточнения соотношения в нем собственно

¹ В англо-американской философии оно выражается в том числе во введении в тексты множества математических формул, которые призваны доказать «полную научность» публикации и в тех случаях, когда мысль автора совершенно прозрачна и без них.

² Каковым она была в христианстве изначально — начиная с эпохи ранних апологетов.

теологии и религиоведения; или «сравнительная теология», которая нередко трактуется как экскурсы в «экзотические» или «маргинальные» религиозные традиции. Между тем значительно рациональнее было бы трактовать ее, как, скажем, выявление общего и особенного в интеркультурных моделях философской теологии, сопоставляя, например, аргументы в пользу бытия Божия в христианской теологии (прослеживая и их античный генезис) с аналогичными аргументами в исламе и иудаизме и, далее, в индийской ишвараваде, постановку и решения проблемы Божественных атрибутов или теодицеи. Кроме того, требуются значительные уточнения компетенций и самих теологических дисциплин. Например, несомненным «заданием» для философа религии могло бы стать различение объемов таких, казалось бы, синонимических понятий, как «философская теология» и «естественная теология».

13. Не менее важной задачей ФР представляется ее собственная *критическая авторефлексия*. Этому вопросу уже было уделено специальное внимание и, кажется, вполне достаточное (см. § 10). Здесь выделим специальную «подпрограмму» — раскрытие философско-религиозных подделок, которые очень быстро раскручиваются в околофилософском и даже массовом сознании. Например, в последние десятилетия отмечается увлеченность философов религии такими понятиями, как «эксклюзивизм» (убежденность религиозного субъекта в спасительности одной только его традиции в сложившемся виде) и «инклюзивизм» (убежденность в возможности спасения и в других традициях «анонимных» последователей единой истинной религии), к которым с легкой руки Дж. Хика добавился «плюрализм» (убежденность в равной спасительности всех традиций без исключения как «отражениях» Реального)¹. При этом первое трактуется как нечто вроде «агрессивного изоляционизма», второе — вроде «умелого империализма», а третье как то, что является наиболее востребованным для современного западного человека, но, оказывается, давно уже хранилось в сокровищницах индуизма, буддизма и других восточных религий. Здесь происходит очевидная подмена понятий. Дело

¹ Подробнее см. § 4.

в том, что любое религиозное сознание (если оно реальное, а не «салонное») является «эксклюзивистским» по определению, «инклюзивизм» же — и на Востоке (где он значительно более традиционен¹), и на Западе (где он значительно более раритетен), соответствует искусной миссионерской стратегии выдавать обращаемым чужое за «свое», не требуя от них на первых порах некомфортного выбора, а «плюрализм» — это политкорректное обозначение религиозного индифферентизма и программы капитуляции одной из религий перед другими.

Философы, занимающиеся религией, внесли немалый вклад и в обоснование политической эксплуатации понятий фундаментализма, толерантности, религиозного диалога и т.д. Так, первый из этих терминов, трактуемый однозначно отрицательно, применяется не только к радикализму и использованию силы в отстаивании религиозных приоритетов, но и к совершенно естественному религиозному традиционализму (религия вне традиционализма — не религия, а «религиозная тусовка»), для которого существуют границы в приспособляемости к секуляризованному миру. За однозначно положитель-

¹ Над концепцией инклюзивизма выдающийся немецкий индолог П. Хакер работал более 20 лет; он считал ее, возможно, и преувеличенно, но несомненно реалистично, «типичной индийской» моделью религиозного сознания. Первая статья, в которой вводится этот термин, «Религиозная толерантность и нетолерантность в индуизме» была опубликована в 1957 г. Он же сделал доклад на специальном семинаре «Инклюзивизм в палийском каноне» (1976). Исходные стадии инклюзивизма Хакер обнаруживал уже в раннем буддизме, например в тех случаях, когда в собрании текстов палийского канона Дигха-никае («Кутаданта-сутта», «Тевиджджа-сутта») или в знаменитом дидактическом стихотворном сборнике «Дхаммапада» буддисты предлагают брахманам «более истинную» трактовку их собственных ключевых понятий — жертвоприношения (оно оказывается вступлением в буддийскую общину и далее — работой с буддийской медитативной практикой), пути соединения с Брахманом, аскетической энергетикой (тапас), самого брахманства. Классическую версию инклюзивизма Хакер усматривает в «Бхагавадгите» (VII. 20–23, IX. 23), где Кришна утверждает, что кто бы ни приносил какую жертву какому божеству, саму уверенность в результативности жертвоприношения ему дает Кришна, который позволяет ему и получить желаемые плоды, а затем и прямо утверждает, что почитатели других богов на деле почитают его, хотя и «не по правилам». Я в свое время продолжил развитие хакеровской концепции на индийском материале, отказавшись, однако, от того, чтобы считать сам инклюзивизм «эксклюзивно» индийским феноменом. См. об этом, в частности: Шохин, 1999; Shokhin, 2005. Во второй из этих публикаций демонстрировалась религиозоведческая некомпетентность «радикальных плюралистов», не знающих или игнорирующих восточный материал и настаивающих на том, что инклюзивизм был изобретением II Ватиканского собора, а затем Иоанна Павла II.

ную «толерантность» выдается не только то, что она есть на самом деле — уважение принципов свободы совести и веротерпимости, но и тот самый индифферентизм (обозначаемый также как «плюрализм»), которого секуляризованный европейский мир требует сегодня по преимуществу только от одной религии¹. Под «религиозным диалогом» понимается очень многое и притом разнородное — от неотягощенного специальными антипатиями общения последователей разных религий в повседневной жизни до совместного обсуждения теологических проблем их учеными представителями. Но чаще всего употребляется словосочетание «готовность к религиозному диалогу», которая также требуется преимущественно от одной религии ради адаптации к другим. Задача философа религии состоит в демифологизации стереотипов путем анализа тех искажений базовых значений терминов, которые подменяются оценочными.

Разумеется, выше был предложен не какой-то «канон топи-ков» ФР, но лишь общие ориентиры ее проблематики, которые представляются соответствующими современности, и каждый, кто заинтересован в этой дисциплине знания, вполне может прибавлять новые «топики»². Еще один, дополнительный, можно было бы предложить и здесь.

Критическая авторефлексия не является единственным типом самосознания, который требуется от ФР как философской дисциплины. Другим типом самосознания должно быть *историческое самопознание*. Для философа религии — как философа — обращение к истории его области знания значительно важнее, чем для естественника и даже гуманитария, так как прогресс в философии осуществляется не линейно-аккумулятивным путем, но значительно более сложным, при котором «коперниканские перевороты» новейших философов оказыва-

¹ Упреки в нетолерантности адресуются, как правило, христианству (основным специалистом по нетолерантности христианства следует признать экс-католика Г. Кюнга), иногда — исламу. Некоторые религии считаются толерантными по природе, например индуизм, даже если его приверженцы довольно регулярно употребляют прямые силовые действия в межрелигиозных отношениях.

² Например, не лишено смысла предложение А. Молендийка актуализировать ФР в ее возможном обращении к социально-публичным измерениям религии (см. § 7). Проблема только в том, какую конкретную нишу она могла бы занять в этой сфере, чтобы не «дублировать» поля социальной философии и религиоведения.

ются нередко лишь терминологически модифицируемыми парафразами открытий их очень отдаленных предшественников. При этом «коперники» (которыми нередко оказываются любители многократно наступать на одни и те же грабли) находятся иногда в «сознательном неведении» относительно этого, но чаще во вполне искреннем. Аналогичным образом открытия, осуществляемые, например, в смежной философской области — в той же философской теологии, нередко оказываются «переоткрытиями» того, что было осмыслено уже не только блаж. Августином, но и Тертуллианом. Поэтому прогресс в любой философской дисциплине, не исключая ФР, неотделим от изучения собственной истории. Первым делом в изучении истории любого предмета является выбор исторической концепции, терминологии и периодизации.

ГЛАВА 5 ИСТОРИЧЕСКИЕ ФОРМАТЫ ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ

Как при идентификации предметности ФР, идентификация ее исторической схемы будет опираться на критический анализ сложившихся концепций в российской, англо-американской и континентальной философии. Различие в том, что первая, «селекционная», часть задачи существенно упрощается, поскольку некорректные трактовки генезиса ФР могут быть элиминированы на основании критики тех рассмотренных уже способов понимания ее природы и места, занимаемого ею среди других областей знания, которые составляют основу этих трактовок. Кроме того, при осуществлении попытки периодизации философско-религиозной рефлексии мы были вынуждены пользоваться не совсем привычными для отечественного читателя терминологическими дистинкциями, чтобы избежать много большего зла в виде смешения исторических стадий этой рефлексии, которые не должны смешиваться в эпоху современной культурологии.

§ 12. Сравнительный анализ позиций

Сопоставление взглядов на историческое становление ФР удобно осуществлять в иерархической последовательности — начиная с тех, которые представляются наиболее удаленными от истинности, и далее по «пути восхождения» к ней.

Первый образ видения исторического генезиса ФР, который скорее всего попадает под действие метода исключения, — тот, что исходит из простого отождествления ФР с тем, что понимается под философией-в-религии (см. § 10). Основная мысль, в него заложенная, сводится к тому, что если ФР можно трактовать как философствование в связи с религиозными верованиями или хотя бы религиозно окрашенными человеческими потребностями, то, поскольку внерелигиозных культур не было, данное философствование в принципе совпадает с историей философской мысли как таковой. Из этого заключения, проблематичность которого содержится уже в исходной посылке, следует, что ФР является «философией вообще» под определенным углом зрения и соответственно не имеет отдельной от нее истории. Типичные выразители данной несложной идеи, которые видят начало ФР в

первых размышлениях человечества о возможности существования первопричины мира, единства и множественности в мироздании, задач человеческого существования в нем, посмертного продолжения этого существования (как Г.Д. Льюис, § 5), в первых ощущениях дискомфорта в этом мире и сомнениях в существовании справедливости и богов (как В. и Р. Ойермиллеры, § 8) или в «хороводах» и «танцах» индийского и китайского мировоззрений (как О.Т. Ермишин, § 2), ни секунды не задумываются над тем, действительно ли приводимые ими феномены мысли соответствуют хотя бы «философии вообще».

Правда, в эпоху смещения всех понятий «философия мифов и первых сомнений» в человеческой мысли не должна, видимо, кого-то смущать¹. Но все-таки неплохо задуматься над тем, есть ли в приводимых феноменах мысли признаки теоретической, т.е. исследовательской, рефлексии, для наличия которой еще недостаточно самих по себе мировоззренческих суждений и понятий (не говоря уже о просто каких-то признаках рациональной мысли), но только хотя бы начальной критики первых и систематизации вторых². Относительно возможности того, что в первых размышлениях человечества о мире и о себе уже содержится начало ФР, неплохо сработали бы наглядные аналогии. В самом деле, в культурологической перспективе это было бы равнозначно тому, чтобы считать начальными стадиями сравнительного языкознания первые свидетельства о самих изучаемых языках; начальными стадиями эстетических теорий — наскальную живопись; начальными стадиями политологии — первые факты истории межгосударственных отношений как таковых начиная с племенных разборок. Причина неразличения того, до чего могло бы дорасти и детское сознание (которое ведь не отождествляет учителя мате-

¹ Додумались же некоторые историки отечественной философии до того, что на Руси философии было больше, чем в современной ей Европе, по той причине, что там она была только в текстах, а у нас помимо этого была еще и «философия в камне» (в культовой архитектуре), которой там не могло быть вследствие того, что у них области духа и творчества «схоластически» разделялись, а у нас все осуществлялось в «органическом синтезе».

² Концепция генезиса философии как теоретической деятельности, реализовавшейся не ранее начальных опытов диалектики (критика мировоззренческих суждений) и аналитики (систематизация мировоззренческих понятий), в полемике с «широкими представлениями о философии» отстаивалась мною во многих работах, в последний раз: Шохин, 2007. С. 24, 46–47.

матики с самими преподаваемыми им математическими знаниями), — это элементарное нежелание думать и различать хотя бы теорию и ее объекты. Поэтому объединение в один регион знания религиозных мировоззрений, религиозной философии и ФР, на которое еще можно было не обратить большого внимания в эпоху создания книги Иммануила Бергера «История философии религии, или Учения и мнения наиболее оригинальных мыслителей всех времен о Боге и (курсив мой. — *В. III.*) религии, изложенные исторически» (1800)¹, вряд ли может соответствовать стандартам современности.

Выше, несомненно, следовало бы поставить концепции, сообразно с которыми историческое начало ФР совпадает с генезисом философской теологии (как следует из статьи У. Элстона или из многотомного издания Г. Оппи и Н. Тракакиса, § 5). Здесь по крайней мере соблюдается мудрая древняя рекомендация объяснять подобное через подобное. Действительно, и философская теология является разновидностью философского, т.е. теоретического (оно же исследовательское), знания, и ФР. Более того, история античной философии показывает, что прообразы второго типа рефлексии следовали за прообразами первого начиная еще с первого философа — Ксенофана из Колофон². Однако

¹ См.: Berger, 1800.

² Ксенофан чисто логическими аргументами (по позднему, но пока еще не опровергнутому свидетельству Псевдо-Аристотеля) дезавуировал два исходных представления политеистов — о возможности генеалогии (т.е. рождения) богов и самой их множественности. Бог, по его рассуждению, не мог возникнуть, так как возникшее должно возникнуть или из подобного, или из неподобного ему, но первое исключается, поскольку возникнуть из подобного можно не более, чем породить его, а второе — поскольку в таком случае пришлось бы допускать нечто вроде возникновения из ничего (что философ категорически исключал). Множественность богов устраняется через анализ самого понятия Божества: если оно есть «самое могущественное из всех существ», то ему, по определению, подобает быть единственным, и если боги будут в чем-то превосходить друг друга, то они не могут быть божествами (ибо Божество не допускает над собой господства), а если будут равны друг другу, то также ни один из них не может соответствовать своему статусу, предполагающему превосходство. О том, чтобы милетцы (которые считаются первыми греческими философами), Пифагор или Гераклит занимались логическо-диалектической критикой мнений своих оппонентов, не свидетельствуют ни ранние, ни поздние источники. Предполагаемые даты жизни Ксенофана, локализующие его в интервале VI—V вв. до н.э., позволяют считать его по крайней мере старшим современником самых старших из первых реальных индийских философов, действовавших в праманский период (V в. до н.э. исходя из калькуляций жизни Будды в геттингенской школе буддологии Г. Бехерта).

предметное содержание этих двух видов философской рефлексии (как подробно рассмотрено в § 10), не идентично, а потому выдавать, пользуясь выражением индийских философов, корову за лошадь (только на том основании, что они — домашние животные) неправомерно, как соответственно и «историю коровы» за «историю лошади». Другое дело, что предыстоки ФР действительно очень ранние и могут отсчитываться от критики народного политеизма у Ксенофана, но дело в том, как, собственно, эти истоки понимать.

Далее, бóльшая близость к исторической истине обнаруживается в концепции тех англо-американских и некоторых континентальных авторов, которые готовы считать (как М. Джордан и Э.Т. Лонг, см. § 8, или Й.Б. Метц, см. § 5), что ФР и не отлична от религиозной философии, и все же отлична от нее, коим соответствует позиция российских авторов, различавших историю ФР в «широком» и «узком» смыслах (вслед за Ю.А. Кимелевым, см. § 2). Здесь по крайней мере признается, что теория и объекты ее компетенции — не совсем одно и то же, что в историю ФР следует на каком-то этапе включать и нечто отличное от философской теологии. Однако необходимые рациональные последствия этого не продумываются.

Ведь если снова воспользоваться аналогиями, то получится, что философия математики должна иметь и свою историю в «узком смысле», отличную от истории самой математики, и в «широком смысле», совпадающую и со второй; что философия языка в одном смысле начнется с самой себя, а в другом — уже с первых грамматик; что история философии права в «узком смысле» будет начинаться, скажем, с «Лекций по философии права» Ф. Бутервека, а в «широком» — с первых шагов правоведения и т.д.

Но если для эпохи книги О. Пфлейдерера «История философии религии от Спинозы до настоящего времени» (1893)¹ эта попытка сидеть на двух стульях в истории ФР была еще более

¹ См.: Pflaiderer, 1893. Уточним, что она соответствовала, однако, третьему изданию первой части его более раннего исследования «Философия религии на историческом основании» (1878).

или менее терпима, то... «какое, милые, у нас тысячелетие на дворе?»¹

Кажется, что между религиозной философией и ФР нет такой грандиозной типологической дистанции, как между сопоставленными феноменами, по той причине, что обе относятся к философии. Однако считать, что на каком-то этапе одна могла смениться другой в пределах одной и той же линии истории мысли, — значит не понимать различия между рефлексией над религиозными верованиями и над самой религией. Религиозная философия относится к рефлексии первого типа, а не второго, и отличие ее от философской теологии состоит лишь в том, что последняя, сколько бы современные «философские теологи» ни пытались доказывать «беспредпосылочность» действующего в ней философского разума, исходит из определенных вероучительных презумпций², тогда как первая находится в большей степени в «свободном полете». Потому затруднительно принять гипотезу К.М. Антонова (см. § 2) о возможности постепенной эволюции ФР и из теологии, и из религиозной философии (тем более из религиоведения, ибо последнее само «эволюционировало» из философско-религиозных интересов) вследствие ее чистой умозрительности. Из того, что взгляды на религию в значительной мере определяются религиозными верованиями мыслителя (или отрицанием их), еще не следует, чтобы вторые соответствовали начальным стадиям первых. Поэтому права М.М. Шахнович, подчеркивая, что одни и те же греческие философы одновременно обсуждали и богов, и религию, видя в

¹ Нельзя признать удовлетворительными предлагаемые в рамках обсуждаемой концепции критерии начала истории ФР «в узком смысле». Считать тех или иных мыслителей (например, Спинозу) философами религии на основании только их мировоззренческих убеждений, иначе говоря, религиозного свободомыслия, еще недостаточно. Философами в любой области люди становятся вследствие специализированности своего дискурса, а не мировоззренческих позиций, даже если они кому-то нравятся больше, чем другие (вспомним ту истину, что «хороший человек — еще не профессия»).

² Об этом свидетельствует хотя бы тот факт, что критика «эвиденциализма», из которой исходит знаменитая реформаторская эпистемология А. Плантинги, оказывается весьма зависимой от его кальвинистских посылок, а защита «эвиденциализма» у Н. Кретцмана — от томистской убежденности в том, что человек может хорошо изучать «книгу природы» еще до изучения «книги Писания» (см. § 5).

этом две параллельные темы дискурса. Не права она только в том, что воспроизводит в связи с этим кимелевскую идею двух «основных форм» ФР — в виде «философской теологии» и «философского религиоведения» (см. § 2), поскольку первая «форма» относится к иному роду, чем вторая. Ведь из того, что один индивид может писать и стихи, и доклады, и критику, не следует, будто речь идет о различных «формах» одной и той же деятельности, но только то, что он является разносторонним.

Поэтому предпочтительнее ход рассуждения тех, кто (речь идет о М. Симон, Ж. Грейше, Н. Депра, С. Хольме, В. Шпанне, см. § 8) начинает историю ФР с XVIII в. — с того времени, когда появились специальные философские исследования религии, из которых наиболее популярным была «Религия в границах одного разума» И. Канта. Это так же благоразумно, как связывать начала философии искусства с первыми трактатами по эстетике, а не с первыми произведениями искусства, открытыми археологами, и т.п. Именно «век Просвещения» стал эпохой беспрецедентного роста интереса к феномену и субъекту религии к проблеме сравнительной истинности религий, равно как и дискуссий об истине в самой религии, в которых принимали участие те, кто считал достаточной одну «естественную религию», те, кто считал необходимым ее восполнение «богооткровенной религией», и те, кто считал не нужной никакую. Более того, именно в XVIII в. начинают появляться те самые философии родительного падежа, сама генерация которых свидетельствовала о новом «самосознании философии», захотевшей брать ответственность не только за свои исконные, но и за автономные от нее по происхождению области знания, пытаясь в каком-то смысле заместить собой универсальные компетенции теологии. ФР стала вторым по хронологии экземпляром «расширяющейся философии»: ей предшествовала в своем самоосознании философия истории¹, за ней последовала философия права². Однако нереалистично

¹ В 1765 г. Вольтер выпускает свою «Философию истории», а в 1784 г. выходит в свет первый том «Идей к философии истории человечества» И. Гердера.

² В 1798 г. появляется «Очерк академических лекций по философии права» Ф. Бутервека.

полагать вместе с названными немецкими и французскими авторами, что ФР появилась в «век Просвещения» как бы вне собственно философских предпосылок. Философские регионы не появляются в одночасье в законченном виде на свет так же спонтанно, как Афина из головы Зевса, поэтому игнорировать их предысторию не представляется возможным.

Этой аберрации избежал Дж. Коллинз, настаивавший на том, что, хотя ФР как философская дисциплина оформляется в XVIII в. и первым ее значительным представителем был Юм, большая подготовительная работа для этого осуществлялась в XVII в., притом в ней участвовали самые разнородные философские силы: и скептики, и Спиноза, и Герберт из Чербери, и Локк, и ранние деисты, и Лейбниц, который в философских началах усмотрел гармонизирующий центр обеспечения религиозной унификации и организации всего человеческого мира (см. § 5). Все это, несомненно, правильно. Однако остается без ответа вопрос, почему именно Юму принадлежит пальма первенства в «институционализации» ФР. О религии в XVIII в. рассуждали очень активно и до «Диалогов о естественной религии» (1751) и «Естественной истории религии» (1752–1755), притом и соотечественники Юма (Дж. Толанд, М. Тиндэл, Г. Болингброк — если ограничиться одними деистами), не говоря о французских и немецких философах¹, которые в целом сделали для становления ФР как философской дисциплины больше, чем английские. В другом месте мы отмечали, что Коллинз в своей «калькуляции» начала ФР напрасно не учел сам факт инаугурации словосочетания *Philosophie der Religion* (1772)² как обозначение автономной области знания. Как правильно рассуждает М.М. Шахнович, из того, что соответствующий термин появился лишь в «век Просвещения», не следует, будто и о религии начали философствовать не ранее того же времени (как неверно, что проблемы эстетики не обсуждались

¹ Из последних Коллинз уделил внимание только Канту, хотя философско-религиозную проблематику разрабатывали целые направления немецкого просвещения, о которых у него нет речи.

² Справедливости ради отметим, что пристальное внимание на эту дату со всем тем, что она значила для ФР, мы обратили еще до знакомства с монографией К. Файерайса.

ранее введения соответствующего термина А. Баумгартеном; см. § 2). Но не менее верно и то, что до того, как «философско-религиозный господин журден» осознал, какой «прозой» он говорит, он (как в этой монографии уже отмечалось) ею не говорил в том же смысле, как после того, как это осознал. Потому для нее самоосознание не является чем-то добавочным к ее «нормальной деятельности» (как в случае с «нормальными науками»), но неотторжимо входит в последнюю (см. Введение).

Наконец, практически безупречным следует считать различие у К. Файерайса «философско-религиозного мышления», которое, по его мнению, «столь же древнее, как человеческая духовная история», и «ФР как науки», которая формируется не ранее XVIII в., равно как и признание исторической значимости самого введения термина *Philosophie der Religion* у З. фон Шторхенау (см. § 8). Здесь ясно признается, что любая философская специализация с необходимостью требует предварительной аккумуляции опыта философской культуры и традиции в работе с соответствующей предметной областью (немецкий историк философии правомерно расширяет до XV в. «нижнюю границу» этой работы в сравнении с Коллинзом) еще до ее оформления в качестве отдельной дисциплины. Претензии к его концепции могут быть связаны разве лишь с самой идеей возможности «перечеканки» естественной теологии в ФР и с его хронологизацией начала «философско-религиозного мышления». Хотя действительно в Средние века учение о «религии» включалось в материал теологии (наиболее наглядный пример — соответствующие параграфы в «Сумме теологии» Фомы Аквинского), а в Новое время естественная теология в своей основной, апологетической, функции отстаивала божественное происхождение религии, процесс становления ФР был значительно более автономным (см. выше), чем то представлялось Файерайсу, вследствие того что сами предметы естественной теологии в принципе не «религиологические». Поэтому в историческом контексте взаимоотношения двух курсов представляются значительно более сложными и более похожими на параллельные движения, чем на процесс «перечеканки» одной дисциплины в другую. Что касается историческо-

го начала «философско-религиозного мышления», то здесь великий Файерайс оказывается в двойном противоречии — и с собой, и с историей мысли. С собой, так как его утверждение о том, что это мышление не моложе духовной истории человечества, с тем, что он не видит здесь предшественников у Николая Кузанского, примирить довольно трудно¹. С историей мысли, потому что, несмотря на действительно очень важные тематизации «религии» у Николая Кузанского, у него были предшественники — и Фома Аквинский, и значительно более ранние авторы, как средневековые, так и античные.

Поэтому более оправданным представляется «продление генеалогии» ФР у Г. Киппенберга, который вполне справедливо соотносит ее с рефлексией на предмет «религии» у Цицерона и Лактанция и придает в связи с этим заслуженное внимание такой обычно забываемой фигуре Нового времени, как Т. Гоббс (см. § 8). Во всяком случае он показывает, что при совершенно оправданном признании значимости начальной институционализации ФР в XVIII в. следует более внимательно относиться к предшествовавшим стадиям философского внимания к религии. Остается только отметить, что начальным шагам на этих стадиях предшествовали попытки осмысления феномена религии у Цицерона, который в знаменитом трактате «О природе богов» уже подводил им своеобразный итог.

§ 13. Опыт периодизации

Предлагаемая концепция исторического становления ФР вполне прозрачна и представляет собой частную демонстрацию движения от логического к историческому. Этот метод, который восходит к Аристотелю, различавшему «первое по природе» и «первое по времени», и подробно разработан Гегелем, в применении к данному случаю означает, что

¹ Возможно, что Файерайс поставил в центр своего внимания «философско-религиозное мышление» начиная с определенной эпохи — эпохи автономизации естественной теологии, не исключая и более ранних его precedентов, но он никак не предупредил об этом читателя.

становление ФР будет рассматриваться как историческое развитие эйдетических признаков соответствующей области философии. Если говорить более конкретно, рассматривается историческая реконструкция указанной проблемной программы ФР (см. § 10) с учетом того, что мы будем иметь дело с прообразами решения перечисленных задач на пути их «нелинейной эволюции». Разумеется, концепция ФР «по природе» будет определять видение стадий соответствующей области философского дискурса «по времени». Прежде всего благодаря следованию принципу демаркации это найдет свое выражение в том, что в кадре историка ФР должны оказаться размышления философов о самой религии, ее происхождении, универсалиях и т.д., тогда как их воззрения на предметы религиозных верований могут соответствовать только ближайшему контексту этих размышлений.

Несколько более существенные проблемы возникают с терминологическим инструментарием. Действительно, историк философско-религиозной проблематики должен заниматься ее прообразами, но до современной ФР (в качестве объекта) ему будет стадияльно все-таки далеко. Как обозначать работу философов давно прошедших веков с этой проблематикой и их самих в связи с ней? Здесь может пригодиться уважение к «секонд-хенду», так как и в жизни нередко сдают в БУ то, что может оказаться весьма полезным. В данном случае я имею в виду термин «религиология», который был обстоятельно рассмотрен на современном материале (см. § 8), но был введен в католические исследования по религии еще в 1920–1930-е гг. Позднее Т. Дайчер и А. Бронк, различая внефилософские дисциплины, изучающие религию (история религии, этнология религии, география религии и т.д.), и философские, отстаивали целесообразность дополнения эмпирического религиоведения философией и теологией религии, «сумма» которых примерно соответствует религиологии. Как часть религиологии — практически собирательного названия едва ли не для всех «наук о религии» — ФР рассматривалась Р. Бурго и Р. Пуммером. При этом Пуммер был озабочен прежде всего тем, чтобы дистанцировать недостаточно научную, полуфилософскую-полутеоло-

гическую религиологию Бурго от «серьезной», работающей только с филологическими и историческими методами подлинной «науки о религии».

Можно согласиться с Пуммером в том, что из религиоведения как системы наук о религии, работающий с указанным инструментарием, религиология может быть безболезненно изъята как нечто слишком «расплывчато-философское». Но для нужд историка ФР ее можно счесть вполне годной, особенно если учесть, что религиоведы не станут оспаривать «право собственности» на этот, с их точки зрения, «сомнительный товар». Ее только надо немного «подчистить», изъяв из нее пасторско-теологические коннотации и сузив для обозначения только исследования философско-религиозной проблематики, а термином «религиолог» обозначить субъекта этой деятельности, по крайней мере до того периода, когда началась современная стадия ФР (см. далее). Чрезвычайно выигрышными представляются «морфологические возможности» соответствующего термина. Религиология как деятельность по исследовательскому «усмотрению сущностей» религии (ср. понятия «онтология» или «аксиология») может быть успешно противопоставлена религиоведению как совокупности эмпирических дисциплин, а религиология как дискурс, направленный на понимание религии, но не на разработку религиозных верований, — теологии.

К периодизации также целесообразно двигаться путем от логического к историческому, но на сей раз уже на территории самого исторического. Основным критерием различения периодов избирается институциональный подход — изучение становления *дисциплинарного статуса ФР*. Современное состояние этого статуса (а путь от логического к историческому всегда ведет от конца к началам) может быть определено как получение ФР постоянного, законного и неоспоримого места в системе философских дисциплин.

Первую редакцию этого своего современного статуса она приобрела у Гегеля в «Энциклопедии философских наук» (конечное посмертное издание было осуществлено в 1840-е гг.). Гегелевская система «философских наук» была, как известно, трехчастная: логика (диалектическая гносео-онтология — уче-

ние о бытии, сущности и понятии), философия природы (натурфилософия — механика, физика, органическая физика), философия духа (субъективного — антропология, феноменология и психология; объективного — философия права, морали и нравственности¹; абсолютного — философия искусства, религии и самой философии). В этой всеохватывающей системе ФР была представлена «Лекциями по философии религии» (1821–1830).

Непосредственно предшествовавший период можно обозначить как подготовку введения ФР в систему «философских наук», которая происходила в Германии до Гегеля на протяжении начала XIX в. (одно из последних звеньев этой цепочки «философских событий» — появление в 1821 г. «Философии религии» Р. Залата), хотя первые проекты такого введения того, что соответствует «статутарной ФР», были намечены в самом конце XVIII в. — в наукоучении Фихте, и когда он употреблял сложное слово *Religionsphilosophie*, он мыслил его не только как обозначение теоретического знания, но и как часть целостной системы². Данный период можно условно обозначить как *позднюю религиологию*.

Попыткам введения ФР в систему «философских наук» исторически предшествовало движение за ее философскую легитимацию в качестве отдельной философской дисциплины. Оно завершилось в последний год «века Просвещения», когда появилась книга И. Бергера (1773–1803) «История философии религии, или Учения и мнения наиболее оригинальных мыслителей всех времен...» (1800): ведь если пишут историю какой-то дисциплины знания, то это значит, что культура осваи-

¹ Последняя включала семью, гражданское общество и государство.

² И.Г. Фихте отличался от Канта тем, что с самого начала ориентировался на системостроительство. Об этом свидетельствует «общее наукоучение», которое логически предполагает «частные наукоучения». Однако «логическое» у целеустремленного и энергоносного философа никогда не опережало «историческое», и одновременно с дальнейшей разработкой общих принципов системы начинают публиковаться опыты ее приложения к конкретным областям знания: в 1796 г. выходят «Основы естественного права согласно принципам наукоучения», в 1798 — «Система учения о нравственности согласно принципам наукоучения». Поэтому можно было бы предположить, что начало реализации применения наукоучения к религии также было вопросом только времени, если бы в 1798 г. не разгорелась «тяжба об атеизме».

вает уже ее как нечто состоявшееся¹. Это движение началось в 1772 г., когда З. фон Шторхенау осуществил первое издание (анонимно) своей «Философии религии». Эту последнюю четверть XVIII в., в течение которой произошло множество «философско-религиозных событий» с участием величайших умов, можно обозначить как эпоху *зрелой религиологии*².

Данная стадия, однако, стала лишь (снова обратимся к понятийному языку Гегеля) качественным изменением на основе количественной аккумуляции в обсуждениях феномена рели-

¹ О первом историке ФР следует сказать отдельно. Бергер с самого начала осведомлял читателя, что историю идей излагать значительно сложнее, чем историю фактов, хотя бы потому, что авторитеты редко приходят к согласию относительно самого содержания этих идей, а к философским идеям это относится более, чем к каким-либо другим. Поэтому он отказывался от явных определений и «религии», и «философии религии», дабы избежать незамедлительных возражений тех, кто может понимать их не так, как он. Но он выражал надежду, что никто не будет возражать по крайней мере против того, что основоположение религии составляет идея Божества (понимается ли оно как единое или множественное, как абстрактное или конкретное), а потому все те, у кого автор обнаруживает эту идею, зачисляются им в разряд «теистов», включая даже таких философов, как Эпикур. Здесь уже заложена программа дальнейшего исследования Бергера: в виде истории ФР он собирался проследить прежде всего историю теологии (в самом широком смысле); см.: Berger, 1800. S. II. Помимо того что идеи философии в отличие от фактов выступают объектами разногласий авторитетов, они не являются следствием определяемых причин, но возникают более или менее спонтанно, а затем обрабатываются и систематизируются. Это происходит, однако, по-разному. «Все религиозные идеи, — полагал Бергер, — имеют философское происхождение, в том смысле, что возникают через размышление», но далее их развитие раздваивается: отчасти оно осуществляется через дальнейшее размышление, отчасти — через традицию. Так образуются как бы две «основные части» философской истории религии — история свободного размышления над религией или, иначе говоря, «собственная история философии религии» и история религиозных идей, передаваемых через традицию, которые ввиду того, что эта традиция принимает форму преимущественно Откровения, может быть названа также «история богооткровенных религий» [Ibid. S. IV–V]. Бергер выражал надежду на то, что понимаемое им под «собственной историей философии религии» выяснится из самой его книги, и в связи с этим подчеркивал значение «некоторых изысканий на предмет понятия религии у древнейших народов», чтобы показать, как философское происхождение религии обнаруживается под часто «фантастическими и невзрачными оболочками» начального мышления. В этой своей реконструкции, говоря значительно более поздним языком, логоса под слоями мифов он опирался на труды таких авторитетных для его времени историков философии, как Д. Тидеман, В.Г. Теннеман, И.Г. Буле и некоторых других.

² Сам факт инаугурации термина «ФР» при всем его глобальном для соответствующей области философских интересов значении не означал, что термин был «введен» во все сочинения на тему после 1772 г. и сейчас не принуждает нас изымать из соответствующего периода те произведения, в которых указанная инаугурация не отразилась и даже по умолчанию отрицалась (как в «Лекциях по этике» Канта).

гии, которые вследствие далеко не только умозрительного интереса к соответствующему предмету осуществлялись в острых и продолжительных дискуссиях с участием и теологов, и философов, и публицистов, и государственных деятелей. Философские проблемы в связи с религией в той или иной мере ставили и на свой лад решали едва ли не все наиболее известные английские, французские, немецкие, скандинавские интеллектуалы, нередко посвящая религии специальные сочинения. Эта эпоха, которая охватывает XVII в. и три четверти XVIII в., может быть — с учетом наличия специализированного философско-религиозного интереса (при том, что под самой «религией» понимались не только вероучение и следовавшая из него сотериология, но также и этические, культовые и институциональные составляющие) при отсутствии еще его авторефлексии — названа эпохой *начальной религиологии*.

Наконец, начальному специализированному философскому интересу к религии предшествовал неспециализированный, когда к религиологическим темам обращались еще в контексте решения иных задач — более общих философских или теологических. Это обстоятельство позволяет назвать соответствующее время периодом *проторелигиологии*. Он завершился в конце XVI в., но начался еще в ранней античности — в конечном счете с Ксенофана, которого можно назвать первым философом. Фрагментарные соответствия европейским религиологическим интересам обнаруживаются также вначале в буддийской философской культуре, а затем в исламской. В этом отношении правы те, кто считает, что философско-религиозные интересы по возрасту не моложе начала самой философии (не правы они в том, что философия-о-религии не отделялась и не отделяется у них в контексте этого суждения от философии-в-религии; см. § 1).

Теперь для удобства выстроим предложенную схему периодизации истории и предыстории ФР в обычном порядке — от более ранних стадий к более поздним:

I. Проторелигиология: VI—V вв. до н.э. — 1600.

II. Ранняя религиология: 1601—1772.

III. Зрелая религиология: 1773—1800.

IV. Поздняя религиология: 1801—1830-е гг.

V. Начальная современная ФР: с 1830-х гг.

Наполнение данной схемы конкретным содержанием могло бы занять не один том.

Предложенная периодизация фиксирует стадиальность в «форме» философско-религиозной рефлексии, а не ее «материи», что следует четко различать (пользуясь уже аристотелевской метафизикой, а не гегелевской диалектикой). Нетрудно убедиться в том, что уже на самом первом этапе исторического движения этой рефлексии (это еще только проторелигиология) начали осваиваться уже едва ли не все те основные пункты, которые выше были ориентировочно предложены в качестве основных задач и «заданий» ФР.

Соответствующие темы (в порядке их логической последовательности, представленной в § 10) распределяются неравномерно на нашей хронологической карте, и эта неравномерность обусловливается особенностями самих периодов. Проблема *происхождения религии* обсуждается в античной философии начиная с Ксенофана (когда «материк религии» только начал открываться философами), где конкурировали несколько натуралистических концепций (утилитаристская, социально-педагогическая, социально-историческая, гносеологическая, антропологические), которые со временем стали подвергаться критике. Начиная с патристики складывается и до конца Средневековья более не проблематизируется общая теологическая концепция происхождения «истинной религии» — *vera religio* (при допущении наряду с ней натуралистических объяснений для «религии ложной»), а единственной новацией после этого следует признать кальвиновскую спиритуалистическую концепцию «семени религии» как врожденной интенции души. Значительно более «абстрактная» проблема *соотношения религии и религий* открывается только в эпоху гуманизма (у Николая Кузанского) и Реформации, так как до этого в европейском сознании существовала фактически только одна религия, противостоящая «не-религии» (в античности в виде «суеверия», а в патристике и в виде «ложной религии»), и лишь теперь реальность альтернативных религий как религий была принята. Напротив, задача *определения религии* решалась уже в античности начиная с Цицерона, но наиболее востребованной она оказалась в эпоху латинской патристики и схоластики,

поскольку само понятие «истинная религия» требовало философского фундирования, тогда как гуманизм, искавший замену наличной религии «идеальными», отнесся к ней с равнодушием. Работа над идентификацией *сущностных характеристик* религии, которая восходит к этимологизации соответствующего термина у того же Цицерона, осуществляется преимущественно в эпоху латинской патристики, которая предложила альтернативную этимологизацию и сделала все возможное для ее «закрепления» исходя из традиционного мышления, не сомневавшегося в том, что в слова реально «заложены» сами вещи как они есть. *Универсалии религии*, начиная с «благочестия», обсуждаются уже у Платона и находятся в поле зрения во все рассмотренные периоды, с той только разницей, что если в античности и Средневековье они в большей мере трактуются как «синонимы» религии, то в эпоху гуманизма и реформации — по мере осознания многомерности религии — уже в большей мере как ее «ингредиенты». *Происхождение атеизма* рассматривается заметным образом только на исходе античности — у Плутарха. Спектр соотношений и взаимоотношений *религии и философии* начинает обсуждаться у Цицерона, но наибольшее внимание ему уделяет патристика, так как именно она ставила перед собой задачи воцерковления и философии, и религиозности.

Сам факт обсуждения названных проблем современной ФР на начальных стадиях проторелигиологии является уже очень большим их достижением. Отметим в хронологической последовательности и наиболее яркие конкретные страницы, которые были вписаны в «книгу» философии-о-религии.

У *Ксенофана* (ок. 570—после 478 до н.э.) поражает сама смелость (представляющаяся почти неправдоподобной с учетом того, что это осуществилось на заре философской мысли) в различении объективной и субъективной сторон «религиозного отношения». Он впервые поставил вопрос о различии между Божеством как референтом «истины» и тем, какие оно испытывает «наложения» на уровне «кажимости»¹. В терминах ре-

¹ Отсюда и его знаменитый сарказм в цитируемой многими авторами сатирической поэме «Силлы» по поводу того, что люди изображают богов по своему подобию: эфиопы — черными и с приплюснутыми носами, фракийцы — рыжими и голубоглазыми и что если бы львы и быки умели рисовать, то своих богов изображали бы также подобными себе.

лигиоведения (а здесь и его истоки) можно сказать, что фактически была предпринята попытка выявления этно-антропологических механизмов формирования политеизма исходя из критики мифологической религиозности.

Платону (427–347 до н.э.) религиология обязана первым опытом диалектической критики универсалий религии — через тонкое различение «благочестия» и «богоугодности». Ему же принадлежала вполне состоявшаяся попытка определения благочестия и праведности в качестве видов родовой добродетели справедливости. С другой стороны, постановка вопроса о том, определяется ли для религиозного сознания богоугодность какого-либо действия «объективной» благостью или, наоборот, последняя должна сама выводиться из богоугодности¹, содержала (опережая свою эпоху более чем на два тысячелетия) прообраз будущей поляризации религиозности «естественной» и «богооткровенной».

Эвгемер Мессинский (ок. 340–260 до н.э.) предложил теорию, выделяющуюся из всех натуралистических концепций происхождения религии провокативностью и, можно сказать, «безоглядностью». В этой теории можно усмотреть наиболее «графическую» версию происхождения «народной религии». Однако не только эта версия социального происхождения богочитания из обожествления правителей, но и «педагогическая», принадлежавшая Критию (ок. 460–403 до н.э.), равно как «гносеологическая» Демокрита (ок. 460/357–360 до н.э.) и «имагинативная» Эпикура (342/341–271/270 до н.э.) сохраняют элементы валидности, но только с одной существенной оговоркой: если видеть в них выявление определенных черт «сложившегося» носителя религиозного сознания, а не (вопреки самим древним мыслителям) происхождения самого феномена религии.

Заслуга стоика *Клеанфа* (331/330–ок. 232/1 до н.э.), несомненно, состояла в том, что он смог выявить реальные когнитивные «причины религии». Хотя он заставлял «простого субъекта религии» мыслить силлогизмами немного больше, чем нужно, восприятие эстетической гармоничности и разумной

¹ Эвтифрон. 10a–12e.

целесообразности в мироздании (как и неопровержимость наличия носителей сверхспособностей) не может не способствовать убежденности в «объективности» объектов религиозных переживаний и не поддерживать эту убежденность при ее колебаниях.

Хотя формула «трехчастной теологии», разрабатывавшаяся следующими поколениями стоиков, начиная с Хрисиппа (ок. 278–205 до н.э.), предназначалась ими для гармонизации религиозных воззрений политеистического общества, объективно она означала не меньше, чем открытие структуры развитой религии как таковой. На деле «три теологии» поэтов, философов и магистратов¹ означали то различие «нарративной», доктринальной и культовой составляющих религии, которое (разумеется, в самых общих чертах) вполне адекватно задачам описания религии даже для современного сравнительного религиоведения.

Религиологический гений *Цицерона* (106–43 до н.э.) обнаружил себя многообразно. Первое из предложенных им трех определений религии (сформулированное не позднее чем в начале I в. до н.э.): то, «что позволяет людям служить и поклоняться высшему порядку природы, который называется божественным»², выявляет основное в «природе религии» значительно лучше и точнее, чем многие определения, предлагавшиеся по крайней мере до конца XX в.³, хорошо отделяя феномен религии и от философии, и от нравственности, и от эстетики, с которыми его будут смешивать в течение столетий. Его этимологизация слова *religio* в трактате «О природе богов»⁴, несомненно, выявляла одну из сущностных характери-

¹ Свидетельства о «трехчастной теологии» Муция Сцеволы и Варрона, заимствовавших ее у «средних стоиков», дошли до нас не из античных источников, а из христианских — от Тертуллиана (*Ad nat.* II. 1, II. 3) и Августина (*Civ. D.* III. 4, IV. 27–31, VI. 4–7), а также из ряда греческих текстов.

² В раннем трактате «Риторика» («Об изобретательности») [II.53].

³ Чтобы в этом убедиться, достаточно обратиться к презентации некоторых хорошо известных определений религии (начиная с «эпохи Просвещения» и завершая отечественными учебниками) в приложении «100 определений религии» в одном из учебных пособий по религиоведению: Аригин, 2004. С. 288–310.

⁴ От глагола *religere* — «перечитывать» в смысле «усердно размышлять» (*ND* II. 70–72).

стик феномена, которую можно очень условно назвать психологической и которая соответствует пониманию того, каким должен быть подлинный субъект религии — субъектом освоения «ноэтического мира» и духовной практики, «внутреннего богослужения», без которого внешнее оказывается лишь пустой оболочкой. За два с лишним тысячелетия не потеряло значения и Цицероновское различие «религии» и «суеверия», которое он совершенно правомерно связывал с прагматическо-потребительским отношением к божественному миру, желанием получать земные блага в обмен на «ритуальные услуги». При этом Цицерон четко различал религию в ее сущности, которая есть определенная направленность души субъекта, и во внешних проявлениях, которые он перечислял в виде эмпирических (культовых) составляющих «религии римского народа». Он серьезнее, чем прочие античные авторы, тематизировал отношение религии к другим измерениям духовной и социальной жизни человека: об этом свидетельствуют его «расчеты» последовательного падения «ярусов» религии под влиянием определенных типов философского мировоззрения и последствия их «демонтирования» для государственно-общественного организма. Совершенно точны его объяснения «разрушительности» для религии натуралистических концепций ее происхождения и «эпикурейской теологии» (которая обесмысливает религию, отрицая за богами возможность и потребность в ответе человеку), с одной стороны, и пантеизма (обожествления всех вещей, вследствие чего сакральное профанируется) в «теологии стоиков» — с другой. Наконец, именно он понял, что религия терпит ущерб и от усердия в доказательствах существования божественного мира; даром, что его до сих пор не слышат многие представители аналитической философии религии (как не слышали схоласты начиная с Ансельма).

Гениальность *Секста Эмпирика* (вторая половина II в. н.э.) обнаружила себя в другом — прежде всего в первой в истории мысли попытке разграничения теологии и религиологии — различении вопроса о существовании божественного мира и становлении представлений о нем в человеческом сознании, т.е. тех самых границ между «смежными дискурсами»,

которые, как пришлось убеждаться много раз, нечасто осознаются и в современной ФР. До настоящего времени не теряет востребованность и выявление им основных логических нестыковок любых натуралистических теорий происхождения религии, которые выдают себя за рационалистические, будь они утилитаристскими, как у Продика (после 470—после 399 до н.э.), социально-политическими, как у Крития, социально-историческими, как у Евгемера, или антропологическими, как в «теории образов» у Демокрита и Эпикура. Секст выявил, что во всех четырех типах объяснения генезиса религии по-разному, но неизменно нарушается закон достаточного основания: в первом случае в виде допущения «идиотизма первобытного человека»; в четвертом — в виде объяснения посредством того, что нуждается в объяснении больше, чем само объясняемое; во втором и третьем — в виде непонимания того, что «формирование» религиозности социальными средствами возможно лишь уже при ее наличии.

Основную заслугу *Плутарха* из Херонеи (ок. 45—ок. 127) следует видеть в сравнительном анализе «безбожия» и «суеверия». Прежде всего он впервые четко определил их как два основных типа отклонения от адекватного религиозного сознания: первое как «недостаток», второе — как «избыток». Но не менее важно, что он обнаружил их «почвы» в психологических особенностях: в одном случае в избыточной «ригидности», в другом — в симметричной «сенситивности». Хотя не он первым выявил причины несостоятельности «эпикурейской религии», несомненно, что он наиболее наглядно показал несовместимость с религиозным чувством той философии, по которой боги не более заинтересованы в человеческих делах, чем рыбы дальнего моря.

Переходя к раннехристианским авторам, нельзя не отметить смещения кадра видения религии у *Арнобия* (ок. 240—300) в сравнении с античным пониманием — от культовой к доктринальной перспективе. Речь идет о сознательном акцентировании того, что аутентичную религиозность конституируют не только обряды и благочестие, но также (и в еще большей степени) «правильный образ мысли» и духовное целеполагание.

Лактанций (ок. 250—325), вклад которого в религиологическую мысль может быть сопоставлен только с цицероновским,

впервые поставил вопрос о homo religiosus через открытие особого «внутреннего органа» у человека — разума, отличного от рассудка и направленного на постижение «божественных вещей». Лактанций развил мысль Арнобия о когнитивном аспекте религии, которая понимается не только как исполнение священных предписаний, но и как путь познания. При этом даже в первую очередь путь познания, ибо «мудрость» в его видении предваряет богослужение. Именно на этом строится его глубокая критика языческой религиозности, отмеченной, по его точному наблюдению, изначальным разрывом между «практикой», осуществляемой жрецами, и «теорией», за которую должны были отвечать (но на деле не отвечали) философы. Поэтому его уравнение «мудрая религия» = «религиозная мудрость» стало новым словом на фоне античной религиологии. Еще большим прорывом следует считать знаменитую этимологизацию термина religio в его главном трактате «О божественных установлениях», альтернативную цicerоновской, в которой подчеркивается связь двух «членов религиозного отношения» — человека и Бога, которые, однако, не находятся в «равносильном отношении», так как Бог «привязывает» к Себе человека «цепью благочестия»¹. Отличие от цicerоновской трактовки сущностной характеристики религии в том, что феномен религии понимается Лактанцием интерсубъектно — как межличностная связь между двумя «действующими субъектами», Один из которых идет на встречу к другому, а тот отвечает на Его призыв. Многочисленные ссылки на Лактанция у позднейших христианских авторов объясняются тем, что его понимание религии отвечало всему теистическому мировоззрению — как теологии, так и соответствующей ей антропологии. Только при наличии персоналистской перспективы было возможно и другое открытие (которое сейчас, по прошествии 16 с лишним веков, кажется самоочевидным) — того, что подлинная религия есть дело свободного человеческого выбора, тогда как «религия вынуждаемая» — не подлинная.

Изыскания *блаж. Августина* (ок. 354—430) на предмет соотношения латинского термина religio и его греческих «предшественников» имели прежде всего филологическо-экзегетиче-

¹ Лактанций производил religio от глагола religere — «связывать».

скую направленность, но речь шла и о философском «усмотрении сущности» религии. Хотя он не предложил дефиниции религии в собственном смысле, его описательное определение «истинной религии» (*vera religio*) как 1) побуждающей человека воздавать подобающее почитание истинному Богу, 2) очищающей его внутренне посредством благочестия, 3) направляющей на познание основания всего сущего, 4) являющейся в свою очередь основанием благой жизни и 5) единственного пути достижения всеми высшего блаженства приближено к постижению многомерности феномена религии в единстве когнитивных, сакраментальных, нравственных и сотериологических характеристик. Учитывая многовековые попытки последующей философской мысли свести религию к «чему-то одному», августиновское понимание религии как сложного единого можно считать востребованным и для современной ФР.

Заслугу *Фомы Аквинского* (1224/26–1274) следует видеть в попытке дать новое определение религии, а также в ее «органическом» осмыслении как двуединства действий человека — сакраментальных (богопоклонение) и нравственных (исполнение заповеди о милосердии), которые по отдельности не являются самодостаточными. Он отметил «сингулярность» религии вследствие того, что ее объект почитания несводим к другим и что она не распадается на другие «добродетели», но, напротив, передает им «нечто свое»¹. Это означает, что мы имеем дело с определенным предвосхищением нередукционистского понимания «религиозности».

Среди достижений философов эпохи гуманизма выделяется «революционное» для религиологии различение у *Николая Кузанского* (1401–1464) религий-культов (во множественном числе) и религии-сущности (в единственном числе). Очевидно, что оно не теряет своей востребованности и для современной ФР. Диалектика единства и многообразия в религии реализуется и в «вопрошании» о причине плюральности религии. Ответ, который предложил кардинал-философ в известном религиозно-политическом трактате «О мире между вероисповеданиями», состоявший в том, что Бог дал человечеству различные «законы»

¹ Религии был посвящен специальный раздел «Суммы теологии».

исходя из этно-антропологических особенностей, балансирует на грани релятивизма, однако все же в большей мере вписывается в формат Божественной «икономии» и вполне может быть востребован и современной теологией религий.

Томас Мор (1477/78–1535) в своей знаменитой «Утопии» правомерно выделил мировоззренческие «границы религии», признав в таковых веру в бессмертие души и загробное воздаяние, без которой религии действительно быть не может; она обнаруживается во всех тех традициях, которые с культурно-социологической точки зрения могут быть отнесены к религиям. Другая его заслуга, несомненно, состояла в четком артикулировании принципа веротерпимости, который до него с такой ясностью озвучен не был.

Хотя ни *Мартин Лютер* (1483–1546), ни *Жан Кальвин* (1509–1564) не были философами в собственном смысле и даже относились к философии весьма, мягко говоря, сдержанно, это не помешало им сказать несколько запоминающихся слов в религиологии, прежде всего в компаративной. Проведенное Лютером противопоставление «религиям» «христианской веры», кажется, нарушает элементарные принципы классификации, но идея заключалась в том, что христианство значительно отличается от других религий, поэтому его целесообразно трактовать как «не совсем религию». Предложенная Лютером линия дихотомии (дела закона во всех религиях — «вера в оправдание» в одной¹) — в целом отражает тот важный объективный момент, что в христианстве вера занимает большее место, чем в других традициях, и здесь надежда на «эмпирическую праведность» имеет меньшие основания, чем в них. Несомненное внимание заслуживает и «семя религии», предложенное Кальвином для обозначения врожденного чувства религиозности в человеческом сознании, которое может (как и любое семя) прорасти при благоприятных условиях или не прорасти².

Когда *Мишель де Монтень* (1533–1592) утверждал, что нравственность в религии необходима и что «чисто духовная религия» — без символов и культа — для человечества не подходит, он

¹ См.: Ratschaw, 1992. S. 642.

² Institutio christianae religionis I.5.1.

не сказал ничего неожиданного, но ввел востребованное в будущем и ставшее очень важным для религиологии «века Просвещения» словосочетание. Большой интерес с точки зрения теологии религий представляет его предположение о том, что Бог поощрял знамения и чудеса даже в «баснословных» (языческих) религиях для укрепления в человеческой душе веры в сверхъестественное¹. Можно, конечно, поразмышлять над тем, уместен ли здесь глагол «поощрял», но очевидно, что и мнение о полной богооставленности всех древних народов, кроме одного, не лучшим образом соответствует теистическому мировоззрению².

Многим из перечисленных философов можно было бы предъявить немалые претензии, и это вполне правомерно, ибо если с современными философами религии можно дискутировать очень по многим вопросам, то было бы удивительно, если бы «проторелигиологические» рассуждения мы посчитали безупречными. Оспаривать можно философские построения любых времен, и это нужно делать: по крайней мере мы тем самым признаем, что относимся к ним всерьез, чего они вполне заслуживают. Важнее другое: представленные позиции демонстрируют еще раз ту истину, что история философской мысли развивается нелинейно, но по траектории «вечного возвращения», притом не только к одним и тем же проблемам, но и к их решениям, вследствие чего сколь угодно древнее по времени наследие может быть полностью востребовано в «любой современности». В этом отличие философии от эмпирических наук, которое, разумеется, ставит под вопрос ее «научность», но зато хорошо соответствует критерию превосходства «первой философии» над физикой и математикой у Аристотеля (с обращения к нему и начинался этот параграф), согласно которому ее предметы не только «самостоятельны», но и «неизменны».

¹ В большом разделе «Опытов» под названием «Апология Раймунда Сабундского» (II.12).

² Поскольку одним из трех основных атрибутов теистического Бога является всеблагость, которая противоречила бы допущению того, что Он мог оставить народы земли никак неподготовленными к восприятию будущего всеобщего Откровения.

Библиографический список

Список принятых сокращений

- РИ – Религиоведческие исследования = *Researches in Religious Studies*. Гл. ред. П. Костылев. М. : Издатель Воробьев А.В. 2009. № 1–2.
- ФР – Философия религии : альманах 2006–2007. Отв. ред. В.К. Шохин. М. : Наука, 2007.
- CPhR – *A Companion to Philosophy of Religion*. Ed. by Philip L. Quinn and Charles Taliaferro. Blackwell Publishing, 1997.
- FPhA – *Faith and Philosophical Analysis: the Impact of Analytical Philosophy on the Philosophy of Religion*. Ed. by H.A. Harris and Ch.J. Insole. Aldershot; Burlington (VT) : Ashgate, 2005.
- IJPhR – *International Journal for Philosophy of Religion* (1970 –).
- KR – *Klarheit in Religionsdingen. Aktuelle Beiträge zur Religionsphilosophie*. Hrsg. von W. Deppert, M. Rahnfeld. Leipzig : Leipziger Universitätsverlag, 2003.
- NZSTRPh – *Nueue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* (Berlin, 1959 –).
- PhR – *Philosophy of Religion. Proceedings of the 8th International Wittgenstein Symposium 15th to 21th August 1983, Kirchberg/Wechsel (Austria). Pt. 2 / Religionsphilosophie. Akten des 8. Internationalen Wittgenstein Symposiums 15. bis 21. August 1983, Kirchberg/Wechsel (Österreich). Th. 2. Wien : Hölder-Pichler-Nempsky, 1984.*
- RH – *Religionsphilosophie heute. Chancen und Bedeutung in Philosophie und Theologie*. Hrsg. von A. Halder, K. Kienzler, J. Möller. Düsseldorf : Patmos, 1988.
- RS – *Religious Studies* (Cambridge, 1965 –).
- Антонов, 2007а: Антонов К.М. Философия религии В.С. Соловьева // *Философские науки*. 2007. № 11. С. 32–50.
- Антонов, 2007б: Антонов К.М. Философия религии раннего С.Л. Франка // *Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия*. 2007. № 5. С. 63–76.
- Антонов, 2007в: Антонов К.М. Философия религии С.Л. Франка // *Философские науки*. 2007. № 3. С. 18–23.
- Антонов, 2009: Антонов К.М. Философия религии в русской метафизике XIX – начала XX века. М. : Изд-во ПСТГУ, 2009.
- Аринин, 1998: Аринин Е.И. Философия религии. Принципы сущностного анализа. Архангельск : Поморский гос. ун-т, 1998.
- Аринин, 2004: Аринин Е.И. Религиоведение. М. : Академический проект, 2004.
- Боголюбов, 1915: Боголюбов Н. Философия религии. Ч. 1. Историческая. Т. 1. Киев, 1915.
- Василенко, 2009: Василенко Л.И. Введение в философию религии. М. : Изд-во ПСТГУ, 2009.

- Ваттимо, 2007: *Ваттимо Дж.* После христианства. М. : Три квадрата, 2007.
- Виндельбанд, 1998: *Виндельбанд В.* От Канта до Ницше. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. Пер. с нем. Под ред. А.И. Введенского. М. : КАНОН-пресс: Кучково поле, 1998.
- Гараджа, Митрохин, 2001: *Гараджа В.И.* Философия религии // Новая философская энциклопедия. М. : Мысль, 2001. Т. IV. С. 230–235.
- Гофман, 1962: *Гофман Э.Т.А.* Избранные произведения : В 3 т. М. : Художественная литература, 1962. Т. 2.
- Губин, 2005: *Губин В.Д.* Философия : Учебник. М. : Проспект, 2005.
- Гулыга, 1984: *Гулыга А.* Шеллинг. М. : Молодая гвардия, 1982.
- Гулыга, 1994: *Гулыга А.* Кант. М. : Соратник, 1994.
- Гуревич, 2008: *Философия религии. Хрестоматия : Учеб. пособие / Сост. П.С. Гуревич.* М. : Московский психолого-социальный ин-т; Воронеж : НПО «МОДЭК», 2008.
- Ермишин, 2008: *Ермишин О.Т.* Философия религии. Концепции религии в зарубежной и русской философии. Предисловие К.М. Антонова. М. : ПСТГУ, 2008.
- Кантеров, 2006: *Кантеров И.Я.* Философия религии и религиоведения // Философия социальных и гуманитарных наук : Учеб. пособие. Под общ. ред. С.А. Лебедева. М. : Академический проект, 2006. С. 819–847.
- Кимелев, 1989: *Кимелев Ю.А.* Современная западная философия религии. М. : Мысль, 1989.
- Кимелев, 1998: *Кимелев Ю.А.* Философия религии: Систематический очерк. М. : Nota Bene, 1998.
- Копцева, 1999: *Копцева Н.П.* Философия религии : Учеб. пособие. Красноярск, 1999.
- Кураев, 2005: *Кураев В.И.* Философия и религия // Философия : Учебник / Под общ. ред. В.В. Миронова. М. : Норма, 2005.
- Купченко, 2007: *Купченко Н.А.* Протоиерей Иоанн Скворцов и Киевская духовно-академическая школа // Философия религии. С. 393–398.
- Майоров, 1989: *Майоров Г.Г.* Цицерон и античная философия религии. М. : Знание, 1989.
- Митрохин, 2003: *Митрохин Л.Н.* Философия религии: новые перспективы // Вестник Российского философского общества. 2003. № 1. С. 14–21.
- Мур, 1984: *Мур Дж.* Принципы этики / Пер. с англ. Л.В. Коноваловой. Общ. ред. И.С. Нарского. М. : Прогресс, 1984.
- Назаров, 1999: *Назаров В.Н.* Систематическая философия в вопросах и ответах. Тула : Тульский гос. пед. ун-т им. Л.Н. Толстого, 1999.
- Пивоваров, 1993: *Пивоваров Д.В.* Дух, душа и смысл жизни человека: Философия религии : Учеб. пособие. Екатеринбург : Уральский гос. ун-т, 1993.
- Пивоваров, 2002: *Пивоваров Д.В.* Бог, пророк, церковь. Екатеринбург : Уральский гос. ун-т, 2002.
- Пивоваров, 2006: *Пивоваров Д.В.* Философия религии : Учеб. пособие. М. : Академический проект, 2006.
- Проблемы философии религии, 2003: Проблемы философии религии и религиоведения : Учеб. пособие / А.Н. Красников, Л.М. Гаврилина, Е.С. Элбакян. Калининград : Изд-во КГУ, 2003.
- Рикёр, 1997: *Рикёр П.* Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. М. : Искусство, 1997.

- Скворцов, 2007: *Прот. Иоанн Скворцов*. Лекции по философии религии : Ч. 1. // ФР. С. 399–427.
- Сpirкин, 2008: *Сpirкин А.Г.* Философия 2-е изд. М. : Гардарики, 2008.
- Суинберн, 2007: *Суинберн Р.* Философия религии в англо-американской традиции // Философия религии. С. 89–136.
- Томпсон, 2001: *Томпсон М.* Философия религии. Пер. с англ. Ю. Бушуевой. М. : ФАИР-Пресс, 2001.
- Торчинов, 1997: *Торчинов Е.А.* Религии мира. Опыт запредельного. СПб. : Центр Петербургское Востоковедение, 1997.
- Тульпе, 2004: *Тульпе И.А.* История религии для философии религии // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 6. 2004. С. 105–115.
- Уорн, 2009: *Уорн Р.* Новые подходы в североамериканском религиоведении // РИ. С. 67–89.
- Усачев, 2004: *Усачев А.В.* Различия в предмете исследований философии религии и религиозной философии // Собор : Альманах религиоведения. Вып. 5. Елец : Елецкий гос. ун-т, 2004. С. 47–73.
- Федорова, 2004: *Федорова Ю.Ю.* Кант, неокантианство и философия религии в России // Кант, неокантианство и философия в России. Ульяновск : Симбирская книга, 2004. С. 57–85.
- Философия, 2003: Философия / Подред. В.Д. Губина, Т.Ю. Сидориной. 3-е изд., доп. М. : Гардарики, 2003.
- Философия, 2005: Философия / Подред. В.П. Горюнова. М. : Гардарики, 2005.
- Фокин, 2007: *Фокин А.Р.* Естественная теология в латинской патристике // Философия религии. С. 282–301.
- Шахнович, 2000: *Шахнович М.М.* Античная философия религии и парадоксы античного атеизма // Akademia: Материалы и исследования по истории платонизма. СПб., 2000. Вып. 3. С. 117–130.
- Шахнович, 2002: *Шахнович М.М.* Сад Эпикура: Философия религии Эпикура и эпикурейская традиция в истории европейской культуры. СПб. : Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2002.
- Шохин, 1994: *Шохин В.К.* Брахманистская философия: начальный и раннеклассический периоды. М. : Восточная литература, 1994.
- Шохин, 1999: *Шохин В.К.* Буддийский пантеон в становлении (по текстам «Дигха-никаи») // Фольклор и мифология Востока в сравнительно-типологическом освещении. М. : Наследие, 1999. С. 59–88.
- Шохин, 2004: *Шохин В.К.* Стратификации реальности в онтологии адвайта-веданты. М. : ИФ РАН, 2004.
- Шохин, 2006: *Шохин В.К.* Философия ценностей и ранняя аксиологическая мысль. М. : РУДН, 2006.
- Шохин, 2007а: *Шохин В.К.* Исторический генезис философии религии: проблема и ее наиболее вероятное решение // Философия религии. С. 15–88.
- Шохин, 2007а: *Шохин В.К.* Индийская философия. Шраманский период (середина I тыс. до н.э.). СПб. : Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2007.
- Шохин, 2008: *Шохин В.К.* Христианство как религия политкорректности в современной Европе: иллюзии и реальные перспективы // Альфа и Омега. 2008. № 3 (53). С. 216–236.
- Яблоков, 1994: *Яблоков И.Н.* Основы теоретического религиоведения. М. : Космополис, 1994.
- Яблоков, 2000: *Яблоков И.Н.* Религиоведение : Учеб. пособие. М. : Гардарики, 2000.

- Abraham, 1985: *Abraham W.J.* An Introduction to The Philosophy of Religion. Englewood Cliffs (NJ) : Prentice-Hall, 1985.
- Adriaanse, 1995: *Adriaanse H.J.* Vom Christentum aus: Aufsätze und Vorträge zur Religionsphilosophie. Kampen : Kok Pharos, 1995.
- Alston, 1998: *Alston W.P.* Religion, History of Philosophy // Routledge Encyclopedia of Philosophy. Ed. E. Craig. Vol. 8. London; N.Y. : MacMillan, 1998. P. 238–248.
- Angeles, 1981: *Angeles P.A.* Dictionary of Philosophy. N.Y. etc. : Barnes & Noble Books, 1981.
- Apel & Ludz, 1958: *Apel M.* Philosophisches Wörterbuch. Berlin : Walter de Gruyter, 1958.
- Arrington & Addis, 2001: Wittgenstein and Philosophy of Religion. Ed. by R.L. Arrington, M. Addis. London; N.Y. : Routledge, 2001.
- Austeda, 1962: *Austeda F.* Wörterbuch der Philosophie. Berlin; München : Gebrüder Weiss, 1962.
- Austeda, 1989: *Austeda F.* Lexikon der Philosophie. 6., Erwartete Ausgabe. Wien : Brüder Hellinek, 1989.
- Baur, 1996: *Baur J.* Zum Verhältnis von Systematischer Theologie und Religionsphilosophie // NZSTRPh. 1996. Bd. 38. Hf. 3. S. 239–246.
- Beaty & Fisher & Nelson, 1998: Christian Theism and Moral Philosophy. Ed. by M. Beaty, C. Fischer, M. Nelson. Mercer University Press, 1998.
- Berger, 1800: *Berger I.* Geschichte der Religionsphilosophie oder Lehren und Meinungen der originellsten Denker aller Zeiten über Gott und Religion, historisch dargestellt. Berlin : Verlag der Langischen Buchhandlung, 1800.
- Bertocci, 1951: *Bertocci P.A.* Introduction to the Philosophy of Religion. N.Y. : Prentice-Hall, 1951.
- Blackstone, 1963: *Blackstone W.T.* The Problem of Religious Knowledge. The Impact of Philosophical Analysis on the Question of Religious Knowledge. Englewood Cliffs (NJ) : Prentice-Hall, 1963.
- Blackstone, 1972: *Blackstone R.M.* Is Philosophy of Religion Possible? // IJPhR. 1972. Vol. III. № 3. P. 176–184.
- Bochenski, 1988: *Bochenski J.M.* Eröffnungsrede zum Achten Internationalen Wittgenstein-Symposium 1983 // PhR. S. 21–27.
- Bourgault, 1971: *Bourgault R.* Le congrès d'histoire des religions de Stockholm // Science et Esprit. 1971. Vol. 23. P. 113–123.
- Brümmer & Sarot, 1996: Revelation and Experience. Proceedings of the XX Biennial European Conference on the Philosophy of Religion, Soesterberg 1996. Ed. by V. Brümmer, M. Sarot. Utrecht : Universiteit Utrecht, 1996.
- Burke, 1979: *Burke P.* The Fragile Universe: An Essay in the Philosophy of Religions. N.Y. : Harper & Row, 1979.
- Burley, 2007: *Wroom H.M.* A Spectrum of Worldviews: An Introduction to Philosophy of Religion in a Pluralistic World (Review) // RS. 2007. Vol. 43. № 1. P. 111–116.
- Cahn, 2005: Ten Essential Texts in the Philosophy of Religion. Classics and Contemporary Issues. Ed. by S.M. Cahn. N.Y.; Oxford, 2005.
- Clacs, 1998: *Clack B., Clack B.* The Philosophy of Religion. A Critical Introduction. Cambridge : Polity Press, 1998.
- Collins, 1967: *Collins J.* The Emergence of Philosophy of Religion. New Haven; London : Yale University Press, 1967.
- Dalferth, 1981: *Dalferth I.U.* Religiöse Rede von Gott. München : Chr. Kaiser Verlag, 1981.

- Dalferth, 1988: *Dalferth I.U.* Analytische Religionsphilosophie // RH. S. 16–37.
- Dalferth, 1994: *Dalferth I.U.* The Historical Roots of Theism // Traditional Theism and Modern Alternatives. Ed. by S. Anderson. Aarhus : Aarhus University Press, 1994.
- Davies, 1982: *Davies B.* An Introduction to the Philosophy of Religion. Oxford; N.Y. : Oxford University Press, 1982.
- Dean, 1995: Religious Pluralism and Truth: Essays on Cross-Cultural Philosophy of Religion. Ed. by T. Dean. N.Y. : State University of New York Press, 1995.
- Deppert, 2003: *Deppert W.* Zum Verhältnis von Religion, Metaphysik und Wissenschaft erläutert an Kants Erkenntnisweg und dessen Aufdeckung durch einen systematisch bestimmten Religionsbegriff // KR. S. 203–294.
- Depraz, 2003: *Depraz N.* Le corps de gloire. Phénoménologie et religion: une methode non-dualiste // KR. S. 23–42.
- Despland, 1979: *Despland M.* La religion en Occident: évolution des idées et du vécu. Montréal : Fides, 1979.
- Despland, 1985: *Despland M.* The Education of Desire: Plato and the Philosophy of Religion. Toronto : University of Toronto Press, 1985.
- Despland, 1998: *Despland M.* Les hiérarchies sont ébranlées: politiques et théologiques au XIX siècle. Saint-Laurent, QC : Fides, 1998.
- Duméry, 1957: *Duméry H.* Philosophie de la religion. Essai sur la signification du christianisme. Paris : Presses universitaires de France, 1957. T. 1.
- Dupré, 1972: *Dupré L.* The Other Dimension: A Search for the Meaning of Religious Attitudes. Garden City : Doubleday, 1972.
- Dupré, 1985: *Dupré W.* Einführung in die Religionsphilosophie. Stuttgart etc. : Kohlhammer, 1985.
- Dupré, 1994: *Dupré W.* Patterns in Meaning. Reflections on Meaning and Truth in Cultural Reality, Religious Traditions, and Dialogical Encounters. Kampen : Pharos, 1994.
- Engler, 2003: *Engler S.* Michel Despland: Philosophy of Religion in History // Religious Studies Review. 2003. Vol. 29. № 4. P. 343–350.
- Evans, 1981: *Evans C.S.* Philosophy of Religion: Thinking About Faith. Downers Grove (Ill), Leicester : InterVarsity Press, 1981.
- Evans, 1999: *Evans C.S.* Moral Arguments // CPhR. P. 345–351.
- Feierstein, 1965: *Feierstein K.* Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18 Jahrhunderts. Leipzig : St. Benno Verlag, 1965.
- Ferré, 1961: *Ferré F.* Language, Logic and God. N.Y., 1961.
- Ferré, 1967: *Ferré F.* Basic Modern Philosophy of Religion. N.Y. : Charles Scribner's Sons, 1967.
- Flew & MacIntyre, 1955: New Essays in Philosophical Theology. Ed. by A.G.N. Flew, A.C. MacIntyre. London : SCM Press, 1955.
- Flint & Rea, 2009: The Oxford Handbook of Philosophical Theology. Ed. by T.P. Flint, M.C. Rea. Oxford : Oxford University Press, 2009.
- Francis, 2006: *Francis J.* Transformer la philosophie de la religion // Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse. 2006. 86e an. № 1. P. 41–65.
- Geisler, 1974: *Geisler N.L.* Philosophy of Religion. Grand Rapids : Zondervan, 1974.
- Geivett & Sweetman, 1992: Contemporary Perspectives on Religious Epistemology. Ed. by R.D. Geivett, B. Sweetman. N.Y.; Oxford : Oxford University Press, 1992.
- Grabner-Haidar, 1974: *Grabner-Haidar A.* Theorie der Theologie als Wissenschaft. München : Kösel, 1974.

- Grabner-Haidar, 1978: *Grabner-Haidar A.* Vernunft und Religion. Ansätze einer analytischer Religionsphilosophie. Graz, 1978.
- Greisch, 1991: *Penser la religion, Recherches en philosophie de la religion.* Éd. Par J. Greisch. Paris : Beauschesne, 1991.
- Griffin, 1997: *Griffin D.R.* Process Theology // CPhR. P. 136–142.
- Griffin, 2001: *Griffin D.R.* Reenchantment Without Supernaturalism: A Process Philosophy of Religion. Ithaca (N.Y.) : Cornell University Press, 2001.
- Griffiths, 1997: *Griffiths P.J.* Comparative Philosophy of Religion // A Companion to Philosophy of Religion. Ed. by Ph.L. Quinn, Ch. Taliaferro. Cambridge : Blackwell, 1997. P. 615–620.
- Grisetz, 1975: *Grisetz G.* Beyond the New Theism: A Philosophy of Religion. Notre Dame : Univesity of Notre Dame, 1975.
- Grooten & Steenbergen, 1972: *New Encyclopedia of Philosophy / J. Grooten, G. Steenbergen.* Transl. from Dutch. Ed. and Revised by E. van den Bossche. N.Y. : Philosophical Library, 1972.
- Haldar, 1988: *Haldar A.* Die Frage nach den Methoden // RH. S. 323–330.
- Harris, 2000: *Harris H.A.* Teaching Theology in a Secular University: Reflections on the Spirituality of Learning // Journal of Education and Christian Belief. 2002. Vol. 6. № 1. P. 27–40.
- Harris, 2005: *Harris H.A.* Does Analytical Philosophy Clip our Wings? Reformed Epistemology as a Test Case // F PhA. P. 100–118.
- Hick, 1963: *Hick J.* Philosophy of Religion. Englewood Cliffs (NJ) : Prentice-Hall, 1963.
- Hick, 1973: *Hick J.* God and the Universe of Faiths: Essays in the Philosophy of Religion. Oxford : Oneworld, 1973.
- Hick, 1985: *Problems of Religious Pluralism.* Ed. by J. Hick. London : Macmillan, 1985.
- Hick, 1989: *Hick J.* An Interpretation of Religion. London; New Haven : Macmillan; Yale University Press, 1989.
- Hick, 1993: *Hick J.* Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion. New Haven etc. : Yale University Press, 1989.
- Holm, 1960: *Holm S.* Religionsphilosophie. Stuttgart, 1960.
- Hubbeling, 1981: *Hubbeling H. G.* Einführung in die Religionsphilosophie. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1981.
- Hubbeling, 1987: *Hubbeling H. G.* Principles of the Philosophy of Religion. Assen etc. : Van Gorcum, 1987.
- Hummel, 1988: *Hummel G.* Evangelische Religionsphilosophie im 20 Jahrhundert // RH. S. 168–185.
- Jantzen, 1998: *Jantzen G.* Becoming Divine: Towards a Feminist Philosophy of Religion. Manchester: Manchester University Press, 1998.
- Jantzen, 1999: *Jantzen G.M.* What's the Difference? Knowledge and Gender in (Post) Modern Philosophy of Religion // Stump, Murray. 1999. P. 454–467.
- Jäger, 1998: *Analytische Religionsphilosophie.* Herausg. von Chr. Jäger. Padeborn etc. : Schöningh, 1998.
- Jordan & Howard-Snyder, 1996: *Faith, Freedom, and Rationality: Philosophy of Religion Today.* Ed. by J. Jordan, D. Howard-Snyder. Lanham (Maryland) : Rowman & Littlefield, 1996.
- Jordan, 1995: *Jordan M.D.* Religion, history of philosophy // The Oxford Companion to Philosophy. Ed. by T. Honderich. Oxford : Oxford University Press, 1995. P. 759–763.
- Kienzler, 1988: *Kienzler K.* Religionsphilosophie weltweit – Religionsphilosophie und Religionsgespräch // RH. S. 364–380.

- Kippenberg, 1999: *Kippenberg H. G.* Philosophie XV: Religionsphilosophie / Religion. // Enzyklopädie Philosophie. Herausg. von H.J. Sandkühler. Bd. 2. Hamburg : Felix Meiner, 1999. S. 1174–1183.
- Kishimoto, 1967: *Kishimoto H.* Religiology // Numen. 1967. Vol. 13. P. 81–86.
- Koistinen, 2000: *Koistinen T.* Philosophy of Religion or Religious Philosophy? A Critical Study of Contemporary Anglo-American Approaches. Helsinki : Luther-Agricola-Society, 2000.
- Kretzmann, 1989: *Kretzmann N.* Reason and Mystery // The Philosophy of Christianity. Ed. by G. Vesey. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Kretzmann, 1990: *Kretzmann N.* Faith Seeks, Understanding Finds: Augustine's Charter for Christian Philosophy // Christian Philosophy. Ed. by Th.P. Flint. University of Notre Dame Press, 1990.
- Kutschera, 1990: *Kutschera F. von.* Vernunft und Glaube. Berlin; N.Y. : Walter de Gruyter, 1990.
- Lehtonen & Koistinen, 2000: Perspectives in Contemporary Philosophy of Religion. Ed. by T. Lehtonen, T. Koistinen. Helsinki : Luther-Agricola-Society, 2000.
- Leisegang, 1956: *Leisegang H.* Einführung in die Philosophie. Berlin : Walter de Gruyter, 1956.
- Le Poidevin, 1996: *Le Poidevin R.* Arguing for Atheism: An Introduction to the Philosophy of Religion. London : Routledge, 1996.
- Lewis, 1967: *Lewis H.D.* Philosophy of Religion. History of // Encyclopedia of Philosophy. Ed. P. Edwards. Vol. VI. N.Y.; London : MacMillan, 1967. P. 276–285.
- Loades, 2005: *Loades A.* Philosophy of Religion: Its Relation to Theology // FPhA. P. 136–147.
- Löffler, 2006: *Löffler W.* Einführung in die Religionsphilosophie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006.
- Long, 1995: *Long E.Th.* God, reason and religion: Introduction // IJPhR. 1995. Vol. 38. № 1–3. P. 1–15.
- Long, 2000: *Long E.Th.* Twentieth-Century Western Philosophy of Religion 1900–2000. Dordrecht etc. : Kluwer, 2000.
- MacDonald, 1996: *MacDonald S.* What is Philosophical Theology // The Presumption of Presence. Ed. by P. MacEnhill, G.B. Hall. Edinburgh : Scottish Academic Press, 1996.
- Mann, 1961: *Mann U.* Theologische Religionsphilosophie im Grundriss. Hamburg, 1961.
- Mann, 1970: *Mann U.* Einführung in die Religionsphilosophie. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1970.
- Mann, 2005: Blackwell Guide to the Philosophy of Religion. Ed. by W.E. Mann. Malden (MA) etc. : Blackwell, 2005.
- Martin, 2003: *Martin W.O.* Religion, Philosophy of New Catholic Encyclopedia. Project Editors Th. Carson, J. Cerrito. 2nd Edition. Vol. 12. Detroit etc. : Thomson & Gale, 2003. P. 69–73.
- Martin, 2007: The Cambridge Companion to Atheism. Ed. by M. Martin. Cambridge : Cambridge University Press, 2007.
- Mawson, 2005: *Mawson T.J.* Belief in God: An Introduction to the Philosophy of Religion. Oxford University Press, 2005.
- McDermott, 1968: *McDermott R.A.* Religion as an Academic Discipline // Cross Currents. 1968. Vol. 18. P. 11–33.
- Metz, 1963: *Metz J.B.* Religionsphilosophie // Lexikon für Theologie und Kirche. Begr. von Dr.M. Buchberger. Herausg. von J. Höffer, K. Rahner. 2-te, völlig neu bearb. Auflage. Bd. VIII. Freiburg : Herder, 1963. S. 1190–1191.

- Molendijk & Crop & Vries, 2000: Post-Theism: Reframing the Judeo-Christian Tradition. Ed. by A.L. Molendijk, H.A. Crop, H. de Vries. Leuven : Peeters, 2000.
- Mittelstrass, 1995: Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. Herausg. von J. Mittelstrass. Bd. III. Stuttgart, Weimar : Verlag J.B. Metzler, 1995.
- Möller, 1988: *Möller J.* Die Frage nach den Horizonten // RH. S. 331–338.
- Müller, 2003: *Müller K.* Religion: Religionsphilosophie // Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie. Herausg. von A. Franz, W. Baum, K. Kreutzer. Freiburg etc. : Herder, 2003. S. 350–352.
- Neuhäussler, 1963: *Neuhäussler A.* Grundbegriffe der philosophischen Sprache. München : Ehrenwirth, 1963.
- Neville, 1983: *Neville R. C.* Religions, Philosophies, and Philosophy of Religion // IJPhR. 1983, Vol. XXXVIII. № 1–3. P. 165–181.
- Newport, 1989: *Newport J. P.* Life's Ultimate Questions: A Contemporary Philosophy of Religion. Dallas (TX) : Word, 1989.
- Nielsen, 1982: *Nielsen K.* An Introduction to the Philosophy of Religion. London etc. : MacMillan, 1982.
- Niewöhner, 1995: Klassiker der Religionsphilosophie von Platon bis Kierkegaard. Herausg. von F. Niewöhner. München : Ch. Beck, 1995.
- Nygren, 1972: *Nygren A.* Meaning and Method. Prolegomena to a Scientific Theology. Transl. by P.S. Watson. London : Epworth Press, 1972.
- Oelmüller & Dölle-Oelmüller, 1997: *Oelmüller W., Dölle-Oelmüller R.* Grundkurs Religionsphilosophie. München : W. Fink, 1997.
- Olivetti, 1988: *Olivetti M.* Soziologische Implikationen religionsphilosophischer Ansätze heute // R h. S. 38–55.
- Pailin, 1986: *Pailin D. A.* Groundwork of Philosophy of Religion. London : Epworth Press, 1986.
- Paterson & Hasker & Reichenbach & Basinger, 1991: Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion. Ed. by M. Paterson, W. Hasker, B. Reichenbach, D. Basinger. N.Y. : Oxford University, 1991.
- Penelhum, 1971: *Penelhum T.* Religion and Rationality: An Introduction to the Philosophy of Religion. N.Y. : Random House, 1971.
- Peterson, 2006: Philosophy of Religion: Selected Readings. Ed. by M. Peterson. Oxford : Oxford University Press, 2006.
- Pfleiderer, 1893: *Pfleiderer O.* Geschichte der Religionsphilosophie von Spinoza bis auf Gegenwart. Berlin, 1893.
- Phillips, 1993: *Phillips D. Z.* Wittgenstein and Religion. Houndmills : St. Martin's Press, 1993.
- Plantinga, 1984: *Plantinga A.* Advice to Christian Philosophers // Faith and Philosophy. 1984. Vol. 1. P. 253–271.
- Plantinga, 1992: *Plantinga A.* Augustinian Christian Philosophy // Monist. 1992. P. 291–320.
- Pojman & Rea, 2008: Philosophy of Religion: An Anthology. Ed. by L. Pojman, M. Rea. Belmont (CA) : Thomson Wadsworth, 2008.
- Proudfoot, 1987: *Proudfoot W.* Philosophy of Religion // The Encyclopedia of Religion. Ed. by M. Eliade. N.Y., 1987. Vol. XI. P. 305–311.
- Pummer, 1972: *Pummer R.* Religionswissenschaft or Religiology? // Numen. 1972. Vol. 19. P. 91–127.

- Ramsey, 1971: *Words about God: The Philosophy of Religion* / Ed. by I.T. Ramsey. N.Y. : Harper & Row, 1971.
- Ratschow, 1992: *Ratschow C.H.* Religion II, III, IV (Antike und Alte Kirche; Mittelalter; Humanismus und Reformation) // *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hrsg. von J. Ritter, K. Gründer. Bd. VIII. Basel : Schwabe, 1992. S. 633–644.
- Rosenau, 2000: *Rosenau H.* Contemporary Philosophy of Religion in the German Speaking Countries // *N Z ST RPh.* 2000. Bd. 42. Hf. 1. S. 1–14.
- Roth, 1971: *Roth J.K.* Problems of the Philosophy of Religion. Scranton: Chandler, 1971.
- Sarot & Scott & Wisse, 2000: Philosophy of religion: a critical survey of Internet resources // *R S.* 2000. Vol. 36. № 3. P. 355–366.
- Schaeffler, 1983: *Schaeffler R.* Religionsphilosophie. Freiburg; München : Verlag Karl Alber, 1983.
- Scharlemann, 1983: *Scharlemann R.P.* Can Religion be Understood Philosophically? // *IJPhR.* 1983. Vol. XXXVIII. № 1–3. P. 93–101.
- Schellenberg, 2005: *Schellenberg J.L.* Prolegomena to a Philosophy of Religion. Ithaca (N.Y.) : Cornell University Press, 2005.
- Schrag, 1973: *Schrag O.* An Existentialist Challenge to Philosophy of Religion // *IJPhR.* 1973. Vol. IV. № 3. P. 151–167.
- Schrödter, 1979: *Schrödter H.* Analytische Religionsphilosophie. Hauptstandpunkte und Grundprobleme. Freiburg; München : Alber, 1979.
- Sell, 1988: *Sell A.P.F.* The Philosophy of Religion 1875–1980. London etc. : Croom Helm, 1988.
- Sharma, 1991: *Sharma A.* A Hindu Perspective on the Philosophy of Religion. N.Y. : St. Martin's, 1991.
- Shokhin, 2005: *Shokhin V.* On Some Features of Buddhist Missionary Work and Double Standards in Religious Studies // *Studies in Interreligious Dialogue.* 2005. Vol. 15. № 2. P. 133–154.
- Shokhin, 2008: *Shokhin V.* La philosophie de la religion, un nouveau domaine de la philosophie russe // *Diogène.* 2008. T. 223. P. 58–74.
- Simon, 1974: *Simon M.* La philosophie de la religion dans l'oeuvre de Schleiermacher. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1974.
- Slaatte, 1986: *Slaatte H.A.* Contemporary Philosophy of Religion. Lahman etc. University Press of America, 1986.
- Søe, 1967: *Søe N.H.* Religionsphilosophie. Ein Studiensbuch. München, 1967.
- Spann, 1996: *Spann W.* Das Christentum als Gegenstand der Theologie und der Philosophie // *NZSTRPh.* 1996. Bd. 38. Hf. 3. S. 247–268.
- Splett, 1998: *Splett J.* Religion (Philosophie de) // *Dictionnaire critique de théologie.* Publ. sous la dir. de J.-Y. Lacoste. Paris : Presses Universitaires de France, 1998. P. 981–982.
- Stewart, 1980: *Stewart D.* Exploring the Philosophy of Religion. Englewood Cliffs (NJ) : Prentice-Hall, 1980.
- Stewart, 1996: *Philosophy of Religion. An Anthology of Contemporary Views.* Ed. by M.Y. Stewart. Boston etc. : Jones and Bartlett Publishers, 1996.
- Stump, 1993: *Reasoned Faith: Essays in Philosophical Theology in Honor of Norman Kretzmann.* Ed. by E. Stump. Ithaca : Cornell University Press, 1993.
- Stump & Murray, 1999: *Philosophy of Religion: The Big Questions.* Ed. by E. Stump and M.J. Murray. Malden (Mass) : Blackwell Publishers, 1999.

- Swinburne, 2004: *Swinburne R.* The Existence of God. 2nd Edition. Oxford : Clarendon Press, 2004.
- Swinburne, 2005: *Swinburne R.* Faith and Reason. 2nd Edition. Oxford : Clarendon Press, 2005.
- Swinburne, 2005a: *Swinburne R.* The Value and Christian Roots of Analytical Philosophy of Religion // FPhA. P. 33–45.
- Swinburne, 2009: *Swinburne R.* Editorial // European Journal for Philosophy of Religion. 2009. Vol. 1. № 1.
- Taliaferro, 1998: *Taliaferro Ch.* Contemporary Philosophy of Religion. Cambridge (Mass) : Blackwell, 1998.
- Trillhaas, 1961: *Trillhaas W.* Religionsphilosophie. II. Religionsphilosophen // Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 3 Aufl. Herausg. von K. Gallig. Bd. V. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1961.
- Trillhaas, 1972: *Trillhaas W.* Religionsphilosophie. Berlin; N.Y. : Walter de Gruyter, 1972.
- Vroom, 2006: *Vroom H.M.* A Spectrum of Worldviews: An Introduction to Philosophy of Religion in a Pluralistic World. Transl. By V. Greidams, A. Greidams. Amsterdam; N.Y. : Rodopi, 2006.
- Wainwright, 1978: *Wainwright W.J.* Philosophy of Religion: An Annotated Bibliography of Twentieth-Century Writings in English. N.Y.; London : Garland Publishing, Inc, 1978.
- Wainwright, 1988: *Wainwright W.J.* Philosophy of Religion. Belmont (Ca) : Wadsworth, 1988.
- Waldenfels, 1988: *Waldenfels H.* Interkulturelle Religionsphilosophie // Rh. S. 225–241.
- Weier, 1991: *Weier W.* Religion als Selbstfindung. Grundzüge einer existenzial-analytischen Religionsphilosophie. Schöningh, 1991.
- Welte, 1997: *Welte B.* Religionsphilosophie. 5te, überarbeitet und erweitert Auflage / B. Welte. Herausg. von B. Casper, K. Kienzler. Frankfurt : Knecht, 1997.
- Westphal, 1973: *Westphal M.* Prolegomena to any future philosophy of religion which will be able to come forth as prophecy // IJPhR. 1973. Vol. 4. № 3. P. 129–150.
- Westphal, 1997: *Westphal M.* The emergence of modern philosophy of religion // CPhR. P. 111–117.
- Wierenga, 2003: *Wierenga E.R.* Philosophy of Religion // Philosophy of Meaning, Knowledge and Value in the Twentieth Century. Ed. by J.V. Canfield. L.; N.Y. : Routledge, 2003.
- Williamson, 1976: *Williamson W.B.* Decisions in Philosophy of Religion. Columbus (Ohio) : Charles E. Merrill, 1976.
- Wippel, 1984: *Wippel J.F.* The Possibility of a Christian Philosophy: A Thomistic Perspective // Faith and Philosophy. 1984. Vol. 1. P. 272–290.
- Wuchterl, 1984: *Wuchterl K.* Religionsphilosophie nach Wittgenstein // PhR. S. 60–62.
- Wundt, 1939: *Wundt M.* Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts. Tübingen, 1939.
- Wynn, 2005: *Wynn M.R.* Emotional Experience and Religious Understanding. Integrating Perception, Conception and Feeling. Cambridge : Cambridge University Press, 2005.
- Ziegenfuss, 1949: *Ziegenfuss W.* Philosophen-Lexikon. Handwörterbuch der Philosophie nach Personen. Bd. I–II. Berlin, 1949.
- Zuurdeeg, 1958: *Zuurdeeg W.* An Analytical Philosophy of Religion. N.Y. : Abingdon Press, 1958.

Оглавление

ВВЕДЕНИЕ	5
ГЛАВА 1. ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ В РОССИЙСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ	14
§ 1. Основные взгляды на предмет и границы философии религии.	15
§ 2. Идеи относительно генезиса философии религии	36
§ 3. Закономерности и тенденции	45
ГЛАВА 2. ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ В АНГЛО-АМЕРИКАНСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ	48
§ 4. Основные программы разработки философии религии	50
§ 5. Способы установления генезиса философии религии	119
§ 6. Закономерности и тенденции	129
ГЛАВА 3. ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ В ЕВРОПЕЙСКО-КОНТИНЕНТАЛЬНОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ	133
§ 7. Основные парадигмы предназначения философии религии	136
§ 8. Реконструкции генеалогии философии религии	197
§ 9. Закономерности и тенденции	209
ГЛАВА 4. АУТЕНТИЧНАЯ ПРЕДМЕТНОСТЬ ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ	212
§ 10. Возможности метода элиминации	212
§ 11. Основные задачи и «задания»	228
ГЛАВА 5. ИСТОРИЧЕСКИЕ ФОРМАТЫ ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ	253
§ 12. Сравнительный анализ позиций	253
§ 13. Опыт периодизации	261
БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК	277